# NUOVO GIORNALE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Vol. N. 1/2021 Nuova Serie

#### Comitato Scientifico ed Editoriale

Scientific Editor: Pierfrancesco Stagi

#### ADVISORY BOARD

Andrea Aguti (Presidente AIFR, Università di Urbino), Luigi Alici (Università di Macerata), Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense), Ilario Bertoletti (Università Cattolica - Brescia), Rémi Brague (Università Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Francesco Botturi (Università Cattolica -Milano), Luigino Bruni (Università di Roma LUMSA), Marco Cangiotti (Università di Urbino), Carla Canullo (Università di Macerata), Annalisa Caputo (Università di Bari), Roberto Celada Ballanti (Università di Genova), Virgilio Cesarone (Università di Chieti-Pescara), Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale), Francesco Paolo Ciglia (Università di Chieti-Pescara), Piero Coda (Segretario generale della Commissione Teologica Internazionale - Istituto Universitario Sophia), Pio Colonnello (Università della Calabria), Gerardo Cunico (Università di Genova), Ingolf Ulrich Dalfert (Claremont Graduate University), Giuseppina De Simone (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale), Costantino Esposito (Università di Bari), Adriano Fabris (Università di Pisa), Emmanuel Falque (Institut Catholique Paris), Roberto Garaventa (Università di Chieti-Pescara), Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Technische Universität Dresden), Hans-Peter Großhans (Westfälische Wilhelms-Universität Münster), Giovanni Ferretti (Università di Macerata), Massimo Giuliani (Università di Trento), Jean Grondin (Université de Montréal), Jean-Luc Marion (Ecole Normale Supérieure - Paris), Francesco Miano (Università di Roma "Tor Vergata"), Mario Micheletti (Università di Siena), Giuseppe Nicolaci (Università di Palermo), Michele Nicoletti (Università di Trento), Antonio Pieretti (Università di Perugia), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Sergio Sorrentino (Università di Salerno), Richard Swinburne (University of Oxford), Francesco Totaro (Presidente del Comitato Scientifico del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Università di Macerata), Pierluigi Valenza (Università "La Sapienza" di Roma), Elisabetta Zambruno (Università Cattolica Milano), Silvano Zucal (Università di Trento)

Segretario: Alfonso Salvatore

Gli articoli inediti e non sottoposti alla valutazione di altre riviste, devono essere proposti a questa rivista tramite la piattaforma Open Journal Systems (OJS) disponibile al sito https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/index, seguendo le indicazioni presenti alla voce "Invia una proposta" e previa registrazione.

Gli articoli pubblicati sulla Rivista NGFR sono sottoposti a rigorosa procedura di peer review in modalità 'doppio cieco'. I revisori sono scelti dal Direttore scientifico della Rivista, in base a criteri di competenza, tra esperti esterni o tra i membri del Comitato scientifico.

Gli articoli che la rivista pubblica sono presenti nei seguenti registri di catalogazione: Catalogo italiano dei periodici/Acnp, DOAJ Directory Open Access Journals, Ebsco Discovery Service, Essper, Google Scholar, RePEc (Research Paper in Economics).

Nuovo Giornale di Filosofia della Religione è una pubblicazione dell'Università di Urbino.

Questa rivista utilizza Open Journal Systems 3.4, che è un software open source per la gestione e pubblicazioni di riviste elettroniche. Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo. E-ISSN 2532-1676 (Online).

Nuova serie 1/2021 - Finito di stampare nel mese di novembre 2021

# NUOVO GIORNALE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE



# LA FILOSOFIA ANALITICA DELLA RELIGIONE IN ITALIA. STUDI IN ONORE DI MARIO MICHELETTI (A CURA DI D. BONDI, G. COGLIANDRO, M. DAMONTE, S. SANTASILIA)

UNIVERSITÀ DI URBINO

# Indice

# Nuova serie N. 1/2021

Presentazione di PIERFRANCESCO STAGI	6
Introduzione a cura di D. BONDI, G. COGLIANDRO, M. DAMONTE, S. SANTASILIA	8
Andrea Aguti, Filosofia analitica della religione in Italia. Un'utopia?	10
MARCO DAMONTE, Sull'utilità e il danno di una bibliografia per la filosofia analitica della religione in Italia	27
CIRO DE FLORIO, ALDO FRIGERIO, Simple foreknowledge <i>e</i> Provvidenza	58
DANIELE BERTINI, La logica della spiegazione come argomento per l'esistenza di Dio	77
DAMIANO MIGLIORINI, Mistero e analogia nella teologia razionale e in etica. In dialogo con alcune tesi di Mario Micheletti	107
ROBERTO DI CEGLIE, Da Reid a Plantinga e ritorno. Nota sul problema della filosofia cristiana	130
DAMIANO BONDI, Apologia continentale della filosofia analitica (della religione). Ovvero: sull'esistenza di Micheletti e su quella di Dio	143
Elisa Grimi, <i>Della realtà ovvero sullo scoprirne il senso</i>	158
EMILIO DI SOMMA, Come il mondo vero smise di esser favola; Micheletti e il ritorno del pensiero teologico-ontologico nella tradizione della filosofia analitica	168
MARIA SILVIA VACCAREZZA, Virtù, natura e legge: l'etica del tomismo analitico nella sintesi di A. MacIntyre	182
MICHEL CROCE, L'umiltà come virtù e i problemi da risolvere	201

GIOVANNI COGLIANDRO, Fioritura, umiltà, amicizia	219
FLAVIA SILLI, L'etica della persona in Luigi Stefanini: spunti per una logica della testimonianza	247
RICHARD SWINBURNE, L'errore di Hume e Kant nel rifiutare la teologia naturale	264
ROGER POUIVET, Le mésaventures de la philosophie analytique de la religion en France	283
STEFANO SANTASILIA, La filosofia analitica della religione in America Latina. A proposito della traduzione di due testi di Mario Micheletti	303
MARIO MICHELETTI, La filosofia analitica della religione nel mio percorso di ricerca	322
Pubblicazioni di MARIO MICHELETTI	336

#### PRESENTAZIONE

# DEL NUOVO GIORNALE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE NUOVA SERIE, UNIVERSITÀ DI URBINO

Ormai da quasi venti anni il Nuovo Giornale di Filosofia della Religione (NGFR) rappresenta una presenza stabile e qualificata nel mondo filosofico italiano e internazionale. Fondato nel 2002 con il nome di Giornale di Filosofia della Religione da un gruppo di giovani studiosi appartenenti all'Associazione Italiana di Filosofia della Religione ha ampliato progressivamente il proprio campo di interessi, coinvolgendo sempre nuovi esperti della disciplina e approfondendo i propri legami internazionali, fino a giungere nel 2010 al suo restyling che ha dato vita alla attuale rivista. Strutturale per il NGFR è stato il rapporto con l'Associazione Italiana di Filosofia della Religione (AIFR), non soltanto perché storicamente i membri della Redazione sono scelti tra i soci più attivi dell'AIFR, ma anche in quanto la sinergia tra AIFR e NGFR è una degli elementi caratterizzanti di entrambe le realtà. Nonostante ciò, il NGFR ha sempre mantenuto la sua autonomia editoriale, fino alla scelta di aderire alla piattaforma Open Journal dell'Università di Urbino attraverso la convenzione con il Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP), per cui si ringrazia il prof. Andrea Aguti, Presidente dell'AIFR (Associazione Italiana di Filosofia della Religione), e il prof. Marco Cangiotti, direttore del DESP, che l'hanno reso possibile.

Lo scopo con cui si aderisce alla piattaforma Open Journal dell'Università di Urbino è di confermare la richiesta di scientificità e di alto valore scientifico, che il NGFR ha sempre avanzato ai suoi contributori e collaboratori, navigando nel pelago della rete in cui sempre più spesso ci si imbatte in saggi di precario valore scientifico accanto a contributi di alto significato euristico e metodologico. In tal senso, si fa sempre più pressante anche da parte degli organi di controllo come l'ANVUR la motivata richiesta di contenitori che si facciano garanti attraverso il peer review double blind e un prestigioso Comitato Scientifico di un rigoroso sistema di controllo interno. Una maggiore sistematizzazione dell'attività di controllo dei saggi proposti e degli organi preposti, quale garantisce la piattaforma Open Journal, è la migliore garanzia, affinché si possa trovare all'interno di una miriade di informazioni di cui è difficile risalire alla fonte una guida sicura e scientificamente garantita.

La linea editoriale del NGFR rimane immutata, avendo negli anni trovato il riscontro dei lettori e degli specialisti, e si fonda nella consapevolezza che fare filosofia della religione non possa soltanto significare indugiare a ricercare come l'araba fenice un supposto a priori religioso, che in modo universalistico e razionalizzante sarebbe sotteso a ogni manifestazione religiosa, ovunque essa si presenti, ma comprendere come questo apriori ci si manifesti sempre all'interno di un determinato contenuto storico e fenomenologico. La filosofia della religione è quella parte della filosofia che si pone non soltanto e in generale la domanda di che cosa sia la religione, o meglio di che cosa definisca un contenuto religioso come tale, a differenza dei contenuti estetici, politici, naturali, ecc., ma è anche e soprattutto il chiedersi le modalità con cui questi contenuti si danno non in un universo assoluto e intemporale, ciò che di fatto non è mai possibile, ma all'interno delle singole tradizioni religiose. Una particolare attenzione il NGFR ha riservato alle tradizioni del monoteismo abramitico, in particolare il cristianesimo e l'ebraismo, senza tuttavia mancare il confronto anche con alcune tradizioni orientali, rilette alla luce del pensiero filosofico occidentale.

In questa direzione continuerà a muoversi e a svilupparsi il NGFR, dando voce alla filosofia della religione italiana, unica tra le riviste filosofiche italiane espressamente dedicata a questo ambito del sapere, consapevole che dal confronto con le tradizioni religiose nasce l'opportunità per il pensiero filosofico di conoscere ciò che si muove nell'articolato, e oggi in profondo mutamento, mondo della vita religiosa contemporanea, ma anche in fondo di conoscere meglio la stessa tradizione filosofica, che è vissuta per lunghi secoli in simbiosi con la tradizione religiosa, e che a fatica, e non senza profonde lacerazioni, ha cercato di emanciparsi, portando tuttavia ancora con sé i segni di quella secolare vicinanza. Contribuire all'avanzamento degli studi nell'ambito della filosofia della religione ha, quindi, questo duplice compito: per un verso, di riattivare il confronto tra le religioni, di individuarne i nessi portanti e le condizioni di vicinanza e di confronto reciproco all'interno di un universo globalizzato, che rende il confronto non soltanto auspicabile ma necessario, e per l'altro verso, di approfondire il nesso di religione e filosofia, che opera fin dalle sue origini nel cuore della tradizione ontoteologica occidentale, in cui la modalità d'essere che le religioni presentano come l'oggetto supremo della venerazione del credente, Dio, è anche il principio ontologico e conoscitivo della realtà. Oltre ogni riduttiva distinzione tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, la filosofia della religione si riserva il compito di interrogare quell'inzwischen, in cui l'esperienza vivente e personale di Dio si trasforma in pensiero, in cui il Dio vivente diventa fonte di sapere e di conoscenza filosofica.

Il Direttore del NGFR Pierfrancesco Stagi

## LA FILOSOFIA ANALITICA DELLA RELIGIONE IN ITALIA. STUDI IN ONORE DI MARIO MICHELETTI

### Introduzione dei curatori

Questo numero del Nuovo Giornale di Filosofia della Religione non è un numero di filosofia analitica, ma sulla filosofia analitica della religione, e, in particolare, su uno dei suoi pionieri in Italia, Mario Micheletti, che si è da poco ritirato dall'insegnamento accademico. In onore della sua figura, ma soprattutto del suo insegnamento, abbiamo perciò deciso di raccogliere contributi di diverso tipo, con un triplice intento: prima di tutto, rappresentare l'interesse crescente, sebbene ancora secondario, per la filosofia analitica della religione nel dibattito italiano; in secondo luogo, coprire le principali aree di ricerca e studio dell'itinerario scientifico di Mario Micheletti, restituendone la ricchezza e le influenze; in terzo luogo, creare un luogo di incontro tra l'approccio analitico e quello continentale, che in Mario Micheletti hanno convissuto fecondandone gli scritti, nella speranza che sempre più spesso possano crearsi ponti di dialogo e anche di confronto aspro, ma franco e capace di giocarsi su un terreno comune di comprensibilità, per condurre ad auspicabili nuovi orizzonti di senso.

Nell'offrire al lettore questi articoli dal respiro internazionale, non solo per i temi trattati, ma anche per gli autori coinvolti, abbiamo ritenuto opportuno ordinarli sotto il profilo tematico, senza con ciò pre-ordinarne la lettura. Nei primi due articoli, Aguti e Damonte chiariscono il ruolo della filosofia analitica della religione in Italia, mettendone in luce i pregi e alcune criticità, sia sul piano teorico, quanto su quello storico e storiografico, sottolineando quanto i lavori di Micheletti siano stati rilevanti. De Florio, Frigerio, Bertini e Migliorini affrontano direttamente tre questioni del dibattito in corso, mostrando come l'approccio analitico ai temi propri della filosofia della religione sia fecondo e impatti positivamente sul modo di affrontare le questioni attuali. Questo approccio può essere valorizzato anche sotto il profilo storiografico, poiché implica una rilettura di autori moderni, medievali e classici, come suggeriscono Di Ceglie e Bondi. Nel confrontarsi con la filosofia analitica della religione, Micheletti ha privilegiato gli aspetti che riguardano il realismo, su cui tornano Grimi e Di Somma, e non ha mai mancato di evidenziarne i nessi con l'ambito antropologico e, più nello specifico, con quello etico: di qui l'opportunità di offrire, grazie a Vaccarezza, Croce, Cogliandro e Silli, alcuni studi incentrati sull'etica delle virtù. Swinburne, Pouivet e Santasilia, rispettivamente per quanto riguarda il mondo di lingua inglese, quello francese e quello latino-americano, specificano in che cosa consista, oggi, la peculiarità dell'approccio analitico alla filosofia della religione. Nel saggio conclusivo, lo stesso Micheletti ripercorre la sua decennale ricerca alla luce dei suoi interventi sulla filosofia analitica della religione.

Così facendo si è cercato di rendere questo numero del Nuovo Giornale di Filosofia della Religione, non semplicemente un numero *su* Mario Micheletti, ma *per* Mario Micheletti: una tappa, insomma, di un percorso che si intende proseguire, riconoscenti di quanto è stato fatto.

Damiano Bondi Giovanni Cogliandro Marco Damonte Stefano Santasilia

#### Andrea Aguti

## FILOSOFIA ANALITICA DELLA RELIGIONE IN ITALIA. UN'UTOPIA?

#### Sommario

In questo saggio, rifletto sulla condizione attuale della filosofia analitica della religione in Italia. Tento di identificare le cause storiche e filosofiche che hanno determinato la sua scarsa diffusione in Italia e di promuovere un superamento della rigida alternativa tra filosofia continentale e filosofia analitica. Concludo mostrando alcuni vantaggi che potrebbero essere apportati da una maggiore diffusione della filosofia analitica della religione, soprattutto nel rapporto con la teologia e riguardo al ruolo della religione nella discussione pubblica.

Parole chiave: Filosofia italiana contemporanea, Filosofia analitica della religione, Divario analitici/continentali in filosofia della religione, Filosofia della religione e teologia.

#### Abstract

In the essay, I reflect on the current condition of the analytical philosophy of religion in Italy. I try to identify the historical and philosophical causes that have determined its low diffusion in Italy and promote an overcoming of the rigid alternative between continental and analytical philosophy. I conclude by showing some advantages that could be brought by a more significant impact of the analytical philosophy of religion, especially concerning the relationship with theology and religion's role in the public discussion.

Keywords: Contemporary Italian Philosophy, Analytical Philosophy of Religion, Analytical/ Continental Gap in Philosophy of Religion, Philosophy of Religion and Theology.

#### 1. Premessa

In questo saggio vorrei riflettere sulla condizione della filosofia analitica della religione in Italia, evidenziando quelli che a me paiono i principali ostacoli che fino ad oggi hanno reso marginale questo modo di concepire la filosofia della religione nel nostro Paese, e al tempo stesso le ragioni che, a mio giudizio, rendono auspicabile per il futuro una sua maggiore diffusione.

L'osservazione preliminare da cui parto è che, a questo proposito, non siamo proprio al punto zero. Le principali tendenze della filosofia analitica della religione, e alcuni suoi temi qualificanti di discussione, sono stati restituiti con lucidità e chiarezza da Mario Micheletti in molte pubblicazioni nell'arco di più di un cinquantennio, ed è a questa esemplare figura di studioso che molti di noi sono stati debitori, nel corso degli anni, di un'aggiornata informazione e conoscenza del dibattito della filosofia analitica della religione. Oramai da alcuni anni, altri studiosi, di una generazione intermedia, hanno decisamente rivolto il loro interesse alla filosofia analitica della religione, partecipando attivamente alla discussione in questo ambito anche a livello internazionale, e dando ad esso contributi di rilievo<sup>1</sup>, e infine non mancano studiosi più giovani che si sono formati o si stanno formando in questa direzione. Eppure, non si può dire che, al momento, l'impegno di tutti questi sia stato in grado di produrre una massa critica tale da generare una svolta nel modo di concepire la filosofia della religione in Italia. Come dirò, c'è motivo di pensare che in futuro le cose cambino, ma attualmente occorre prendere atto di questo dato e semmai capirne le cause, cosa che cerco di fare di seguito.

Devo ringraziare, per le osservazioni e i commenti ad una prima versione del saggio, D. Bertini, R. Di Ceglie e M. Damonte. Mi sono stati molti utili per migliorarlo, anche se non ho potuto rispondere a tutte le rilevanti questioni da loro sollevate.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Mi riferisco soprattutto a D. Bertini e R. Di Ceglie, che da anni sono presenti nel dibattito internazionale, in particolare sulle tematiche della diversità religiosa e dell'epistemologia religiosa (il secondo ha anche contribuito a far conoscere in Italia il pensiero di A. Plantinga grazie a pregevoli traduzioni di alcune opere di quest'ultimo), a C. De Florio e A. Frigerio i quali, provenendo dalla logica e dalla filosofia del linguaggio, hanno offerto importanti contributi di livello internazionale sulla coerenza del teismo e in particolare sulla questione dell'onniscienza divina, a M. Damonte che in molte pubblicazioni, anche monografiche, ha svolto un prezioso lavoro di ricostruzione storica e approfondimento tematico di rilevanti questioni dibattute nella filosofia analitica contemporanea.

#### 2. Poco analitici, molto continentali

La marginalità della filosofia analitica della religione in Italia andrebbe compresa all'interno della marginalità di questa disciplina nel quadro degli insegnamenti universitari italiani e non può essere disgiunta dalla crescente marginalità degli insegnamenti filosofici a livello accademico. In un passo di *Breaking the Spell*, D. C. Dennett riporta una storiella del suo collega e amico N. Pike, un importante filosofo della religione americano: «Se siete in compagnia di persone di diverse occupazioni e qualcuno vi chiede cosa fate, e rispondete che siete professore di college, vedrete nei suoi occhi uno sguardo spento. Se siete in compagnia di professori di vari dipartimenti e qualcuno vi chiede in quale campo lavorate, e dite filosofia, vedrete nei suoi occhi uno sguardo spento. Se siete a un convegno di filosofia, e qualcuno vi chiede a cosa state lavorando, e voi dite filosofia della religione...».<sup>2</sup>

Se Pike aveva motivo di fare questa ironica osservazione alcuni decenni fa negli Stati Uniti, nel momento in cui la filosofia della religione si apprestava a vivere una nuova fioritura, figuriamoci che cosa dovremmo dire nel nostro contesto. Ma poiché non è questa la sede per fare analisi di così ampia portata, né per indulgere a lamentazioni sulla condizione generale della filosofia della religione in Italia, vorrei limitarmi a mettere in luce alcune cause dello scarso *appeal* che, non la filosofia della religione in generale, bensì la filosofia analitica della religione ha esercitato ed esercita nel nostro contesto nazionale. Al contempo, però, vorrei mettere in evidenza che la condizione di difficoltà in cui versa la filosofia della religione in Italia dipende anche dalla scarsa diffusione in essa del metodo analitico.

La prima causa di questa scarsa diffusione è certamente da individuare nella superficiale conoscenza della filosofia analitica, e anche in una certa diffidenza nei suoi confronti, da parte dei filosofi della religione italiani. Mentre in discipline come la logica, la filosofia del linguaggio e della scienza, esiste da tempo una confidenza con il metodo filosofico analitico, in filosofia della religione non è infrequente incontrare colleghi, di generazioni diverse, ancora pervicacemente convinti che la filosofia analitica si riduca ad un'analisi del linguaggio, cioè ad una "filosofia linguistica", che nutre l'ingenua ambizione di risolvere tutti i problemi filosofici chiarendo il significato dei termini utilizzati.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> D.C. DENNETT, Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon, Viking, New York 2006; tr. it. Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale, Cortina, Milano 2007, p. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Riprendo il termine da D. MARCONI, *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, UTET, Torino 2008, p. 7.

Questa situazione dipende dal fatto che nelle diverse sedi accademiche in cui la filosofia della religione ha iniziato ad essere insegnata in Italia fra gli anni Sessanta e Settanta, un confronto reale con la filosofia analitica non c'è mai stato. La generazione degli studiosi che hanno per primi assunto questo insegnamento in Italia, e mi riferisco ad A. Babolin, A. Caracciolo, E. Castelli, I. Mancini, T. Manferdini, o che hanno coltivato un interesse costante verso la tematica filosofico-religiosa, fra tutti L. Pareyson, ma anche G. Ferretti, V. Melchiorre, P. Prini, G. Riconda, A. Rigobello, V. Sainati, hanno avuto una formazione "continentale", a seconda dei casi segnata dall'influenza del neoidealismo, dello spiritualismo o della neoscolastica, ma poi prevalentemente orientata verso la fenomenologia, l'esistenzialismo, l'ermeneutica, il personalismo, il pensiero teologico contemporaneo. Questo non ha impedito ad alcuni loro allievi e non, come appunto M. Micheletti, di orientarsi verso la filosofia analitica della religione oppure di avvertire l'incipiente rilevanza di quest'ultima nel panorama internazionale (come indica il lungimirante invito di alcuni filosofi analitici della religione da parte di M. M. Olivetti alle edizioni del Colloquio Castelli), o di dimostrare un'occasionale attenzione nei suoi confronti, come nel caso di S. Sorrentino<sup>4</sup> o di A. Fabris,<sup>5</sup> ma non ha offerto una base reale per un confronto sistematico con essa. Il risultato è che chi ha sviluppato un effettivo interesse nei confronti di quest'ultima lo ha fatto in modo personale e seguendo percorsi non sempre rettilinei.

A questo punto il lettore perdonerà se faccio un breve inciso personale che vorrebbe confermare quello che ho appena detto: essendo stato allievo di I. Mancini, da neolaureato, nei primi anni Novanta, avevo davanti a me un ampio spettro di ricerca in filosofia della religione, poiché Mancini, animato da una grande curiosità intellettuale e dalla volontà di rendere compatibili tradizioni di pensiero apparentemente opposte, aveva studiato, in successione, la neoscolastica, l'ermeneutica filosofica, il pensiero teologico contemporaneo, soprattutto protestante, il neo-marxismo, la filosofia kantiana, quella ebraica del Novecento. Fra tutte queste correnti, mancava, però, proprio un confronto con la filosofia analitica della religione, sebbene il dibattito in ambito analitico sulla significanza o meno degli asserti religiosi non gli fosse sconosciuto. Ebbene, il mio interesse reale nei confronti di quest'ultima è stato suscitato, soltanto intorno al 2006, dalla lettura di un libro di R. Swinburne sulla filosofia della men-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cfr., in particolare, S. SORRENTINO, Realtà del senso e universo religioso. Per un approccio trascendentale al fenomeno della religione, Carocci, Roma 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Mi riferisco alla cura del volumetto di J. SCHELLENBERG, *Lo scetticismo come inizio della religione*, ETS, Pisa 2010 e alla sezione dedicata alla filosofia analitica nel suo *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cfr. I. MANCINI, Teologia, ideologia, utopia, Queriniana, Brescia 1978<sup>2</sup>, pp. 184 ss.

te, peraltro fatta nel quadro di una ricerca di antropologia filosofica. È da lì che sono risalito alla trilogia di Swinburne sulla teologia filosofica, da questa al resto della sua produzione e da questa al dibattito contemporaneo della filosofia analitica della religione. L'incontro con quest'ultima è stato quindi casuale, ma, paradossalmente, proprio in essa ho trovato quello che, scandagliando la filosofia continentale della religione, avevo cercato invano, cioè, fra le altre cose, un'epistemologia religiosa sofisticata, una teologia naturale che si confronta con le conoscenze scientifiche odierne, una seria e approfondita discussione di teodicea, un'analisi razionale del problema della diversità religiosa non inficiata dall'assunto relativistico o pluralistico. Da allora la filosofia analitica della religione è divenuta il mio centro di interesse prevalente, il che peraltro non fa di me certamente un filosofo analitico della religione, ma soltanto uno che cerca di trarre profitto da questa prospettiva e aumentare la confidenza degli studiosi e degli studenti italiani con questo modo di fare filosofia della religione.7

Il fatto di appartenere ad una tradizione filosofica continentale non rappresenta quindi, di per sé, un impedimento alla contaminazione con quella analitica. L'impedimento sussiste, però, quando la tradizione continentale, come ha fatto in molte sue correnti, assume certe caratteristiche, nelle quali è effettivamente da individuare una seconda causa della marginalità della filosofia analitica della religione in Italia. Per semplificare, faccio qui riferimento ad un contributo di qualche decennio fa sul carattere della filosofia italiana di C. A. Viano, dove questi svolgeva alcune considerazioni che meritano ancora una qualche attenzione.

L'analisi di Viano era prevalentemente orientata in modo critico verso il cosiddetto "pensiero debole", nel quale egli vedeva all'opera due principi: quello della "realtà dell'indeterminazione", per il quale «più una tesi è indeterminata e più e vera, meno si determina il contenuto e meno occorrono prove» e quello per il quale le teorie filosofiche forti sarebbero minacce a qualcosa di positivo e, per converso, «gli indebolimenti di quelle teorie (...) condizioni e garanzie di qui beni». Nell'affermazione di questi principi da parte del pensiero debole, Viano ritrovava un'attitudine tipica della cultura spiritualistica italiana, che in molti suoi rappresentanti era religiosamente permeata. E in effetti, il discorso sulla religione, e in particolare sull'oggetto della religione, non è, per sua natura, indetermi-

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> È quello che ho cercato di fare con i due manuali pubblicati finora. Cfr. A. AGUTI, Filosofia della religione. Storia, temi, problemi, La Scuola, Brescia 2013 e Introduzione alla filosofia della religione, La Scuola, Brescia 2016 e con la pubblicazione più recente Morale e religione. Per una visione teistica, Morcelliana, Brescia 2021.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> C.A. VIANO, Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea, Einaudi, Torino 1985, p. 17.

nato? Di fronte a quest'ultimo non falliscono tutti i tentativi di fondazione? Che il debolismo della ragione incontrasse naturalmente un certo tipo di tematizzazione religiosa è stato confermato, del resto, dall'attenzione che G. Vattimo, proprio negli anni successivi al libro di Viano, ha dedicato al cristianesimo e più in generale alla tematica del credere.

Il pensiero debole, nel frattempo, si è ulteriormente estenuato, ma esso ha espresso da noi una tendenza prevalente della filosofia continentale di fine secolo: post-modernismo, decostruzionismo, anti-realismo, ibridazione tra linguaggio filosofico e altri linguaggi, sono tutti orientamenti convergenti, accomunati dall'affermazione dei due principi richiamati da Viano. Quali che siano i nomi di cui si rivestono, l'atteggiamento che essi promuovono è, filosoficamente, quello scettico e, teologicamente, quello fideistico. Nella vulgata heideggeriana, tante volte ripetuta, questi atteggiamenti troverebbero una giustificazione in un presunto carattere "destinale" della filosofia, ovvero nell'essere il prodotto necessario dell'esaurimento storico del pensiero forte, fondativo, cioè nel tramonto della metafisica. Ma questo presunto carattere destinale è smentito proprio dal fatto che nella filosofia analitica del secondo Novecento le questioni metafisiche hanno continuato ad essere dibattute con impegno e in filosofia analitica della religione la teologia razionale ha avuto un potente rinascita. Il ricorso al "destino" non spiega quindi alcunché, segnala soltanto, da parte di chi lo usa, la malcelata tendenza a regredire dal logos al mythos. Su questo punto, la differenza "analitici/continentali" mantiene pienamente un senso e di fronte ad essa il faut choisir. Tuttavia, in questo caso, non si tratta di una scelta a favore della filosofia analitica contro quella continentale, bensì di una scelta a favore della filosofia sic et sempliciter, la cui esistenza è appunto minacciata, come accade periodicamente nel corso della storia, dalle correnti scettiche radicali che essa è capace di partorire dal suo seno.

Dalle riflessioni di Viano che richiamavo poc'anzi, è possibile individuare una terza causa che spiega la marginalità della filosofia analitica della religione in Italia. Si tratta della difficoltà ad accettare un principio di specializzazione professionale, che, secondo questo autore, ha isolato la filosofia italiana «dai grandi sviluppi tecnici raggiunti altrove dagli studi filosofici». Questo giudizio, da una parte, suona troppo duro, perché nella ricostruzione storica del pensiero di determinati autori o correnti, la filosofia italiana non è affatto inferiore ad altre, anche in filosofia della religione. D'altra parte, non è più pienamente attuale, perché nel corso di

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cfr. soprattutto G. VATTIMO, Credere di credere, Garzanti, Milano 1996.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> C.A. VIANO, Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea, cit., p. 68.

questi decenni, come dirò in seguito, anche nella filosofia italiana si è andati nella direzione della specializzazione. Tuttavia, resta vero, come osservava Viano, che da noi la specializzazione professionale non è "titolo sufficiente di legittimità" e questo fa sì che, in ultimo, essa non costituisca il vero criterio per giudicare la grandezza intellettuale. Per contro, quest'ultimo è rappresentato dalla visibilità sui mass-media ovvero dal rilievo pubblico che l'intellettuale riesce ad acquisire.

Le forme di comunicazione in questi ultimi decenni sono aumentate e si sono diversificate a dismisura e tutto questo ha creato una pressione ancora maggiore ad andare in questa direzione. Oggi tutti possono aspirare a giocare un ruolo intellettuale pubblico acquisendo visibilità per mezzo di blog, pagine personali, video caricati su YouTube, corsi online ecc. Questa visibilità, e la relativa convinzione spesso illusoria di contare qualcosa in questo modo, è, in realtà, l'ultimo stadio di quella "eclissi dell'intellettuale" prefigurata già alcuni decenni fa,11 e probabilmente l'ultimo stadio dell'eclissi del filosofo, se è vero, come riteneva Nietzsche, che i filosofi hanno bisogno «di un'unica quiete: quella lontana da ogni 'attualità'». 12 In ogni caso, anche senza voler fare gli apocalittici, in questo contesto diventare un topo da biblioteca e dedicarsi per lunghi anni ad una ricerca specialistica che sarà letta soltanto da pochi specialisti risulta ancora meno gratificante di un tempo. C'è quindi da chiedersi perché si dovrebbe acquisire una specializzazione professionale spiccatamente tecnica, come quella richiesta dalla filosofia analitica, quando essa, di fatto, rappresenta più un impedimento che un mezzo per il successo del proprio lavoro. Anche per i giovani studiosi è più attraente intercettare qualche tema interessante per la discussione pubblica e dedicarsi ad esso con la leggerezza necessaria a quest'ultima, piuttosto che acquisire una specializzazione tecnica, soprattutto se gli sbocchi lavorativi in università sono molto limitati.

Questo aspetto si collega, a sua volta, ad un altro: la pressione a ricercare una visibilità pubblica non spinge soltanto a semplificare quello che si dice, ma, in un contesto pluralistico, com'è quello in cui viviamo, spinge spesso ad adottare uno stile politicamente corretto. Oppure, al contrario, per cercare l'attenzione, spinge ad alzare i toni, sostenere tesi polemiche, seguire la logica dello schieramento ideologico-politico. In entrambi i casi, lo spazio per un'analisi critica dei problemi filosofici e per una discussione oggettiva che mira alla verità sembra estremamente ridotto.

Nella cultura italiana, com'è noto, la divaricazione tra cultura cosid-

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Mi riferisco ovviamente al libro di E. Zolla pubblicato, con questo titolo, nel 1959. Cfr., per un profilo di Zolla e una sintesi della sua critica socio-culturale, L. MORELLI, *Elémire Zolla, Tradizione e critica sociale*, Historica, s. l. 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, Genealogia della morale, Adelphi, Milano 1990<sup>4</sup>, p. 102.

detta laica e cultura cosiddetta cattolica è forte e questo accentua, nella discussione sulla religione, i due atteggiamenti che ho appena richiamato. In un contesto, dove il dibattitto sulla religione è affrontato primariamente in prospettiva ideologico-politica, il politicamente corretto è la soluzione più a portata di mano e indolore. Tuttavia, chi la rifiuta spesso cade nell'estremo opposto, che significa, il più delle volte, squalificare la credenza religiosa come espressione di credulità e oscurantismo oppure, al contrario, ammiccare, in modo pseudo-apologetico, alla "rinascita del religioso" o al bisogno di "spiritualità". Ma queste schermaglie, che a seconda dei casi assumono il volto della stucchevole contrapposizione oppure del melenso dialogo tra "laici" o "non credenti" e "credenti", servono soltanto ad animare i festival o gli incontri pubblici costruiti attorno ad essi, non ad aumentare la consapevolezza dei problemi filosofici della religione. C'è da chiedersi che effetto farebbe trasportare R. Swinburne, A. Plantinga o altri esponenti della filosofia analitica della religione, col rigore delle loro argomentazioni, dentro un simile contesto.

Questo rilievo ci porta ad una quarta causa della marginalità della filosofia analitica della religione in Italia, cioè al rapporto con la teologia e con il posto che quest'ultima occupa o meno nel dibattito pubblico italiano. La filosofia della religione italiana ha avuto per molti anni un marcato tratto confessionale, essendo stati, fra l'altro, alcuni suoi storici esponenti sacerdoti cattolici. Con il passare del tempo questa identità confessionale si è stemperata, ma sarebbe improprio sostenere che è tramontata completamente. Molti di quelli che oggi studiano filosofia della religione in Italia, compreso chi scrive, non concepiscono la filosofia della religione come un'attività del tutto indipendente dalle proprie convinzioni religiose personali. In questo senso, la filosofia della religione, oltre che con le altre scienze della religione, intrattiene un rapporto privilegiato con la teologia, il che significa ancora, in Italia, con la teologia cattolica o cristiana.

Al tempo stesso, quest'ultima ha un oggettivo interesse ad alimentare questo rapporto, se intende davvero, come spesso afferma, rendere ragione della speranza contenuta nel messaggio religioso di cui è portatrice. Questo interesse è attestato, almeno a livello istituzionale, dal fatto che l'insegnamento della filosofia della religione è presente in modo costante nelle facoltà teologiche e nelle università pontificie, come invece non avviene più in quelle filosofiche e nelle università statali o pubbliche. Ma il quadro che a questo proposito emerge dall'ambito della teologia fondamentale, la più vicina alla filosofia della religione, non è incoraggiante: l'aggiornamento teologico prodottosi dopo il Vaticano II ha avuto l'effetto, salvo alcune eccezioni, di abbandonare il metodo scolastico e neo-scolastico e di aprirsi alle più disparate correnti filosofiche e teologi-

che del secondo Novecento. Si è fatto quindi il tentativo di integrare nella prospettiva della teologia cattolica la fenomenologia, l'esistenzialismo, l'ermeneutica, il teocentrismo evangelico, lo strutturalismo, l'hegelismo, il neo-marxismo, il post-modernismo, la filosofia ebraica del Novecento. Oggi, seguendo la moda, ci si orienta al confronto con le neuroscienze, il che profila in modo paradossale una nuova forma di strutturalismo che rappresenta una vera e propria nemesi dell'eccesso di ermeneutica avutasi per anni in teologia.

Questo processo di apertura alle correnti filosofiche più diverse è stato in parte inevitabile, considerata la saturazione neo-tomistica e neo-scolastica della teologia cattolica preconciliare, ma l'esito finale è stato tutt'altro che coerente e chi scrive ha la sensazione, forse riduttiva o sbagliata, che, se esiste un tratto accomunante di questi diversi orientamenti, sia quello del fideismo, seppure declinato in diverse tipologie. Si ha il fideismo basato sulla supposta evidenza fenomenologica del dato rivelato, quello basato sull'intrinseca debolezza (o fragilità) della ragione, quell'altro basato sull'insuperabile pluralità dei discorsi teologici ecc...<sup>13</sup> Con questo non vi vuole negare l'interesse intellettuale di queste posizioni, ma semplicemente rammentare che il fideismo, in ultimo, non argomenta, bensì rimanda all'evidenza delle proprie tesi e invita ad accettarle utilizzando spesso soltanto strumenti retorici.

Il risultato è che per la teologia italiana attuale, al netto di qualche ovvia differenza, mi sembra valga quello che Richard Swinburne scriveva nel 1977 in conclusione della sua introduzione a *The Coherence of Theism*: «È una delle tragedie intellettuali della nostra epoca che mentre la filosofia nei paesi anglofoni ha sviluppato standard elevati di argomentazione e chiarezza nel pensiero, lo stile degli scritti teologici è stata influenzata dalla filosofia continentale dell'esistenzialismo che, a dispetto di altri meriti, si è distinta per uno stile argomentativo molto vago e sciatto. Se gli argomenti hanno un posto in teologia, la teologia su larga scala ha bisogno di argomenti chiari e rigorosi. Questo punto è stato colto molto bene da Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, da Berkeley, Butler e Paley. È tempo per la teologia di ritornare ai suoi standard». 14

Così, mentre la filosofia analitica della religione nei paesi anglofoni ha offerto un collegamento naturale con la teologia mediante la riattualizzazione della teologia razionale e ha sollevato nuovamente la questione della filosofia cristiana, a partire da un ben compreso sentimento di appartenenza confessionale, da noi quella continentale ha spinto la teologia

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Come dicevo, esistono delle eccezioni. Cfr. la ponderosa opera di G. TANZEL-LA-NITTI, *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, 3 voll. Città Nuova, Roma 2015-2018.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Cito dalla seconda edizione, Clarendon, Oxford 1993, p. 7.

fondamentale a fluttuare tra i suoi diversi orientamenti in assenza di un metodo, di un linguaggio, di un obiettivo comune. Se nel contesto analitico, già da alcuni anni, si sono avviati progetti di "teologia analitica" e il pensiero di Tommaso d'Aquino è stato ripreso e valorizzato, al punto da dare vita ad un vero e proprio orientamento di studi (quello del "tomismo analitico"), da noi quest'ultimo è per lo più disdegnato come rappresentante di un orientamento teologico sorpassato, di cui talora si recitano le formule, a mo' di omaggio formale, proprio per ignorare meglio la sostanza. L'unico elemento positivo di questa situazione è forse che, come osservava già alla fine degli anni Settanta A. Kenny nella sua preziosa introduzione al pensiero dell'Aquinate, il disinteresse "fra gli ecclesiastici nei confronti della filosofia tomista può non danneggiare la sua riputazione fra i laici". Mi permetto di aggiungere che forse la può perfino aumentare.

Non stupisce quindi se la teologia italiana non dia un impulso al confronto con la filosofia analitica della religione, anzi alimenti il sospetto nei suoi confronti. Eppure, fra le correnti filosofico-religiose contemporanee, è proprio quest'ultima che ha mostrato il maggior interesse per l'articolazione del nesso tra *fides* e *ratio*, <sup>16</sup> nel rispetto del pluralismo filosofico tipico presente all'interno della teologia cristiana, ed evidenziato un interesse apologetico, inteso con come mera salvaguardia degli interessi di bottega, bensì come contributo di alto livello al confronto intellettuale odierno da parte dell'intelligenza religiosa. Per contro, è stupefacente vedere il discredito in cui l'apologetica è caduta nella teologia catto-

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> A. KENNY, *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1979; tr. it. *Tommaso d'Aquino*, Dall'Oglio, Milano 1980, p. 45.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Per modificare, fino a che punto è difficile dirlo, questa situazione avrebbe giovato, per esempio, che Giovanni Paolo II, nella sua Enciclica Fides et Ratio del 1998, avesse collegato l'esigenza di riattualizzare lo studio della metafisica, che in questo scritto viene sintetizzata dal motto "dal fenomeno al fondamento" (§ 83), proprio alla filosofia analitica contemporanea, dando così illustrazione del fatto che questa esigenza ha già trovato autonoma attuazione nel panorama filosofico attuale e quindi non è un mero auspicio o un'ennesima direttiva che si rifà ad una tradizione più o meno gloriosa del passato. Tuttavia, nell'Enciclica non c'è alcun accenno sostanziale alla filosofia analitica, né tantomeno alla filosofia della religione analitica e alla sua teologia filosofica, segno che l'estensore o gli estensori dello scritto non erano a conoscenza di quest'ultima e probabilmente hanno condiviso il pregiudizio diffuso circa il suo carattere antimetafisico. Questo ovviamente non significa che, su molti punti, non sussistano elementi comuni e obiettive convergenze. Cfr., per esempio, l'interesse verso l'Enciclica dimostrato da A. PLANTINGA, Faith and Reason, in «Books and Culture», 5 (1999), pp. 32-35 o le considerazioni su di essa di F. KERR, Fides et Ratio. Analytic Philosophy, and Metaphysics of Goodness, in «Nova et Vetera», 3 (2005), pp. 615-636.

lica italiana contemporanea, un discredito che si tenta spesso di giustificare col sospetto bonhoefferiano che essa farebbe di Dio un "tappabuchi" e che la verità non ha bisogno di essere difesa, perché si difende da sola.<sup>17</sup> Ma non tutta l'apologetica cade sotto questo sospetto di disonestà intellettuale e chi è pronto a sollevarlo ad ogni piè sospinto, con il pretesto di una presunta auto-evidenza della verità, dovrebbe piuttosto sospettare di sé stesso e interrogarsi se sta facendo bene il proprio mestiere di teologo.<sup>18</sup>

## 3. Uno sguardo al futuro

Le cause che ho appena richiamato agiscono a diversi livelli, ma la situazione in cui ci troviamo oggi consente di considerarle in modo differenziato e di operare alcune distinzioni. In generale, come ha rilevato in un contributo di qualche anno fa F. D'Agostini, 19 la contrapposizione tra analitici e continentali nel panorama filosofico contemporaneo non è oggi più così netta come lo era un tempo. Ovviamente le differenze rimangono, soprattutto se si guarda al rispetto di criteri come quello della chiarezza, dell'accuratezza nella definizione delle premesse, del rigore argomentativo, della formalizzazione degli argomenti, del confronto con la scienza, che sono alcune fra le caratteristiche distintive della filosofia analitica rispetto a quella continentale. Ma il gap non è insuperabile e tentativi di superarlo sono stati fatti in passato e vengono fatti ancora oggi, con minore o maggiore successo. In filosofia della religione, un caso emblematico è appunto quello dell'incontro tra la tradizione tomista o neotomistica e filosofia analitica, che oggi ha luogo in diversi contesti nazionali. Questo incontro costituisce una chance notevole di rilancio per una tradizione di pensiero, come quella cattolica, che, in parte per le proprie colpe, è finita ai margini della discussione contemporanea.<sup>20</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> La critica verso il "Dio tappabuchi" è spesso usata in modo superficiale e quindi fa di ogni erba un fascio. Utili distinzioni sono presenti in E.V.R. KOJONEN, *The God of the Gaps, Natural Theology, and Intelligent Design*, in «Journal of Analytic Theology», 4 (2016), pp. 291-316.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Alla condizione miserevole dell'apologetica in Europa si riferisce W. L. CRAIG nel suo *Advice to European Christian Apologists* (scaricabile dal sito <a href="https://www.reasonablefaith.org">www.reasonablefaith.org</a>), offrendo alcune istruzioni per superarla connesse proprio alla necessità dello studio della filosofia analitica.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Cfr. F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali: un progetto fallito?*, in «Bollettino filosofico», 29 (2014), pp. 73-90.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> J. Haldane, fra gli altri, ha intuito bene questo aspetto. In un saggio del 1998 egli osservava che gli effetti dell'ostilità neoscolastica alla filosofia analitica, dovuta in gran parte ad una precomprensione di quest'ultima come anti-metafisica, è stata negativa per la prima e ne perorava il superamento: «Avowedly Catholic philoso-

Bisogna però dire che questi tentativi devono avere un terreno comune su cui potersi muovere, in assenza della quale essi non riescono e, come abbiamo detto, una parte della filosofia continentale non è in grado di offrirlo. Alcuni anni fa, N. Trakakis ha impostato un confronto tra A. Plantinga e J. D. Caputo, assumendo il primo come rappresentante paradigmatico della filosofia analitica della religione e il secondo di quella continentale.<sup>21</sup> Non stupisce se le conclusioni a cui Trakakis è arrivato siano negative, essendo le differenze di contenuto e impostazione fra questi due autori incolmabili. Ma, per operare il confronto si possono scegliere autori diversi e non è necessario profilare, come Trakakis suggerisce, il superamento di entrambe le tradizioni di pensiero per superare il gap che le divide. Non è nemmeno necessario che queste tradizioni si amputino delle loro caratteristiche proprie per arrivare ad una reale collaborazione; piuttosto sarebbe utile che procedessero in direzione di quella che D'Agostini chiama "un'integrazione selettiva" delle caratteristiche altrui, che migliori la performance complessiva.<sup>22</sup>

Questo obiettivo deve essere valutato sullo sfondo di alcuni cambiamenti dello scenario filosofico contemporaneo intervenuti negli ultimi decenni su cui la stessa D'Agostini ha richiamato l'attenzione. Il primo è la globalizzazione della filosofia che ha fatto diventare la dimensione in-

phers in general, and neo-Thomists among them, are largely isolated from the mainstream. In consequence, their intellectual standards are often lower, and they still not sufficiently learning from nor contributing to main debates pursued in the wider world. This latter failing is particularly ironic since some of the central themes of contemporary analytical philosophy, such as intentionality, normativity, causality and explanation, holism and reductionism, and realism and anti-realism, have also been prominent in Thomistic and neo-scholastic thought from the Middles Ages onwards. Opportunities for productive engagement have been missed too often and for too long» (J. HALDANE, Thomism and the Future of Catholic Philosophy, in Idem, Faithful Reason, Essays Catholic and Philosophical, Routledge, London-New York 2004, pp. 3-14, cit. p. 13). In Italia G. De Anna ha operato un confronto tra il pensiero dell'Aquinate e la filosofia analitica sul versante dell'epistemologia, ma con ricadute molto significative in filosofia morale e in filosofia della politica. Cfr. G. DE ANNA, Realismo metafisico e Rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam, Il Poligrafo, Padova 2001 e Causa, forma, rappresentazione, Una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino, Franco Angeli, Milano 2010. Una prospettiva teistica, nella giustificazione del realismo morale, è sviluppata in G. DE ANNA, Authority and the Metaphysics of Political Communities, Routledge, New York-London 2020, capitolo

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> N. TRAKAKIS, *Meta-Philosophy of Religion*, in «Ars Disputandi», 7 (2007) 1, pp. 179-220.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Un esempio di "integrazione selettiva" può essere ritrovato nella trattazione del problema della teodicea da parte di E. STUMP, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press, Oxford 2010.

ternazionale della ricerca sempre più importante e orienta a pubblicare i propri contributi su riviste internazionali. Ciò ha un indubbio effetto benefico nello sprovincializzare il dibattito filosofico italiano anche in filosofia della religione, e determina un confronto reale e non soltanto immaginario con chi proviene da altre tradizioni filosofiche. Questo comporta anche l'adeguamento minimo a *standard* qualitativi in uso in queste ultime, per quanto, questo possa portare, in certi casi, a orientarsi esclusivamente verso la letteratura internazionale, ignorando quello che di buono vi è nella propria. Vi è insomma il rischio di passare da una visione angusta della filosofia che guarda soltanto a quello che viene fatto in casa propria ad una che guarda soltanto a quello che viene fatto in casa altrui.

Il fenomeno della globalizzazione della filosofia si è poi accompagnato a quello della scientifizzazione della filosofia, cioè all'idea che la filosofia sia più simile ad un discorso scientifico che a un genere letterario. A questo risultato ha contribuito molto il tramonto dell'idea che il compito della filosofia sia quello di elaborare grandi racconti o sistemi oppure, più prosaicamente, di servire quella o quell'altra causa politica o ideologica. In questo senso, esattamente come vogliono i post-modernisti, ma prendendo una direzione che a loro non piace, la filosofia si è fatta più umile. La scientifizzazione, a sua volta, ha spinto verso la specializzazione e quindi verso il superamento di una delle cause che hanno impedito da noi la diffusione della filosofia analitica. La specializzazione è però un'arma a doppio taglio: chi si specializza dentro una determinata tradizione filosofica è generalmente meno disposto a guardare a tradizioni diverse e ad interloquire effettivamente con esse. Non è quindi detto che la scientifizzazione della filosofia e la sua progressiva specializzazione costituiscano un vantaggio nell'ottica del superamento del gap tra analitici e continentali anche in filosofia della religione. In questi fenomeni, a mio giudizio, si deve vedere, piuttosto, un vantaggio soprattutto per la filosofia analitica. Vediamone i motivi.

In primo luogo, la globalizzazione filosofica parla in inglese e questo è già un primo elemento a favore della filosofia analitica; in secondo luogo, uno dei presupposti della scientifizzazione della filosofia è l'adozione di un metodo argomentativo comune, e questo favorisce la filosofia analitica la quale, pur non essendo un monolite, muove da alcuni assunti metodologici condivisi. In ambito continentale il quadro è molto diversificato, ai limiti del babelico, e accade spesso che l'assenza di metodo sia scambiata per il metodo stesso, così come che la diversità dei linguaggi sia considerata come un dato insuperabile. Se poi si considera che globalizzazione, o internazionalizzazione, scientifizzazione e specializzazione sono obiettivi che la ricerca accademica persegue in modo sempre più esplicito, tutto lascia presagire che, se la filosofia avrà un futuro in acca-

demia, sarà più nello stile analitico che in quello continentale. Non che quest'ultimo sparirà del tutto, ma finirà per essere progressivamente marginalizzato e rimarrà prevalentemente come fattore di intrattenimento pubblico, come oggi accade già nei festival di filosofia o in eventi simili.

In filosofia della religione ci sono poi fattori specifici che motivano ad una spinta in direzione dell'approccio analitico. Nel suo mainstream, la filosofia analitica della religione è di ispirazione teistica, sostiene cioè la concezione di Dio propria dei grandi monoteismi, che sono fra le religioni più diffuse a livello mondiale. Questo, nell'ottica della globalizzazione, è un vantaggio notevole, perché tanto i cristiani appartenenti a diverse denominazioni, quanto gli ebrei e gli islamici possono usarla indifferentemente per sostenere la loro visione del mondo. E in effetti essa è penetrata e si sta diffondendo nei contesti più diversi a livello globale, tanto da rappresentare una sorta di koiné che collega studiosi di provenienza assai diversa, immettendoli dentro un quadro comune di discussione. Questo non vuole dire che essa serva soltanto per finalità apologetiche, ma che, anche chi adotta un punto di vista diverso da quello teistico (che sia panteistico, panenteistico, ateistico o agnostico), deve confrontarsi con gli argomenti teistici ed entrare in questa discussione comune. Naturalmente c'è chi avverte un limite in questo preminente carattere teistico della filosofia analitica della religione, e intende aprirsi ad una filosofia della religione globale, ma gli strumenti con cui lo fa rimangono quelli analitici.23

Lo stile argomentativo della filosofia analitica della religione è poi in grado di ridimensionare l'impressione di arbitrarietà che il discorso sulla religione genera in un contesto culturale come quello europeo che oramai è divenuto ignorante in materia religiosa. L'idea che la religione sia soltanto una questione privata, che discutere il problema della verità delle religioni sia inutile, tanto le religioni sono tutte uguali, o ancora che la religione faccia tutt'uno con la "spiritualità", sono soltanto alcune fra le amenità che si sentono ripetere spesso nei nostri ambienti, anche in quelli cosiddetti colti, e che appunto testimoniano questa ignoranza. Per superarla occorre che la religione divenga nuovamente materia di un discorso oggettivo, e che in questo modo si evidenzino i problemi effettivi, abbandonando le vaghezze e le oscurità a buon mercato e concentrandosi sulle aporie reali, che pure non mancano. La filosofia analitica ha dimostrato di essere in grado di operare questo passaggio e questo può con-

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Penso qui, in particolare, a J. RUNZO, il cui libro, *Global Philosophy of Religion. A Short Introduction*, Oneworld, Oxford 2001, ha avviato questo orientamento, e più recentemente a Y. NAGASAWA, *Global Philosophy of Religion and Its Challenges*, in P. DRAPER – J. L. SCHELLENBERG (eds.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017.

sentire di dare un contributo intellettualmente onesto anche alla discussione pubblica sulla religione. Lo sforzo in questa direzione appare quanto mai urgente, perché i problemi della pluralità culturale e religiosa alla lunga non si risolveranno semplicemente livellando le culture e le religioni, e affidandosi alla retorica dei diritti umani, ma avendo il coraggio di operare distinzioni di valore basate su differenze culturali e religiose reali. Già ora, senza questo serio sforzo di comprensione intellettuale, nemmeno fenomeni macroscopici come quelli del fondamentalismo religioso possono essere compresi in modo corretto.

La filosofia della religione analitica può poi aiutare nel risolvere un problema che è particolarmente grave nella realtà italiana: buona parte delle difficoltà che la filosofia della religione esperisce in questo contesto è legata al fatto, richiamato in precedenza, che il discorso sulla religione si presenta gravato confessionalmente e genera per reazione una presa di distanza. Ma il fatto che una tradizione religiosa sia prevalente in un determinato contesto, non significa che il discorso sulla religione si riduca alla forma che assume in esso. Se è vero che la tendenza sociologica prevalente in Europa è quella del "credere senza appartenere", la non affiliazione religiosa potrebbe essere una condizione per recuperare un interesse reale per le questioni religiose, soffocato da stereotipi e convenzioni confessionali di varia natura, e non soltanto un segno della sua crisi. Ma questo interesse va alimentato intellettualmente, non lasciato soltanto alla sfera emozionale, e a farlo non possono essere soltanto i teologi, che in parte sono responsabili del problema, o gli scienziati della religione, che hanno una prospettiva limitata rispetto alla filosofia della religione.

Infine, la filosofia analitica della religione può ugualmente servire bene gli interessi di parte, seppure nella convinzione che siano interessi comuni. Ho già accennato alla ripresa di interesse nei confronti della filosofia cristiana presente in alcuni esponenti della filosofia analitica della religione. Il testo di riferimento principale è ovviamente l'*Advice to Christian Philosophers* di A. Plantinga del 1983, di cui è disponibile al pubblico italiano la traduzione.<sup>24</sup> Questo testo può essere interpretato come una chiamata alle armi per gli intellettuali cristiani che vivono nel mondo per lo più post-cristiano dell'accademia,<sup>25</sup> ed indubbiamente è anche questo,

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> A. PLANTINGA, *Advice to Christian Philosophers*, in «Faith and Philosophy», 1 (1984), pp. 253-271; tr. it, *Appello ai filosofi cristiani*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 103 (2011), pp. 88-110. Il testo è stato tradotto e utilmente introdotto da R. Di Ceglie.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Spunti vari di riflessione a questo riguardo sono presenti in J.A. SIMMONS (ed.), *Christian Philosophy. Conceptions, Continuations, and Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2019. Alcuni autori di questo testo evidenziano che oggi c'è il rischio di un certo trionfalismo da parte dei filosofi cristiani nel contesto nord-americano,

ma chi lo ha letto avrà notato che la preoccupazione di Plantinga concerne aspetti fondamentali dell'essere umano, come la libertà e la responsabilità morale, che oggi sono messi in discussione dal naturalismo filosofico. L'alternativa fra teismo e naturalismo che Plantinga profila, non è quindi soltanto un interessante tema di discussione in filosofia della religione o un motivo apologetico, ma tocca una delle questioni centrali riguardanti la condizione umana nell'epoca della tecno-scienza. <sup>26</sup> Il rasoio di Ockham che il naturalismo brandisce ha il vantaggio di semplificare molti problemi filosofici, ma alla fine impoverisce ciò che veramente conta per la vita umana. Si tratta di un punto importante che va nella direzione che ho prima richiamato: il discorso sulla religione presenta un rilievo oggettivo che sta in connessione con tutti gli altri e pensare che sia qualcosa di accessorio denota ignoranza.

L'attenzione verso la filosofia cristiana della filosofia analitica della religione può infine servire a dissipare un equivoco metodologico duro a morire nel nostro ambiente: quello per cui la filosofia della religione sarebbe un'impresa puramente razionale, mentre la filosofia religiosa, una specialità di cui l'Italia ha abbondato nel corso del pensiero novecentesco, sarebbe un'impropria contaminazione fra razionalità e fede religiosa. La filosofia analitica della religione contemporanea ha dimostrato che si può analizzare razionalmente le credenze di una determinata religione, e magari farlo nell'interesse di quella religione, senza violare le norme di un confronto argomentativo. Se la filosofia religiosa italiana non ha contribuito a mantenere viva questa istanza è perché non era convincente nel modo in cui lo faceva, non perché il problema a cui intendeva rispondere non fosse reale.

mentre altri, come G. Oppy, contestano direttamente questa lettura trionfalistica. Che si tratti di un rischio paventato o reale, è certo che il contesto europeo e italiano è ancora ben lungi dal correrlo. Per una riconsiderazione del problema della filosofia cristiana che integra la prospettiva analitica con quella continentale cfr. Ch. TAPP, Christliche Philosophie – ein hölzernes Eisen?, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 139 (2017) 1, pp. 1-23.

<sup>26</sup> Un autore lontano dalla tradizione analitica come J. Seifert, concorda su questo punto con Plantinga quando lega il tema della filosofia cristiana a quello della libertà. Cfr. J. SEIFERT, *Filosofia cristiana e libertà*, Morcelliana, Brescia 2013. In questo testo, pur mancando un riferimento esplicito a Plantinga, la cui proposta sarebbe definita probabilmente da Seifert come fideistica, si riscontra una convergenza con il primo nell'affermare, da una parte, il carattere particolaristico dell'appello a una filosofia cristiana e, dall'altra, quello universalistico che lega l'esercizio di quest'ultima al riconoscimento di valori universalmente umani.

#### 4. Conclusione

Con le considerazioni appena svolte non voglio dire che una maggiore diffusione della filosofia analitica in genere, e della filosofia analitica della religione in particolare, profili un futuro meraviglioso. La filosofia analitica ha i suoi difetti, come quella continentale: il linguaggio formale e la tendenza a moltiplicare senza fine le distinzioni concettuali sono, talora, più un impedimento alla chiarezza che un suo veicolo; gli esperimenti mentali, alcuni dei quali decisamente strampalati, e l'uso estensivo della logica modale o della semantica dei mondi possibili non sono così persuasivi o decisivi come i loro sostenitori credono; la condivisione di un metodo e di un orientamento comune favorisce la costituzione di una scuola filosofica, ma alla lunga può anche generare lo scolasticismo deteriore che si compiace delle proprie formule ed esclude a priori dalla conversazione chi non ne fa uso. Ĝià nel passaggio generazionale dai primi esponenti della filosofia analitica della religione ai loro allievi si può notare qualche segnale in questo senso. Forse il rischio maggiore è che la scientifizzazione della filosofia in questo ambito produca un eccesso di confidenza nella tecnica, che è un tratto caratteristico della nostra epoca. A. Borgmann, un filosofo contemporaneo della tecnologia, ha osservato che la filosofia anglo-americana è entrata in una competizione con la visione tecnologica del mondo, rischiando di riprodurne i tratti.<sup>27</sup> L'idea che per ogni problema esista una soluzione tecnica può portare a costruire sofisticati macchinari argomentativi che però, alla fine, hanno un effetto opacizzante nei confronti degli stessi problemi che si intende risolvere.

È bene tener conto di questo *caveat*, ma resta il fatto che nel contesto italiano una maggiore circolazione del metodo analitico in filosofia della religione avrebbe un effetto benefico per le ragioni che ho richiamato in precedenza e che si riassumono, in ultimo, nell'obiettivo di svolgere adeguatamente il compito della filosofia della religione.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cfr. A. BORGMANN, *Power Failure. Christianity in the Culture of Technology*, Brazos Press, Grand Rapids MI 2003, p. 17.

#### MARCO DAMONTE

# SULL'UTILITÀ E IL DANNO DI UNA BIBLIOGRAFIA PER LA FILOSOFIA ANALITICA DELLA RELIGIONE IN ITALIA

#### Sommario

Negli ultimi anni un numero crescente di studiosi italiani ha mostrato una certa sensibilità nei confronti della filosofia analitica della religione. Tale interesse si è concretizzato in traduzioni, monografie e articoli ora on-line raccolti in bibliografia disponibile www.aifr.it/aifr/bibliografia.htmb, curata dal sottoscritto e da Martina Dolenz. In questo contributo presenterò i criteri adottati nella stesura di questa bibliografia e le difficoltà incontrate nel definirne con esattezza l'oggetto. Dopo una prima valutazione dei risultati raggiunti grazie alla doppia bibliografia, una ordinata alfabeticamente per autore, l'altra ordinata cronologicamente, mi soffermerò sul determinante contributo offerto da Mario Micheletti. Egli non solo ha promosso in Italia la conoscenza della filosofia analitica della religione, ma l'ha arricchita con elementi propri della tradizione italiana, quali l'attenzione storica, la sensibilità antropologica e una visione integrale. Grazie a questo autore ritengo possibile parlare di una via italiana alla filosofia analitica della religione che, nella conclusione, auspico possa essere ulteriormente percorsa ed approfondita.

Parole chiave: Filosofia italiana, filosofia della religione, teologia naturale, filosofia analitica, storia della filosofia, Mario Micheletti.

#### Abstract

A growing number of Italian scholars has shown a real interest in the analytic philosophy of religion during the last decades. This attention has been realized thanks to an editorial effort made of translations, monographs and papers just collected in a bibliography edited by me and Mar-

tina Dolenz, available at the URL awww.aifr.it/aifr/bibliografia.html. In this article I expound the criteria adopted to draft this bibliography and the difficulties we have met defining its object exactly. After a first evaluation of the results achieved thanks to a double bibliography, the first ordered alphabetically by authors and the second ordered chronologically, I turn my attention to the decisive contribution offered by Mario Micheletti. I will show he has not only promoted the studies of analytic philosophy of religion in Italy, but he has been able to connect it with elements which characterize the Italian philosophical tradition, i.e. the historical sensibility, the anthropological point of view and an integral approach. Thanks to Micheletti, I consider it's possible to actually speak about an Italian way of approaching analytic philosophy of religion. In the conclusion, I express the hope this way may be enriched more and more in the near future.

Keywords: Italian Philosophy, Philosophy of Religion, Natural Theology, Analytic Philosophy, History of Philosophy, Mario Micheletti.

## 1. Filosofia della religione, filosofia analitica e filosofia in Italia: osservazioni preliminari

Una certa ubris ha accompagnato l'idea iniziale di stilare una bibliografia riguardante la filosofia analitica della religione in Italia. La prima regola affinché una bibliografia sia auspicabile è la precisione con cui si riesce a determinarne l'oggetto. Ma proprio qui sorgono una serie di interrogativi: la filosofia della religione può essere definita in maniera univoca? La filosofia analitica continua oggi ad essere così monolitica come ai suoi esordi? Una filosofia italiana esiste? Le risposte non sono così chiare, probabilmente addirittura negative o, se non altro, altamente dubbie. La filosofia della religione contemporanea si presenta come una delle tante filosofie del genitivo, il cui statuto dipende dal filone filosofico a cui fa riferimento. Se non altro si possono individuare almeno un approccio analitico e uno continentale ad essa. La filosofia analitica, la cui ricezione in Italia meriterebbe uno studio approfondito e specifico, ha una identità dai contorni sempre più sfumati, tanto che si è reso necessario definirla attraverso condizioni necessarie e sufficienti sulle quali non sempre vi è accordo. Il lemma filosofia italiana, anche solo introdotto come categoria storiografica, è oggetto di un dibattito vivace, lungi dall'essere concluso. Infine, una storia della filosofia della religione in Italia, a quanto ne so,

non è ancora stata scritta, così come una compiuta storia della filosofia analitica della religione. A queste condizioni quale utilità può avere impegnarsi nell'elencare i testi riconducibili a una filosofia analitica della religione in Italia?1

Pur consapevole di queste riserve, ritengo che esse non precludano la possibilità di individuare i testi che, in qualche modo pertinenti alla filosofia italiana, riguardano la filosofia della religione così come viene declinata in ambito analitico. È però indispensabile offrire una qualche risposta agli interrogativi appena posti, se non altro per dichiarare in modo esplicito gli ambiti in cui ci si intende muovere. Per quanto riguarda lo statuto della filosofia della religione, esso è ben lontano dall'apparire univoco, ma anche semplicemente neutrale nei confronti dell'approccio analitico. Italo Mancini, ad esempio, identifica ben sei modi di accostarsi alla filosofia della religione: la modalità ermeneutica, quella illuministicoliberale, quella idealistico-strutturalistica, quella decostruttiva, quella esperienziale e quella kerigmatica.<sup>2</sup> Benché questa carrellata abbia radici storiche, essa non sembra essere in grado di accogliere la modalità propria della filosofia analitica, in quanto presuppone sempre, pur nelle sue disparate articolazioni, quell'aporia costituiva evidenziata da Giovanni Ferretti:

se la filosofia della religione vuole essere veramente filosofia, cioè sapere razionale assoluto, essa è tentata di presentarsi con la pretesa di fondare razionalmente la validità delle affermazioni e degli atteggiamenti religiosi, col risultato però di restringere la religione entro l'ambito della pura ragione, riducendola a un sistema filosofico ed eliminandola in quanto tale. D'altra parte, se la filosofia della religione vuol tenere ferma la sfera religiosa nella sua specifica natura, essa è tentata di riguardarla come un settore della vita umana che la ragione non può né giustificare né illuminare, finendo in una forma di irrazionalismo religioso o fideismo, che la rende, come tale, impossibile.<sup>3</sup>

L'ottica all'interno della quale la vera filosofia sia un sapere razionale assoluto, mi pare essere lo snodo che distingue la filosofia continentale della religione – e i suoi vari esiti nelle diverse fedi filosofiche o filosofie religiose - da quella analitica. Ritengo tale distinzione in parte fittizia, ma comunque ancora utile e significativa. Una esauriente definizione di filo-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Non a caso Andrea Aguti nel suo pregevole contributo a questo stesso numero del NGFR, alla luce di alcuni ostacoli storici e teoretici, arriva a chiedersi se la filosofia analitica della religione in Italia non sia un'utopia.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. I. MANCINI, Filosofia della religione, Marietti 1820, Genova 1991 (III), pp.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> G. FERRETTI, s.v. Filosofia della religione, in Dizionario teologico interdisciplinare, vol. I, Marietti, Torino 1977, p. 152.

sofia della religione dal punto di vista non-analitico è offerta da Marco Ravera:

con la denominazione di "filosofia della religione" si intende infatti, in generale, l'autonomo accostarsi del pensiero filosofico al fatto religioso concepito nella sua integralità e lo sforzo, operato dalla riflessione, di coglierne e penetrarne l'essenza e i caratteri; e lo stesso parlare di "fatto religioso" nella sua generalità sottende una radicale apertura, non solo interconfessionale ma genuinamente interreligiosa, a ogni manifestazione del sacro e a ogni contenuto di fede e di espressione del divino. Non si tratta pertanto, nemmeno nella denominazione usuale, di una particolare religione ma della religione come fenomeno universalmente umano, del suo darsi ed emergere quale comun denominatore delle sue più diverse e lontane apparizioni.<sup>4</sup>

Nella prima breve monografia sulla filosofia della religione scritta appositamente per il pubblico italiano da un filosofo analitico, Christopher Hughes afferma invece:

la filosofia della religione nasce da un certo tipo di riflessione sulla religione. Il filosofo della religione ha quale *materia prima* delle sue riflessioni, concetti religiosi come «Dio», «onnipotenza», «peccato», e affermazioni religiose come «Dio esiste», «Dio non esiste», «Dio è uno e trino». Il suo primo compito è quello di giungere a una comprensione approfondita di tali concetti [...]. Il filosofo della religione inoltre cerca una migliore comprensione del significato delle affermazioni nelle quali compaiono i concetti religiosi. Come vedremo, questo comporterà spesso la ricerca della migliore comprensione di concetti non propriamente religiosi. Ad esempio, per intendere cosa significa affermare che Dio non è la causa del male, bisogna intendere il concetto di causa e il concetto di male. Il filosofo della religione dovrà occuparsi delle proprietà logiche, oltre che del significato, delle affermazioni religiose [...]. Nella misura in cui la filosofia della religione consiste nel tentativo di capire meglio la natura di concetti religiosi, il significato e le proprietà logiche di affermazioni religiose, essa è «analisi concettuale» o «analisi logica».<sup>5</sup>

Questa definizione caratterizza la filosofia analitica della religione con una marcata identità a cui non vorrei si rinunciasse con leggerezza. Essa, infatti, presenta delle istanze importanti e suggerisce una prospettiva di riflessione attuale e non eludibile in un'epoca di marcato pluralismo religioso, di crisi del progetto di secolarizzazione, di ricerca di senso, di rinascita dei fondamentalismi e di indifferenza religiosa. La distinzione tra filosofia non-analitica e filosofia analitica della religione non va certamente assolutizzata, tanto meno si tratta di utilizzarla quale occasione di

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> M. RAVERA, Introduzione alla filosofia della religione, UTET, Torino 1995, p. 29.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> C. HUGHES, Filosofia della religione. La prospettiva analitica, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 3-5.

separazione o di giudizio di valore: ignorarla potrebbe però comportare perdere una importante occasione di confronto dialettico.<sup>6</sup> Ecco perché ritengo opportuno definire la filosofia della religione a partire da due manuali che hanno il pregio di attribuire un ruolo sia all'approccio analitico, sia a quello continentale. Si tratta di opere recenti, pubblicate nell'ultimo decennio, a riprova di come una convergenza tra due prospettive diverse di approcciare la filosofia della religione sia non solo possibile, ma auspicabile e fecondo. L'autore della prima è Adriano Fabris, per il quale la filosofia della religione è la ricerca, condotta attraverso l'uso di concetti e di argomentazioni filosofiche, sulle questioni che interessano i mondi religiosi.7 Più nel dettaglio:

la presenza di un'interpretazione positiva, costruttiva dello scetticismo fra analitici e continentali consente non solo di mettere in luce i limiti di un approccio unilateralmente oggettivante alle tematiche religiose, ma anche - sia pure scontando qualche ingenuità, su cui non posso soffermarmi - di recuperare nuovo spazio per la fede. Resta però ancora aperta la questione di fondo, a partire dalla quale sta o cade il progetto di una filosofia delle religioni degna di questo nome. Si tratta del problema di come effettivamente realizzare, all'interno di una prospettiva filosofica, il corretto equilibrio fra ciò che delle religioni viene pensato e giustificato dalla filosofia, e ciò che viene invece propriamente vissuto e condiviso nell'esperienza religiosa. Si tratta, in altre parole, di evitare sia un razionalismo riduzionistico, sia un fideismo chiuso in sé stesso: ambedue espressioni, a ben vedere, di una mentalità fondamentalistica e incapaci di confrontarsi con un'indifferenza sempre più diffusa. Si tratta, insomma, di far dialogare davvero atteggiamento filosofico e mondi religiosi, sulla base della loro comune vocazione.8

L'anno successivo, con accenti diversi, Andrea Aguti introduce il suo lavoro proprio alla luce della tensione, connotata positivamente, tra approccio continentale e approccio analitico:

la filosofia della religione continentale può vantare una lunga tradizione che è assai significativa, ma allo stato attuale deve anche scontare una notevole frammentazione che è in gran parte dovuta proprio al prolungato e per molti versi estenuante confronto che essa ha svolto e continua a svolgere con la sensibilità moderna e post-moderna nei riguardi della religione, anche con quella più riottosa a svolgere le proprie tesi in modo argomentativo. Per contro, la filosofia

8 FABRIS, Filosofia delle religioni, cit., p. 117. Questa posizione risulta tanto più originale, quanto più la si metta a confronto con quella presentata una quindicina di anni prima dallo stesso autore in Introduzione alla filosofia della religione, Laterza, Roma-Bari 1996.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> A questo proposito rimando al condivisibile contributo di Damiano Bondi in questo stesso numero del NGFR.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A. FABRIS, Filosofia delle religioni, Carocci, Roma 2012.

analitica della religione possiede una tradizione decisamente meno lunga e articolata, ma oramai da più di un trentennio mostra una vitalità di gran lunga superiore a quella continentale, che è attestata dal numero notevole e sempre crescente di pubblicazioni in questo ambito, ma soprattutto da due elementi: una discussione aperta in cui le varie posizioni si confrontano realmente mediante argomenti, invece di contrapporsi in base a parole d'ordine di varia natura o all'appartenenza a scuole filosofiche, e una sana ingenuità nel mettere a tema questioni centrali della filosofia della religione che a molti sembrano superate o politicamente scorrette. È il caso delle questioni che toccano l'esistenza e la natura di Dio o la teodicea o ancora la pretesa di verità delle religioni.

In questo passo, Aguti lascia trasparire ciò che espliciterà, senza tema di apparire provocatorio, in un articolo del 2018, cioè l'esistenza di uno stretto legame tra la filosofia analitica della religione e la possibilità di annoverare le questioni proprie della teologia naturale e/o razionale all'interno del *proprium* della filosofia della religione, re-determinandone, almeno in parte, lo statuto.<sup>10</sup>

La vicinanza tra filosofia analitica e teologia razionale, da un lato, non dovrebbe sorprendere, considerato che l'ideale di logicità a cui si ispira la prima, intercetta quelle istanze di ragionevolezza a cui intende rispondere la seconda; dall'altro lato, però, potrebbe lasciare interdetti, se si insiste sul carattere fortemente anti-metafisico che ha caratterizzato gli esordi della filosofia analitica. Per sciogliere questo nodo si tratta di stabilire i criteri in base ai quali la filosofia analitica si (auto)definisce oggi. In anni recenti si parla di una filosofia analitica in forte espansione in Europa e di una filosofia post-analitica in quei paesi di lingua inglese dove i filosofi hanno avuto tutti una formazione analitica, dalla quale però prendono in qualche modo le distanze.<sup>11</sup> Lo stile che ha connotato la filosofia analitica sembra essere l'unico punto di forza condiviso. Oltre a distinguersi per chiarezza, rigore e onestà intellettuale, le virtù analitiche puntano a un forte rigore argomentativo che evita il ricorso a un linguaggio ambiguo ed è condiviso nelle varie comunità di ricerca. Da un punto di vista più concettuale però va rilevata una crescente critica, se non vera e propria avversione, per lo spirito della modernità, inteso come ottimismo razionalista e come concezione scientifica della filosofia.<sup>12</sup> Valutati gli esordi e la storia della filosofia analitica, le aree geografiche in cui è sorta e le di-

-

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> A. AGUTI, Filosofia della religione. Storia, temi, problemi, La Scuola, Brescia 2013, p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Cfr. A. AGUTI, Filosofia della religione e teologia naturale, «Paradigmi», 36 (2018), pp. 285-298.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Cfr. P. RAATIKAINEN, What Was Analytic Philosophy?, «Journal forthe History of Analytical Philosophy», 2 (2013), pp. 10-43.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cfr. M.P. DE LABORDA, *La filosofia analitica oggi*, «Acta Philosophica», 12 (2003), pp.137-152.

rezioni in cui si è sviluppata, il cambio di atteggiamento nei confronti della storia delle idee, il metodo e lo stile adottati, i temi da essa privilegiati, il ruolo pensato per l'intellettuale che fa riferimento ad essa, Hans-Johann Glock esprime una serie di riserve nel continuare a utilizzare la dizione di filosofia analitica, considerandola un'etichetta troppo contestata e sfuggente, a meno di non utilizzarla come un concetto storiografico e con la flessibilità analogica tipica di una nozione capace di rivelare delle somiglianze di famiglia. Nella conclusione del suo studio egli afferma che il termine filosofia analitica può essere meglio compreso nella sua contrapposizione ad altre modalità di approcciare la filosofia, nella consapevolezza però che il superamento della distinzione tra analitici e continentali oggi è in crisi non perché si sia arrivati a una sintesi tra questi due filoni, ma perché, da un lato, esistono linee di frattura più marcate all'interno di ciascuno di essi, a cominciare da quella tra riduzionisti e anti-riduzionisti, e, dall'altro, non esprime più un implicito giudizio di valore, se non di superiorità, di un filone rispetto all'altro.<sup>13</sup> Pur condividendo queste riserve, non ritengo che esse precludano la possibilità di stilare una bibliografia della filosofia analitica della religione perché, soprattutto nell'ambito dell'indagine sul religioso, come abbiamo visto, la corrente analitica ha delle caratteristiche piuttosto marcate, tra cui spicca l'ambizione a proporre un discorso veritativo che presti attenzione alle credenze religiose, al linguaggio religioso, agli aspetti proposizionali della fede, ai temi della teologia naturale, a quelli della filosofia della teologia. Non ritengo neppure che, almeno ad oggi, le riserve di Glock rendano superflua una bibliografia, considerato che in Italia le istanze della filosofia analitica della religione sono ancora ai margini del dibattito. Nello stabilire i requisiti che rendono analitico uno scritto sulla filosofia della religione è possibile riferirsi alla definizione di Franca D'Agostini:

esistono essenzialmente quattro criteri per definire la filosofia analitica [...]: a) storico, ossia facendo riferimento ad autori e scuole; b) filosofico, in base ad assunzioni fondamentali o premesse metodologiche, epistemologiche, ontologiche considerate caratterizzanti; c) stilistico, in base allo stile di scrittura e di discorso, o alle modalità di costruzione e sviluppo degli argomenti; d) metafilosofico, in base alla concezione della filosofia, dei suoi compiti e della sua collocazione nel quadro dei saperi. Come si vedrà, nel caso della filosofia analitica nessuno dei quattro sembra essere davvero discriminante, anche se il terzo, il criterio in base allo «stile», è stato a certe condizioni decisivo per chiarire la differenza della filosofia analitica contemporanea rispetto ad altre pratiche filosofiche. Si può forse ragionevolmente sostenere che per identificare un filosofo analitico con sicurezza sia

<sup>13</sup> Cfr. H.G. GLOCK, What is Analytic Philosophy?, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 231-261.

necessario attivare almeno *due* dei criteri elencati, e uno di questi dovrebbe essere il terzo (¿) che dunque indicherebbe i requisiti necessari, benché non sufficienti. <sup>14</sup>

Ispirandomi a questi criteri e rinunciando alla clausola finale della condizione necessaria, ma non sufficiente, ho considerato *analitico* un testo di filosofia della religione se risponde a uno di questi criteri *a*) se è stato scritto da un filosofo comunemente ritenuto analitico (compresi, ad es., Wittgenstein e Putnam) o che si presenta intenzionalmente come tale (es. John Schellenberg) o che si rifà agli esponenti di tale filone; *b*) se assume le premesse metodologiche, epistemologiche o ontologiche considerate caratterizzanti, quali il rilievo agli aspetti scientifici e l'attenzione al linguaggio; *c*) se utilizza uno stile condiviso dagli analitici o, almeno, accettabile per i loro standard; *d*) se considera la filosofia della religione una riflessione filosofica sulla religione, astenendosi dalla pretesa di presentarsi come una *fede filosofica*. Tra questi criteri, il più dirimente si è rivelato essere il primo.

Infine, il punto forse più delicato. L'esistenza di una filosofia italiana sembra attestata dall'esistenza di una collana ad essa dedicata presso l'editore Franco Angeli di Milano e diretta da Piero Di Giovanni e Caterina Genna, ma anche dalle continue discussioni, talvolta piuttosto critiche, che ne riguardano la storia, i protagonisti e i contenuti. Concesso dunque che esista un approccio italiano alla filosofia, feresta da determinare se esso riguardi anche lo specifico della filosofia della religione e, se sì, in quale modo. Limitandomi ad alcuni cenni essenziali e partendo dal secondo dopoguerra, ritengo interessanti alcune suggestioni di Angelo Campodonico. Riflettendo sulla sua biografia intellettuale e sui rapporti intrattenuti con altri studiosi, egli afferma che negli anni Cinquanta gli studi su Hegel e sull'idealismo in genere, sotto il profilo della filosofia della religione, furono condotti prevalentemente da cattolici ed ex cattolici per fare i conti criticamente con la propria adesione alla religione cristiana, eventualmente rein-

\_

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> F. D'AGOSTINO, *Che cosa è la filosofia analitica?*, in F. D'AGOSTINI – N. VASSALLO (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 3-4.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Tra le pubblicazioni più recenti mi limito a rimandare a G. POLIZZI (a cura di), La filosofia italiana del Novecento, ETS, Pisa 2019 e al numero monografico di Lo Sguardo. Rivista di Filosofia, curato da FEDERICA BUONGIORNO e ANTONIO LUCCI nel 2014 che ha come titolo proprio La differenza italiana. Filosofi(e) nell'Italia di oggi.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Sempre pertinenti le osservazioni di C.A. VIANO, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, in La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del Convegno di Anacapri, giugno 1981, Guida, Napoli 1982, pp. 9-56 e le riserve di N. Bobbio a conclusione dello stesso volume a pp. 301-311.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Faccio mia la scansione temporale adottata e, da allora in poi, sostanzialmente accettata, in V. VERRA (a cura di), *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976.

terpretandola.<sup>18</sup> Di conseguenza, non senza ragione, si potrebbe identificare la filosofia della religione con le vicende interne alla filosofia cattolica e al pensiero cristiano. 19 Resta comunque assodato che la filosofia della religione in Italia sia dipesa dalla matrice idealista e, più propriamente, da quella crociano-gentiliana.<sup>20</sup> Ciò, inoltre, spiega come in questo ambito il ritardo che ha caratterizzato la filosofia italiana sia stato più marcato che in altri ed abbia avuto gli esiti più disparati. Già Augusto Del Noce aveva notato come il tentativo di sprovincializzazione avesse avuto un esito paradossale: nella misura in cui, importando, da una parte, il marxismo e il positivismo, si ebbe come conseguenza l'esclusione del problema religioso, e, dall'altra, un certo esistenzialismo diede lo spunto allo sviluppo del personalismo spiritualista<sup>21</sup> sul quale furono innestate le riflessioni di autori soprattutto francesi quali Ricoeur e Levinas.<sup>22</sup> Questo punto è rilevante, tenendo conto dell'affermazione di Maria Adelaide Raschini secondo cui il modo di concepire la filosofia della religione fu alla base delle divisioni degli spiritualisti cristiani italiani.<sup>23</sup> Nel frattempo, le aspettative nei confronti della filosofia analitica erano state sostanzialmente disattese perché nell'ambiente italiano la rivoluzione promessa altrove da questo filone tardava a realizzarsi: al più essa riguardò la filosofia del diritto, grazie a Norberto Bobbio, ma non certo la filosofia della religione<sup>24</sup>. In questo settore, il processo di sprovincializzazione, che d'altronde adotta una strategia eclettica – meglio di libera componibilità<sup>25</sup> non del tutto ignota alla migliore tradizione italiana<sup>26</sup> – fu debitore, da un lato, alla sensibilità di Dario Antiseri, interessato a far conoscere l'approccio dei circolisti e delle filosofie linguistiche al cristianesimo e al fenomeno religioso in senso

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, Etica del filosofare. Frammenti ironici, il Melangolo, Genova 2020, pp. 58-59.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Cfr. M. FERRARI, Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio, il Mulino, Bologna 2016, pp. 182-195. Su questa linea, tra gli altri, rimando a A. AGAZZI (a cura di), Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento, Milella, Lecce 1980 e T. VALENTINI, Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento, presentazione di A. RIGOBELLO, Drengo, Roma 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Un testo, per così dire, archetipo è perciò quello di G. GENTILE, Discorsi di religione, a cura di P. BETTINESCHI e postfazione di C. VIGNA, Orthotes, Napoli 2015.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cfr. A. DEL NOCE, Ripensare per l'alternativa, in J. JACOBELLI, (a cura di), Dove va la filosofia italiana?, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 61-64.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Cfr. A. RIGOBELLO, «Già, non ancora», in JACOBELLI, Dove va la filosofia italiana?, cit., p. 162.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Cfr. M.A. RASCHINI, La dialettica dell'integralità, Marsilio, Venezia 2000, pp. 122

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Cfr. FERRARI, Mezzo secolo di filosofia italiana, cit., pp. 172-174.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> C.A. VIANO, Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea, Einaudi, Torino 1985, p. 67.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Cfr. VIANO, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, cit., pp. 22-23.

lato,<sup>27</sup> e, dall'altro, all'attenzione prestata da Marco Maria Olivetti agli sviluppi del problema religioso negli Stati Uniti.<sup>28</sup> Il progetto *neoilluminista* che ruotava intorno a Bobbio e al Centro Studi Metodologici<sup>29</sup> non ebbe gli esiti sperati, anzi approdò a nutrire eccessive riserve nei confronti della razionalità;<sup>30</sup> esso ebbe piuttosto successo in ambito storiografico, dove si rivelò capace di lasciare una impronta nei decenni successivi e in tutti i settori della filosofia:

si affermava così un genere storiografico fondato sull'indagine scrupolosa dei *testi* e dei loro *contesti* che avrebbero dato ampia prova di sé un po' in tutti i campi della storia della filosofia [...].<sup>31</sup>

Questa acribia storiografica è un contributo alla filosofia italiana anche da parte del pensiero cristiano, come ribadisce Giovanni Santinello.<sup>32</sup>

Il *ritardo* a cui ho fatto cenno e sul quale spesso si indugia più del dovuto non è un giudizio di valore, perché può essere un bene non precipitarsi a seguire le mode intellettuali di un'epoca e perché non ha precluso l'originalità di molti autori e il loro ruolo a livello internazionale.<sup>33</sup> Basti pensare ad Alberto Caracciolo, che si è confrontato con le questioni della demitizzazione e dell'ecumenismo,<sup>34</sup> oltre a quelle del nichilismo e dell'ermeneutica riconducibili al rinvenimento di una struttura religiosa della coscienza,<sup>35</sup> e a Luigi Pareyson, il quale ha sempre dichiarato di muoversi nella prospettiva di una filosofia europea, dalla quale avrebbe mutuato l'approccio ermeneutico, pur riconoscendo a quello analitico il merito di aver recuperato alla filosofia molti ambiti che lo scientismo gli aveva precluso.<sup>36</sup> Il fatto che la riflessione filosofica contemporanea in

\_

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup>Cfr. D. ANTISERI, Cristianesimo e religione nelle correnti analitiche, in Verra, La filoso-fia dal '45 ad oggi, cit., pp. 268-285.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cfr. M.M. OLIVETTI, *Il problema religioso*, in Verra, *La filosofia dal '45 ad oggi*, cit., pp. 401-418.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Cfr. C.A. VIANO, *Stagioni filosofiche*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 75-83 e 102-114.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cfr. V. VERRA, Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea, in La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere, cit., p. 68.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> FERRARI, Mezzo secolo di filosofia italiana, cit., p. 176.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Cfr. G. SANTINELLO, Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra, in La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere, cit., pp. 269-270.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Cfr. CAMPODONICO, Etica del filosofare, cit., pp. 108-109.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Cfr. A. CARACCIOLO, *Demitizzazione ed ecumenismo*, in VERRA, *La filosofia dal '45 ad oggi*, cit., pp. 41-58.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Cfr. V. VERRA, Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo, in La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi, cit., p. 413.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in Jacobelli, *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 134-135.

ambito religioso in Italia si sia originata dalla decomposizione delle filosofie che si erano imposte nella prima metà del secolo, ha comunque fatto sì che, con rare eccezioni, essa prescinde da un confronto serio con la teologia.<sup>37</sup> Lamentava Pietro Prini ancora a metà degli anni Ottanta del secolo scorso:

tranne qualche rara e degnissima eccezione, bisogna riconoscere in una gran parte dei nostri filosofi di proclamata fede cristiana la tendenza a mimetizzare il proprio pensiero come se non credessero, l'abitudine di accettare o di lasciarsi imporre da chi non crede il senso e il modo del proprio domandare: vivono di prestiti e di utilizzazioni, anziché portare al rango del pensiero l'originalità della propria fede. Così forse è lecito concludere, amaramente, che la filosofia italiana si muove oggi sulla via di un 'tradimento dei chierici', di segno uguale e contrario: i laici hanno tradito la fede nel filosofare, i credenti il filosofare nella fede.<sup>38</sup>

Insomma, in Italia la filosofia della religione ha risentito di un certo declino della teoresi sistematica, accompagnato dalla rinuncia ad ogni attenzione verso la teologia razionale, e di una sempre maggiore importanza assunta dalla filosofia morale intesa come riflessione sulla realtà e sulla vita dal punto di vista esistenziale, riflessione che vorrebbe farsi carico, senza peraltro riuscirci in toto, delle istanze di una filosofia prima. I problemi che le competono e gli autori a cui riferirsi sono sintetizzati da queste parole di Caracciolo che, scritte quasi mezzo secolo fa, sembrano aver segnato l'agenda della filosofia della religione in Italia o forse meglio, a questo punto, della filosofia italiana della religione:

discutere sui problemi religiosi che oggi si presentano fondamentali (se e come nello spazio della Trascendenza sia possibile ritrovare un Dio e quale volto - pur nella sua necessaria absconditas - possa lasciar trasparire questo Dio; se l'invocazione, in cui ancora come da sempre necessariamente s'iscrive l'azione, debba o possa rifarsi concreta preghiera; quale sostanza, quale forma liturgica, quale organizzazione possa assumere la comunità religiosa in cui a tutti i componenti sia dato di tradurre in realtà operativa le prerogative sacerdotali ontologicamente iscritte nella loro natura di singoli aperti alla Trascendenza), discutere di questi problemi in libero, critico, innovante colloquio con quei grandi [Lessing, Kant, Schleiermacher, Hegel fino a Heidegger e Jaspers, e, sia permesso aggiungere

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Cfr. A. DEL NOCE, Non va e non deve andare, in JACOBELLI, Dove va la filosofia italiana?, cit., pp. 117-119. lamenta la scarsa attenzione ai problemi della religione anche V. VITIELLO, Il dubbio e l'interrogazione, in JACOBELLI, Dove va la filosofia italiana?, cit., pp. 212-214.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> P. PRINI, Il 'tradimento dei chierici', in JACOBELLI, Dove va la filosofia italiana?, cit., pp. 147-148. Ribadisce questo punto P. ROSSI, Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 350-351 riprendendo l'articolo Le illusioni della provincia filosofica, «Rivista di filosofia», 77 (1986), pp. 533-553.

frammezzo, Ernst Troeltsch] pare lavoro quanto mai auspicabile, oggi, nella cultura filosofica italiana.<sup>39</sup>

## 2. Appunto biografico e criteri di stesura

Quando, poco più di una decina di anni fa, durante la stesura della tesi di dottorato, iniziai ad occuparmi della nuova teologia naturale proposta dai tomisti wittgensteiniani e dagli epistemologi riformati, a chi mi chiedeva con chi lavorassi rispondevo con una frase fatta del tipo: i filosofi analitici a Genova non sono molto interessati alla filosofia della religione e i filosofi della religione, sempre nello stesso ateneo, nutrono troppi sospetti verso l'approccio analitico, pertanto il mio riferimento è la cattedra di Storia della filosofia, in particolare il professor Letterio Mauro. Come tutte le frasi fatte previene delle repliche attese e cela una verità più profonda, ma non è del tutto peregrina. Le repliche attese riguardavano le ragioni per cui non mi avvalessi, all'interno dell'allora Dipartimento di Filosofia, della tradizione di filosofia della religione o di quella dei filosofi analitici, entrambe scuole di pensiero presenti e radicate. La verità è che un percorso di formazione può avere successo solo se esiste un'affinità intellettuale con un maestro riconosciuto, quale consideravo – e considero – il professor Mauro. Egli, per altro, poteva fornirmi gli strumenti storici necessari a contestualizzare il mio tema, a cogliere i numerosi riferimenti più o meno impliciti alla filosofia medievale e a individuare i criteri storiografici sottesi alla rilettura degli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio nel Novecento. La frase fatta aveva comunque una sua plausibilità: ancora oggi non è raro trovare chi si stupisce dell'esistenza di una filosofia analitica della religione e chi, pur avendone sentito parlare, non la consideri – pregiudizialmente – degna di attenzione.

In Italia insomma la filosofia analitica della religione sembra doppiamente orfana:<sup>40</sup> in quanto filosofia *della religione* è priva di un suo settore scientifico-disciplinare ed è costretta nella *declaratoria* di filosofia morale, nonostante qualche fugace cenno anche in quella, precedente all'attuale, di filosofia teoretica; in quanto filosofia *analitica* si trova nel bel mezzo della divisione tra lo schieramento dei continentali e quello degli analitici,

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> A. CARACCIOLO, *Parlano i filosofi italiani*, in VERRA, *La filosofia dal '45 ad oggi*, cit., pp. 501-502.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Mi sia qui consentito un ultimo riferimento biografico. Quale studioso in erba non mancarono, per questa condizione in cui versava l'oggetto di studio della mia ricerca di dottorato, momenti di sconforto, non tanto per le difficoltà intrinseche del mio studio, quanto per una ben più radicale messa in discussione del suo senso: per questo non esprimerò mai sufficiente gratitudine alla pazienza di Mario Micheletti che mi dedicò un tempo opportuno in un lungo e fecondo colloquio durante una delle mie visite di ricerca bibliografica presso la biblioteca Dossetti di Bologna.

tra cui spesso si annoverano esclusivamente logici, epistemologi, filosofi della scienza, filosofi del linguaggio e, al più, qualche esperto di ontologia. Non a caso, in un testo che aspira ad essere una presentazione neutrale delle parole chiave della filosofia, è ancora possibile non trovare alcun riferimento alla tradizione analitica sotto la voce Dio<sup>41</sup> e, per converso, tra i numerosi topics di Argumenta, la rivista ufficiale della Società Italiana di Filosofia Analitica, non compare esplicitamente alcun riferimento alla filosofia della religione<sup>42</sup> e solo in poche occasioni è stata annoverata come possibile sessione all'interno dei convegni annuali della SIFA.<sup>43</sup> Se in questo clima storici pregiudizi sembrano avere la meglio, alcuni segnali confortanti possono essere rinvenuti, specie tra le pubblicazioni riconducibili alla corrente analitica: il profilo di Alvin Plantinga, considerato uno dei filosofi della religione più influenti del XX secolo, è stato pubblicato sul portale italiano di filosofia analitica<sup>44</sup> e in un lessico sulla filosofia contemporanea di stampo analitico sono presenti i lemmi Dio, Dio-morte di, Dio-prove per l'esistenza di che rimandano a un'area semantica più vasta (argomento ontologico, ateismo, panenteismo, soprannaturale, teleologia) e all'appendice di espressioni latine (analogia entis, analogia fidei, contingentia (prova a contingentia mundi).45

Una filosofia analitica della religione doppiamente orfana in Italia, forse, ma comunque presente. Una presenza, per così dire, discreta, ma costante e certamente non trascurabile. Per esperienza personale, nelle mie ricerche mi sono più volte – e quasi sempre inaspettatamente – imbattuto in testi di autori italiani che hanno preso in seria considerazione la filosofia analitica della religione o in traduzioni di testi appartenenti a questa corrente, o comunque riconducibili ad essa. E, a dire il vero, ancora mi capita di incrociare articoli quasi dimenticati che non conoscevo, magari risalenti agli anni Sessanta o Settanta del secolo scorso. Proprio per una certa modalità con cui la filosofia italiana si sprovincializza(va) e per l'oggettiva marginalità della filosofia analitica della religione, tutti questi contributi risultano però essere estemporanei e frammentari, rinvenibili dove meno ci se lo aspetta: da qui l'ipotesi di una bibliografia che li raccolga in

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Cfr. F. TOMATIS, Dio, in S. ACHELLA – C. CANTILLO (a cura di), Le parole e i numeri della filosofia. Concetti, pratiche, prospettive, Carocci, Roma 2020, pp. 95-101.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Cfr. https://www.argumenta.org/aims-and-scope/ [cons. il 16 febbraio 2021].

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Ci sarebbe da chiedersi se in questo caso qualche responsabilità non sia anche di chi, in Italia, si occupa di filosofia analitica della religione.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Cfr. M. PAOLINI PAOLETTI, Alvin Plantinga, «Aphex», 20 (2019), http://www.aphex.it/public/file/Content20190627 APhEx20,2019ProfiloPlanting

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Cfr. L. FLORIDI – G.P. TERRAVECCHIA (a cura di), Le parole della filosofia contemporanea, Carocci, Roma 2009.

maniera sistematica e li renda fruibili agli studiosi. Una bibliografia che, al contempo, riesca a dare uno status quo sempre aggiornato. Il fatto di essere, indegnamente, parte in causa, non mi ha dissuaso dal concretizzare questa idea messa nero su bianco in un Progetto di Formazione alla Ricerca proposto nell'ambito del corso di studi magistrale in Metodologie Filosofiche durante l'anno accademico 2019/2020. Tale progetto prevedeva il coinvolgimento di uno studente che, a seguito della selezione, è risultato essere la dott.ssa Martina Dolenz. La sua collaborazione si è rivelata utile e preziosa, specie per il particolare periodo in cui il progetto è stato realizzato, cioè quello tristemente noto della prima e della seconda ondata virale dovuta al Covid-19. La sua perizia e la sua meticolosità, unite alle sue conoscenze biblioteconomiche pregresse, le hanno permesso di raccogliere i dati necessari per ogni singola voce facendo un sapiente ricorso al repertorio bibliografico di Lovanio e a diversi cataloghi on-line, tra i quali quello della Biblioteca Nazionale di Firenze, l'OPAC dell'SBN e Google Scholars. La sua pazienza, inoltre, la ha consentito di seguire le mie indicazioni, non sempre puntuali, né univoche e di tornare più volte sul lavoro svolto, modificandolo o integrandolo secondo criteri che si sono rivelati più flessibili di quanto preventivato, ma in realtà tipici di un work in progress. Di tali criteri, affinati anche grazie alle osservazioni di Andrea Aguti, Daniele Bertini, Angelo Campodonico, Ciro De Florio, Roberto Di Ceglie, Adriano Fabris, Aldo Frigerio, Anna Marmodoro, Mario Micheletti, Damiano Migliorini, Roger Pouivet, Martina Propoerzi, Ľuboš Rojka e Sofia Vescovelli, resto comunque l'ultimo responsabile. Poiché la bibliografia non vuole rientrare tra quelle ragionate, ma essere una rassegna documentale il più possibile neutra, a costo di risultare eterogenea per collocazione editoriale e impatto nel dibattito, ritengo opportuno esplicitare le regole con cui è stata stilata.

A livello di edizioni, tranne casi considerati rilevanti, si è fatto riferimento alla prima, senza accenni a ristampe o riedizioni. Non sono state citate le traduzioni in lingua straniera delle opere italiane, anche se questo avrebbe potuto fornire indicazioni preziose circa la diffusione della *via italiana* alla filosofia analitica della religione. Le prefazioni, se non in casi degni di particolare nota, non sono state citate in maniera autonoma. Eccetto casi di particolare rilievo non sono state citate le recensioni dei volumi inseriti. Si è scelto invece di aggiungere le tesi di laurea magistrale e quelle di dottorato, a meno che non siano sfociate in una pubblicazione vera e propria. In base a un criterio di inclusività, oltre alle traduzioni in italiano di opere di autori stranieri, si è scelto di annoverare anche i loro testi in lingua originale, se pubblicati in atti di convegni svolti in Italia o in collettanee che hanno preso forma nel nostro paese. Per quanto concerne gli autori italiani, si sono considerati tali sia quelli che hanno scritto

in italiano, sia quelli che si sono formati in Italia o che sono strutturati in istituzioni culturali italiane. Anche il termine italiano è stato ampliato, tanto da comprendere gli studiosi delle Università Pontificie, considerata la loro – almeno potenziale – rilevanza per l'Italia attraverso la rete delle Facoltà teologiche e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose. Degli autori italiani sono stati inseriti sia i testi scritti in lingua italiana, sia quelli scritti in altre lingue e quelli pubblicati all'estero. Ciò spiega perché nella bibliografia sono presenti sia testi (pochi) di filosofia analitica della religione, spesso scritti in lingua inglese per offrire un contributo ai vari dibattiti in corso, sia testi (numerosi) sulla filosofia analitica della religione. In nessun caso si è data rilevanza alla casa editrice, né si è ritenuto di indicare il rating delle diverse riviste, lasciando ogni giudizio di valore agli studiosi che utilizzeranno tale bibliografia: in un settore ai margini un contributo apparso in sordina su una rivista o presso una casa editrice considerata minore, può avere una rilevanza non proporzionale alla sua sede di pubblicazione.

Per quanto riguarda i classici, si è deciso di includere quelli a cui i filosofi analitici della religione fanno esplicito riferimento, quali Dewey, James, Mill e Newman, allo scopo di lasciar trasparire la rete delle loro fonti. Per la stessa ragione sono state inserite tutta una serie di testi sul rapporto tra religione e scienza, indispensabili per una lettura dei libri di Alister McGrath che li cita ripetutamente. Assodato che, in Italia, la sensibilità verso la filosofia analitica della religione si è intrecciata con l'interesse teoretico verso tematiche ontologiche, da un lato, e verso quello più storiografico proprio del tomismo analitico, dall'altro, sono stati aggiunti anche testi di Enrico Berti, Anthony Kenny e Giovanni Ventimiglia: pur non riguardando direttamente tematiche filosofico-religiose, senza di esse non si comprenderebbero alcuni importanti passaggi storici. Pur sapendo che si tratta di una questione controversa, sono stati aggiunti anche quegli autori considerati analitici, i cui scritti che riguardano la filosofia della religione hanno uno statuto sfumato: si pensi a Whitehead e a Wittgenstein, autore che Santinello46 già annoverava tra coloro che offrono un'opportunità alla fede religiosa e che auspicava – piuttosto inascoltato a dire il vero, sotto questo punto di vista – potesse essere non indifferente al mondo filosofico italiano e ai pensatori cristiani.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Cfr. SANTINELLO, Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra, cit., p. 286.

## 3. Osservazioni quantitative

Senza azzardare considerazioni bibliometriche, può essere utile offrire qualche osservazione, desunta dalla bibliografia ordinata per autori. Innanzitutto va chiarito che essa include ciò che in Italia (nell'accezione ampia delineata nel precedente paragrafo) è riconducibile alla filosofia analitica della religione, cioè essa comprende sia testi di filosofia analitica della religione (numericamente pochi, ma rilevanti nella misura in cui attestano la capacità degli autori italiani di contribuire al dibattito internazionale), sia testi sulla filosofia analitica della religione (sono la maggioranza e in essi si possono rintracciare le caratteristiche di italianità). Si potrebbe obiettare che i testi sulla filosofia analitica della religione non sono testi propriamente analitici, ma nel primo paragrafo questa scelta è stata giustificata. La richiamo in estrema sintesi: difficilmente sarebbe concepibile il contributo dei filosofi italiani alla filosofia analitica della religione, se non fossero stati preceduti da adeguati studi sulla filosofia analitica della religione. Questa posizione, di evidente taglio storico-filosofico, aggira l'obiezione per cui il dibattito filosofico di valore sarebbe solo quello condotto a livello internazionale, ospitato da Journals e collane di monografie referati.

Piuttosto, l'attenzione si rivolge a come la filosofia analitica della religione è stata recepita, valorizzata ed, eventualmente, realizzata in Italia, là dove, glossando quanto sostiene Giovanni Ventimiglia per il tomismo analitico, il clima sembra favorevole per

la reciproca influenza fra gli studi storico-filosofici e quelli teoretici: una caratteristica rara nel panorama filosofico contemporaneo, diviso fra filologi non filosofi, che si nascondono dietro auctores" del passato, e filosofi prime donne, "actores" orbi di "auctores".<sup>47</sup>

La possibilità preliminare di una tale *reciproca* influenza che, fuori di metafora, vede tra i protagonisti gli analitici e i continentali, consiste nel confronto e nella conoscenza vicendevole. Ecco perché un punto di osservazione privilegiato è la partecipazione ai convegni. L'attenzione alla filosofia analitica della religione è poco attestata nei convegni di Gallarate:<sup>48</sup> prima dell'avvento del nuovo millennio addirittura limitata all'intervento di Jean Ladrière nel 1978.<sup>49</sup> Filosofi analitici furono invece tra gli

-

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> G. VENTIMIGLIA, To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico, Carocci, Roma 2012, p. 166.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Cfr. A. BAUSOLA, Neoscolastica e spiritualismo, in La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 275-282.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Su questo intervento si sofferma SANTINELLO, *Il pensiero cristiano nel secondo do-poguerra*, cit., p. 285.

ospiti, quasi fissi, ai Convegni organizzati da Enrico Castelli e da chi ne fu l'erede, come attestano i numeri di Archivio di Filosofia.<sup>50</sup> Analoga attenzione nei loro confronti fu quella dei convegni biennali organizzati prima a Parma e poi a Perugia da Albino Babolin e dai suoi allievi,<sup>51</sup> tanto che sono stati inseriti in bibliografia la maggior parte degli ampi resoconti stesi da Fabio Rossi.

Una scorsa alla bibliografia ordinata per autori consente di comprendere perché, nonostante la mole di lavori presenti, la filosofia analitica della religione in Italia risulta comunque marginale: tranne Micheletti si fatica a trovare un autore che si sia occupato non dico esclusivamente, ma almeno con costanza, di questo ambito. Gli articoli che riguardano questo tema sono sì numerosi, ma pubblicati sulle più disparate riviste, il che ne ha favorito una diffusione direttamente proporzionale alla dispersione e una espansione a scapito di ogni preoccupazione sistematica. Ciò è confermato dalle numerose case editrici che hanno pubblicato monografie su questo ambito ed è ancora più evidente nel caso delle traduzioni. Di fatto, non esistono collane dedicate alla filosofia analitica della religione e questa mancanza di progettualità presenta delle criticità. Se ogni traduzione è in sé meritoria, la loro estemporaneità lascia delle lacune o porta a delle sproporzioni. La diffusione delle opere dei cosiddetti neoatei o anti-teisti (tra cui Richard Dawkind, Daniel Dennett e Christopher Hitchens) si è giovata di case editrici con un peso ben maggiore rispetto a quelle di altri autori, così che anche la traduzione di un dibattito tra Dennett e Plantinga rischia di apparire un esercizio retorico, se non fosse per l'introduzione di Margherita di Stasio che lo presenta al pubblico italiano. La comprensione di un autore come Plantinga, resa possibile dalla traduzione di Warranted Christian Belief e di altri lavori curati da Roberto Di Ceglie, rischia di essere deformata dal fatto che Garanzia della fede cristiana prescinde dalle due monografie che la precedono e che formano, nell'originale, una trilogia unitaria, rischiando di far apparire Plantinga un apologeta nell'accezione meno nobile del termine. Lo stesso avviene per Swinburne, del quale in italiano è fortunatamente leggibile almeno un testo, che però, sfortunatamente non fa parte né della trilogia dedicata alla teologia razionale, né della quadrilogia dedicata alla filosofia della teologia. Anche Nicholas Wolterstorff è leggibile in italiano grazie a Lamento per un figlio, che però è un'opera parenetica il cui valore filosofico emerge solo nella postfazione di Giacomo Carlo Di Gaetano. Una sorte migliore

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Sull'importanza e il contesto di questi appuntamenti cfr. SANTINELLO, Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra, cit., p. 283 e P. CASINI, La filosofia a Roma, in P. ROSSI & C.A. VIANO (a cura di), Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento, il Mulino, Bologna 2004, pp. 316-317 e 333.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Cfr. BAUSOLA, Neoscolastica e spiritualismo, cit. pp. 317-318.

ha riguardato John Hick, John Schellenberg e Roger Trigg, di cui sono state tradotte opere brevi, ma autenticamente rappresentative del loro pensiero, grazie alla sensibilità degli editori, nel primo caso, e alla perizia di Fabris e Aguti nel secondo e nel terzo. Con un eccesso di malizia si potrebbe ritenere che, trattandosi di temi sensibili, l'appartenenza confessionale (o a-confessionale) di chi si occupa di questo campo sia la causa di scelte ad hoc. Al contrario, mi pare che ciò sia l'esito di un processo di sprovincializzazione lento, forse inesorabile, ma comunque senza una precisa guida, se non, volendo proprio cedere della malizia, degli interessi economici delle grandi case editrici nazionali, sensibili a tradurre testi per incrementare le vendite: ciò spiegherebbe l'attenzione riservata ai testi che mettono in relazione scienza e religione, come eco della risonanza mediatica dei dibattito tra esponenti religiosi ed evoluzionisti o dei nomi religiosi con cui vengono battezzate le particelle subatomiche, delle quali la particella di Dio è la più eclatante. La riprova mi pare essere l'ultima traduzione di un testo di filosofia analitica della religione da parte della Queriniana. Il sintetico libro, neppure centocinquanta pagine di un formato tascabile, promette nel titolo di essere Una breve introduzione alla Filosofia della religione. La mancanza di qualsiasi contestualizzazione sia in fase introduttiva che conclusiva, non permettono di apprezzarne l'appartenenza al filone analitico, ma neppure la valenza oggettiva. L'autore, Tim Bayne, è un filosofo neozelandese che insegna presso la Monash University di Malbourne in Australia. Non risulta essere così conosciuto nel panorama internazionale da meritare di essere tradotto, ma soprattutto questo suo scritto non appare particolarmente rappresentativo perché si limita a focalizzare l'attenzione su alcune domande tipiche della filosofia della religione in generale, suggerendo risposte contraddittorie tratte da filosofi analitici e rassegne di posizioni tratte da altri autori più tradizionali, assumendo infine un atteggiamento agnostico che, fingendo di lasciare libertà al lettore, finisce per abbandonarlo a se stesso, lasciandogli l'amaro in bocca. Insomma, la scelta di tradurre questo testo, più che infelice, risulta immotivata. E visto il valore che, in Italia, hanno le traduzioni ogni occasione sprecata assume un peso negativo.

## 4. Osservazioni diacroniche

Qualche altra osservazione può essere desunta dalla bibliografia ordinata cronologicamente, così da darle una sorta di tridimensionalità. Emerge con chiarezza che la recezione della filosofia analitica della religione ha preceduto la produzione di testi di filosofia analitica, mentre si è da subito accompagnata all'utilizzo di metodi logici per l'analisi o la riformulazione degli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio (a iniziare

da quello ontologico per poi considerare le vie tomiste), sulla scorta di un confronto con il neopositivismo logico e i suoi epigoni inglesi.

Eccetto una manciata di traduzioni circa il rapporto tra fede e ragione e tra scienza e religione di inizio secolo, ultime propaggini del positivismo Ottocentesco, la storia del confronto tra la filosofia italiana e filosofi analitici che si sono occupati di temi religiosi inizia negli anni Sessanta del secolo scorso grazie alle traduzioni, nell'ordine, di Dewey, Russell, Aver e Whitehead. Con quest'ultimo autore l'interesse per la filosofia analitica della religione si svincola da un approccio meramente logico per intercettare altre tematiche e ampliare i propri orizzonti agli eventi che stavano interessando il continente americano. Entrano in scena autori. sempre a livello di traduzioni, quali Wittgenstein, William Hamilton e Gabriel Vahanian, questi ultimi annoverati tra i teorizzatori capostipiti della morte di Dio e di una radicale secolarizzazione della dimensione religiosa. A livello tematico, all'interesse logico per le affermazioni religiose, cominciano ad affiancarsi l'attenzione per il linguaggio religioso e il contesto metafisico a cui si riferisce, sia nella loro declinazione teista, sia in quella ateista.

Sofia Vanni Rovighi va annoverata tra i primi pensatori in Italia ad aver prestato attenzione al metodo linguistico e logico dei filosofi analitici, anche su temi che riguardano la religione quali l'argomento ontologico e una interpretazione delle prove tomiste.<sup>52</sup> L'ha preceduta di poco, nello stesso decennio degli anni Sessanta e sempre proveniente dall'Università Cattolica, Francesca Rivetti Barbò, la quale si è occupata di teoria del linguaggio, di temi di logica e semantica filosofica, tentando di formalizzare secondo la logica simbolica alcune delle tradizionali vie tomiste.<sup>53</sup> La loro sensibilità resterà viva a distanza di decenni, ad esempio in Sergio Galvan, Gianfranco Basti, Francesco Orilia e Paolo Pagani. A queste due autrici va riconosciuto, oltre al merito intrinseco ai loro lavori, anche quello di aver contribuito in maniera decisiva alla sprovincializzazione della filosofia italiana, ma soprattutto quello di aver promosso temi della filosofia della religione non considerati pertinenti ad essa, quanto piuttosto dipendenti da questioni metafisiche e ontologiche, quali l'esistenza e gli attributi di Dio. A queste studiose si sono affiancati, con un taglio complementare, Antiseri e Micheletti. I loro lavori seri e puntuali non sono però stati sufficiente a sgombrare il campo da equivoci e polemiche che hanno accompagnato la tempestiva traduzione italiana della prima raccolta compiuta di saggi concernenti la teologia filosofica di indirizzo analitico. Nel 1971 nella collana di teologia biblica Epifania della parola, per i tipi

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Cfr. BAUSOLA, Neoscolastica e spiritualismo, cit., p. 336.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Cfr. BAUSOLA, Neoscolastica e spiritualismo, cit., p. 344.

delle Dehoniane di Bologna uscivano infatti i *Nuovi saggi di teologia naturale* curati da Antony Flew e Alasdair MacIntyre. Nel dicembre dello stesso anno, Edoardo Benvenuto, allora docente di ingegneria delle costruzioni presso l'Università di Genova e da lì a poco Preside della Facoltà di Architettura, pubblicò una lunga recensione dal titolo emblematico *La bancarotta della teologia in edizioni Dehoniane* sulla rivista *Renovatio*, rivista di grande significato culturale, in quanto voluta dalla curia genovese del Cardinale Giuseppe Siri e affidata a Giovanni Baget Bozzo.<sup>54</sup> Benvenuto lo considera *un libro di propaganda atea*, esprimendo un giudizio complessivo sull'intero campo di quegli studi destinato a creare pregiudizi e fraintendimenti:

i filosofi analitici si accostano alle realtà teologiche con lo stesso acume di un critico d'arte che, di fronte a un crocifisso medievale si limiti a contare minuzio-samente le ossa del costato per concludere che ve ne è qualcuna di troppo o, di un moralista che ritenga assurdo un ideale di fraternità, dato che per esser fratelli occorre avere gli stessi genitori. [...] Oggi molte proposizioni chiaramente derivate dalla filosofia analitica sono penetrate subdolamente nel discorso teologico e vi sono spesso date per acquisite e scontate, quasi fossero imposte da una sorta di «consenso universale». Il tramonto o il rifiuto o l'abbandono progressivo dei grandi costrutti del pensiero razionale, dalla seconda scolastica, all'idealismo, all'esistenzialismo, ha lasciato un vuoto di riflessione che facilmente può essere riempito dai valorosi filosofi analitici. Leggendo alcuni saggi del libro in questione si ha l'impressione che per gli autori il mondo sia nato nel loro cervello e che la vera storia del pensiero, salva qualche eccezione inglese, non risalga a prima di Lord Russell.<sup>55</sup>

Benvenuto si rivela in realtà un critico attento e puntuale, ma la sua stroncatura senza appello lascerà il segno e imporrà una via molto più lunga per accostare la filosofia analitica della religione. Pochi anni dopo la stessa raccolta venne presentata da Antiseri nel contesto che le pertiene, quando cioè le riserve dei positivisti logici nei confronti del linguaggio metafisico e di quello religioso erano venute meno e si cercava di comprendere la logica propria di questi particolari linguaggi, interrogandosi sul problema della significanza tipica delle asserzioni religiose e sulla questione della loro accettabilità. <sup>56</sup> Il monolitico standard della razionalità scientifica, si stava frantumando di fronte al riconoscimento del ruolo della testimonianza e del valore delle *argomentazioni ragionevolmente motivanti*, offrendo campi di indagine epistemologica che il pubblico italiano faceva ancora fatica ad apprezzare.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Cfr. M. PASINI & D. ROLANDO, *La filosofia a Genova*, in ROSSI & VIANO, *Le città filosofiche*, cit., p. 189.

<sup>55</sup> E. BENVENUTO, Nuovi saggi di teologia filosofica, «Renovatio», 6 (1971), pp. 3-4.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Cfr. ANTISERI, Cristianesimo e religione nelle correnti analitiche, cit., pp. 274-285.

Antiseri, Babolin e soprattutto Micheletti restarono i protagonisti della ricezione italiana della filosofia analitica della religione negli anni Settanta e Ottanta, durante i quali vennero presi in considerazione anche aspetti meno noti, quali la teologia processuale e il contributo al dialogo interreligioso promosso da John Hick. A cavallo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, l'interazione tra studiosi italiani e filosofi analitici della religione venne accelerata dalla partecipazione, su invito, di questi ultimi ai convegni italiani, come è già stato segnalato nel paragrafo precedente. Oltre alla conoscenza reciproca e alla pubblicazione dei loro contributi negli atti dei diversi convegni, ciò favorì una nuova stagione di traduzioni in virtù della quale si poterono abbandonare i vecchi pregiudizi ed apprezzare le nuove suggestioni, tra gli altri, di Alston, Phillips, Kenny, Kerr, Stump, Swinburne, Wainwright e Wolterstorff. In occasione di una riflessione del 1991 sui compiti dell'università nel mondo contemporaneo, anche Putnam venne conosciuto come un autore sensibile alla dimensione religiosa. Sempre nello stesso periodo si confermarono gli interessi per il rapporto tra scienza e religione (soprattutto Polkinghorne) e per gli aspetti religiosi del pensiero di Wittgenstein (Perissinotto, Manganaro, ancora Micheletti e, più tardi, Rossi), mentre le opere – in traduzione - dei cosiddetti neo-ateisti (Dawkins, Dennett, Hitchens) entravano prepotentemente nel dibattito, trovando, a partire dalle prime traduzioni del 2002, un intelligente oppositore in McGrath.

Agli albori del nuovo millennio si assiste al collimare tra la produzione di filosofia analitica della religione in lingua inglese e la sua recezione in Italia: Di Gaetano, seguito a stretto giro dalla Di Stasio e, poco dopo, dal sottoscritto, prende in considerazione Plantinga (tradotto una decina di anni dopo), mentre Micheletti pubblica la sua introduzione storica alla filosofia analitica della religione, focalizzandosi, tra l'altro, sulla sua recente svolta epistemologica, sul valore della teologia naturale e sui contributi del tomismo – analitico, in generale, e wittgensteiniano, in particolare. Un'importante occasione che ha sancito la rilevanza dei filosofi analitici della religione è stato l'aggiornamento della Enciclopedia filosofica edita dalla Bompiani nel 2006. In quell'occasione sono state inserite molte voci riconducibili alla filosofia analitica della religione, anche se è possibile lamentare l'assenza di riferimenti al tema della religione nelle voci su diversi autori analitici che si sono occupati di questo tema, ma il cui contributo è stato considerato solo per altri ambiti. Dalla metà del primo decennio degli anni Duemila, la crescita dei lavori dedicati alla filosofia analitica della religione si fa esponenziale (nell'ultimo ventennio si concentrano la metà dei titoli segnalati nella bibliografia) grazie alla costanza di Micheletti, alla sensibilità di Aguti e a studiosi più giovani quali, oltre al sottoscritto, Bertini, Di Ceglie, Marmodoro, Migliorini e Vescovelli. Nel frattempo, Marco Damonte

grazie a Berti e Ventimiglia si consolidava il nesso tra questioni ontologiche, temi metafisici e aspetti della teologia naturale sulla scorta della tradizione aristotelico-tomista riletta in chiave analitica. In un articolo pubblicato in inglese sulla rivista European Journal of Philosophy of Religion nel 2013, Ciro De Florio e Aldo Frigerio portavano a battesimo quella che abbiamo definito filosofia italiana propriamente analitica della religione in un contesto internazionale, seguiti, già a partire dallo stesso anno, ma, soprattutto, negli anni successivi da ulteriori pubblicazioni in lingua inglese anche da parte di altri studiosi italiani.

Finalmente, l'importanza della filosofia analitica della religione in una rassegna italiana circa il panorama culturale attuale è riconosciuta e semplicemente attestata, senza bisogno di essere, per così dire, spiegata o difesa, in uno scritto del 2015 il cui autore è, forse non a caso, Giovanni Filoramo, cioè non un filosofo di professione, ma uno storico delle religioni. Filoramo constata la rigogliosa fioritura degli studi filosofici nei paesi di lingua inglese e la imputa a una mezza dozzina di ragioni, tutte extrafilosofiche, tra cui: il ritorno sulla scena pubblica delle grandi tradizioni religiose, il superamento del mito della secolarizzazione, i cambiamenti imputabili alla globalizzazione, la funzione identitaria delle religioni, la crisi degli Stati nazionali, l'uso dei nuovi media. A fronte di queste sfide

oggi l'espressione «filosofia della religione» sta perdendo il suo senso tradizionale, entrato nell'uso generale nel corso dell'Ottocento, quando l'espressione è stata impiegata in riferimento all'articolazione e alla critica della coscienza religiosa dell'umanità e alle sue espressioni nel pensiero, nel linguaggio, nei sentimenti, nella pratica, considerate in particolare attraverso lenti cristiane, per significare invece ciò che in fondo essa presuppone: lo studio di tutti i problemi filosofici sollevati da una religione globale e plurale in una prospettiva non più legata alla storia di una specifica tradizione religiosa. E questo, in un duplice senso, generale e specialistico. (a) In senso generale, la filosofia continua a recitare una parte indispensabile nello studio e nella pratica della religione almeno a due livelli. Da un lato, al pari dei credenti, anche gli studiosi della religione operano con una certa precomprensione della natura, del valore e della legittimità delle convinzioni umane. Questa precomprensione implica, più o meno consapevolmente, una filosofia della natura umana. [...] Da un altro lato, lo studio della religione, per essere completo, esige di affrontare questioni filosofiche fondamentali relative a ciò che esiste (metafisica: il problema dell'esistenza di Dio), ciò che può essere conosciuto (epistemologia: il problema del linguaggio religioso o della natura della verità) e ciò che è valutabile (teoria dei valori ed etica: ad esempio, il problema del male). [...] (b) In senso specialistico, una filosofia della religione al passo coi tempi non può fare a meno di interrogarsi, di conseguenza, oltre che sulle questioni classiche ereditate dal passato come l'esistenza o meno di Dio o il problema del male e della teodicea, sulle nuove questioni poste dal pluralismo religioso e dalla globalizzazione, come il contributo filosofico proveniente dallo studio di altre confessioni cristiane rimaste ai margini del dibattito classico (la

tradizione ortodossa) o di altre religioni(giudaismo, islam, induismo, buddhismo, religioni tradizionali) o l'esigenza di riflettere in chiave filosofica su nuovi nodi del dibattito religioso come il rapporto tra religione e ambiente (teismo ed etica ambientale) o le questioni di genere (teologia femminista).<sup>57</sup>

Filoramo indugia poi sulla filosofia analitica della religione, tratteggiandone uno sviluppo in tre fasi e sottolineandone i tre aspetti considerati più rilevanti: il rinnovato interesse per il pensiero medievale e per quello Sei-Settecentesco, lo sforzo di porre a tema i contenuti specifici di una confessione religiosa, sul modello di quanto Richard Swinburne ha fatto per il cristianesimo, e la svolta epistemologica, esemplificata dal lavoro di Alvin Plantinga. Senza nascondere le possibili derive di queste impostazioni verso quella Radical Orthodoxy che rifiuta la distinzione tra filosofia della religione e teologia a solo vantaggio di quest'ultima, Filoramo considera la filosofia analitica della religione un approccio in grado di sostenere, da un lato, una filosofia comparata delle religioni a, dall'altro di farsi carico del rapporto con la scienza e con le questioni di genere e dunque, in ultima analisi, capace di fornire una bussola che aiuti a orientarsi criticamente in un mondo caratterizzato da conflitti che sono anche riconducibili ai modi in cui gli esseri umani si rapportano al divino.<sup>58</sup> Il suo auspicio meriterebbe di essere declinato in un'agenda operativa che impegni i filosofi della religione in Italia, proprio a cominciare dai più attenti al mondo analitico. Quello che però qui mi preme rilevare è che lo schema con cui egli presenta la filosofia analitica della religione (in particolare la scansione in fasi e la declinazione dei temi) è in buona parte debitore al lavoro di Mario Micheletti, anche se soltanto uno dei suoi testi viene ricordato nella bibliografia finale. La rilevanza di questo autore è già emersa anche nei precedenti paragrafi, che ce lo presentano come un unicum, sia per la quantità e la qualità dei contributi, sia per la presenza costante nel dibattito che già supera il mezzo secolo. Converrà senz'altro rivolgere a lui la nostra attenzione.

#### 5. Mario Micheletti e il suo metodo

Per contestualizzare la sua genealogia di studioso e le sue parentele accademiche, basti il seguente passo:

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> G. FILORAMO, Filosofia e religione, in G. CAMBIANO, L. FONNESU & M. MORI (a cura di), Storia della filosofia occidentale. Problemi d'oggi, il Mulino, Bologna 2015, pp. 192-193.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> FILORAMO, *Filosofia e religione*, cit., p. 212.

parlando di Mancini, il discorso si è portato sul terreno della filosofia della religione. È un terreno – paradossalmente – non troppo coltivato, tra i filosofi cattolici italiani; tra le eccezioni, si segnalano però Giuseppe Cristaldi, docente alla Cattolica di Milano, che ha compiuto un interessante tentativo di utilizzazione del metodo fenomenologico, Ubaldo Pellegrino, Carmelo Vigna e Albino Babolin. Quest'ultimo ha avuto il merito di studiare e di far conoscere in Italia pensatori religiosi altrimenti poco noti o poco letti, in particolare con i suoi studi su Buber, Guardini, Heschel, Zubiri. A Babolin – cha ha anche avviato una fiorente scuola (Micheletti, De Vitiis, Savignano, Siclari, F. Rossi) – si devono pure, da alcuni anni, degli importanti incontri di filosofia della religione.<sup>59</sup>

Nel suo contributo a questo numero monografico del Nuovo Giornale di Filosofia della Religione, è possibile cogliere la rilevanza che la filosofia analitica della religione ha avuto nel suo percorso di ricerca e le principali tappe in cui si è articolata. A me preme mettere in luce alcuni aspetti metodologici da lui impiegati che, da un lato, hanno saputo intercettare le esigenze proprie della filosofia italiana e, dall'altro, hanno consentito e determinato la ricezione della filosofia analitica della religione attraverso dei caratteri così peculiari da rendere quanto meno lecito interrogarsi circa l'esistenza di una via italiana all'approfondimento di questo ambito di studi. In altri termini, egli non solo è riuscito a sprovincializzare la filosofia italiana nei confronti della filosofia analitica della religione (forse meglio, sia nei confronti della filosofia analitica, sia nei confronti della filosofia della religione), ma lo ha fatto impartendoci una lezione che non può essere trascurata né oggi, né in un prossimo futuro. Di fronte ai temi e agli autori trattati, ma soprattutto ai testi considerati, Micheletti non rinuncia a nessuna delle tre domande fondamentali: che cosa un autore dice? (livello ermeneutico); perché lo dice e lo dice in questo modo? (livello storico); quello che sostiene è vero e l'argomentazione risulta convincente? (livello teoretico). Questo raro equilibrio tra capacità di analisi e acutezza di sintesi rende gli scritti di Micheletti interessanti e sempre attuali anche per il piglio metodologico utilizzato. Mi limiterò a tre aspetti: l'attenzione storica, la sensibilità antropologica e una visione integrale.

Per quanto riguarda la rilevanza della dimensione storica, Micheletti, in un densissimo e illuminante articolo di poche pagine, afferma con decisione:

nella mia esperienza l'indagine storica è stata importante non solo per le sue caratteristiche proprie e per i risultati raggiunti, sempre provvisorie rivedibili ma anche sempre il più possibile documentati, bensì anche per il legame obiettivo che essa ha con la ricerca sistematica. Non è possibile oggi porre correttamente i

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> BAUSOLA, Neoscolastica e spiritualismo, cit., pp. 317-318.

problemi di etica e di filosofia della religione senza una consapevolezza del loro spessore storico e culturale.60

Egli dichiara di prendere le distanze da quella storiografia filosofica di tendenza idealistica che privilegia l'approccio sistematico, preferendo un approccio più vicino alla storia delle idee, capace di sottolineare il reciproco rapporto tra i diversi campi del sapere (non ultimo, quello teologico) e le loro connessioni con lo sviluppo teorico generale della società. Il suo riferimento dichiarato è Paolo Rossi.<sup>61</sup> Ciò implica, come traspare – quasi trasuda – da ogni suo scritto e da ogni sua – spesso lunga – nota, la cura minuziosa per l'informazione, lo studio delle fonti, la discussione della letteratura sull'argomento, la costante preoccupazione di porre in luce i risultati nuovi quali l'indagine conduce, rispetto ai risultati già raggiunti. 62 Questa attenzione alla storia, al contesto e alla letteratura secondaria, oltre alla fedeltà testuale da perseguire con piglio quasi filologico, ha consentito a Micheletti di orientare già i suoi primi lavori in una direzione per quei tempi, coraggiosa, tanto innovativa, quanto promettente: basti ricordare come l'approfondimento del ruolo che il pensiero di Schopenhauer esercitò su quello di Wittgenstein<sup>63</sup> permise di scoprire le ragioni di una certa terminologia wittgensteiniana e indusse a una rilettura complessiva del pensatore viennese consentendo, tra l'altro, di dare valore alle sue idee circa la religione, per valorizzarne poi l'influenza sugli autori che a lui si ispirarono. Le caratteristiche proprie della storiografia adottata da Micheletti appena ricordate sono risultate necessarie fin dai suoi studi sul pensiero etico-religioso dei secoli XVII e XVIII, con particolare attenzione ai platonici di Cambridge e ai teologi latitudinari, ma da integrare nel caso degli studi sul Novecento:

negli studi sul pensiero contemporaneo una difficoltà particolare che ho dovuto affrontare è stata la necessità di contrastare la tendenza a favorire l'interpretazione suggerita più dal tipo di influsso esercitato dal filosofo esaminato che da uno studio accurato delle fonti. Ho affrontato difficoltà di questo genere nei miei studi su Wittgenstein, Moore e sulla problematica religiosa nella filosofia analitica.64

<sup>60</sup> M. MICHELETTI, La storiografia filosofica. Esperienze di ricerca nell'ambito di storia dell'etica e della filosofia della religione, «Prospettiva EP», 15 (1992), p. 98.

<sup>61</sup> Cfr. P. ROSSI, Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica, Einaudi, Torino

<sup>62</sup> MICHELETTI, La storiografia filosofica, cit., p. 95.

<sup>63</sup> Cfr. M. MICHELETTI, Lo schopenhauerismo di Wittgenstein, Zanichelli, Bologna

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> MICHELETTI, La storiografia filosofica, cit., p. 96.

Questa acribia storica, eminentemente *italiana*, gli consentì di rivoluzionare la storiografia circa le origini della filosofia analitica della religione:<sup>65</sup>

seguii un metodo storico che mi consentì di mettere in evidenza da un lato la diffusa presenza di Hume nella filosofia analitica della religione di matrice empirista (attraverso un esame accurato degli scritti di Hume sulla religione e la precisa individuazione del suo influsso su recenti studiosi di filosofia della religione), dall'altro il fondamentale *contrasto* con la tendenza che si rifà a Wittgenstein. Il mio lavoro si basò su una paziente ricostruzione bibliografica orientata su più discipline (utilizzando strumenti relativi soprattutto ai campi della filosofia e della teologia). In contrasto con gli schemi storiografici consueti misi in luce, ove possibile, le radici, talvolta inaspettate, della problematica attuale.<sup>66</sup>

In questo modo, per esempio, il poeta Matthew Arnold diventò decisivo per comprendere la proposta di Braithwaite su come concepire (eticamente) il discorso religioso e il contributo di Moore alla filosofia analitica della religione non poté più essere considerato trascurabile.<sup>67</sup> In modo altrettanto interessante e degno di attenzione, questa medesima acribia storica gli ha permesso di fornire una mappatura, senza tema di smentita ad oggi ancora imprescindibile,<sup>68</sup> delle principali correnti della filosofia analitica della religione.<sup>69</sup>

A proposito della sensibilità antropologica, Micheletti ha saputo rielaborare le intuizioni di Babolin che, organizzando nel 1982 il V Convegno di Filosofia della religione a Perugia aveva colto il nesso biunivoco tra filosofia della religione e concezioni antropologiche:

il rapporto (fra teorie antropologiche e filosofia della religione) si configura diversamente a seconda della valutazione, positiva o negativa, delle capacità umana di apertura al sacro e/o al trascendente. In un'interpretazione dell'uomo come strutturalmente aperto a quella dimensione, la filosofia della religione, come ricerca sugli eventi radicali e sulle risposte radicali alle domande che l'uomo si pone, trova inevitabilmente nell'oggetto stesso della sua indagine gli elementi a partire dai quali elaborare la propria teoria sull'uomo e sulla religione. In un'interpretazione sulla realtà umana che si risolva in parte o integralmente in una spiegazione naturalistica dell'uomo e che, pur riconoscendo insufficienti le spiegazioni offerte dalle diverse scienze che a vario titolo si occupano dell'esperienza

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Cfr. in particolare M. MICHELETTI, *Il problema teologico nella filosofia analitica*, 2 voll., La Garangola, Padova 1971 e 1972.

<sup>66</sup> MICHELETTI, La storiografia filosofica, cit., p. 96.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Cfr. M. MICHELETTI, Etica e religione in G.E. Moore, Benucci, Perugia 1979.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> A riprova di ciò, rimando a quanto emerso nel caso di Giovanni Filoramo poco sopra.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Cfr. M. MICHELETTI, Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica, Morcelliana, Brescia 2002 e Id., Tomismo analitico, Morcelliana, Brescia 2007.

umana, non ammetta una essenziale capacità religiosa nell'uomo (di modo che questa sarebbe non una possibilità strutturale ma un'apparizione storica soltanto), la filosofia della religione non sarebbe esclusa necessariamente, ma sarebbe indotta a una diversa concezione della religione. Questa non potrebbe più essere intesa, evidentemente, come una dimensione strutturale, ma come un evento riconducibile unicamente all'irruzione di Dio nell'esperienza storica, indipendentemente da ogni categoria e capacità umana e comprensibile solo a partire dall'autorivelazione divina e grazie ad essa. L'ambito dell'articolazione razionale sarebbe inevitabilmente ristretto. Naturalmente, resterebbe sempre l'opzione di interpretare il fenomeno religioso come esperienza peculiarmente umana e come tipica manifestazione storica, priva tuttavia di qualsiasi forza cognitiva e capacità veritativa.70

Tale sensibilità è strettamente connessa a quella storica: un approccio di storia delle idee, infatti, ha fornito un terreno fertile affinché Micheletti concentrasse la sua attenzione sulla definizione dell'essere umano quale animal capax religionis<sup>71</sup> e sulla possibilità di considerare la religione come differenza specifica della persona umana. Ciò, da un lato, lo ha sollecitato ad approfondire lo statuto della filosofia della religione, fino a precisare quale ruolo rivesta in esso lo specifico della filosofia analitica della religione; dall'altro, gli ha permesso di apprezzare le riflessioni dei filosofi analitici della religione come un contributo a stabilire, con una terminologia non scevra da una connotazione esistenzialista, il senso della vita.72 A questo aspetto può essere ricondotta anche la sottolineatura, sulla quale Micheletti è intervenuto ripetutamente, circa l'importanza della dimensione esperienziale in filosofia analitica della religione.<sup>73</sup> In un intervento al convegno annuale del Centro studi di Gallarate del 2020, Micheletti ha inoltre applicato alla filosofia della mente alcune considerazioni che aveva formulato in rapporto al riduzionismo nell'analisi del linguaggio religioso, a riprova del fatto che la prospettiva naturalista ha ripercussioni analoghe tanto in antropologia, quanto in filosofia della religione e a conferma di una strutturale dipendenza tra questi due ambiti.<sup>74</sup> Le discussio-

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> A. BABOLIN, Introduzione, in Babolin, Antropologie tipologiche e filosofia della religione, cit., pp. 17-18.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Cfr. M. MICHELETTI, «Animal capax religionis». Da B. Whichcote a Shaftesbury, Benucci, Perugia 1984.

<sup>72</sup> Cfr. M. MICHELETTI, Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica, Benucci, Perugia 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Cfr. M. MICHELETTI, Criteri di adeguatezza e problemi di validità nella giustificazione dell'esperienza religiosa, in E. CASTELLI (a cura di), Prospettive sul sacro, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, pp. 115-138 e Id., L'esperienza religiosa come garanzia epistemica e come evidenza della realtà divina, «Fogli Campostrini», 1 (2012), pp. 6-18.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Cfr. la relazione intitolata Natura e naturalismo nella visione dell'umano: un approccio critico. Il "ritorno del soggetto", in corso di pubblicazione negli atti del convegno stesso.

ni, talvolta pedisseque, sullo statuto logico della credenza religiosa e i dibattiti, per quanto annosi, sulla significanza cognitiva delle proposizioni religiose e teologiche, oltre a essere contestualizzate come risposte storiche al neopositivismo, devono essere apprezzate e valorizzate come tentativi di rendere ragione del ruolo che la religione riveste nella vita delle persone. Se essa è una dimensione rilevante, l'interrogativo sugli aspetti cognitivi e aletici che comporta non può essere eluso nel tentativo di salvaguardarla dagli strali dello scientismo (imperante attraverso la sua epistemologia fondazionalista ed evidenzialista), né sacrificato sull'altare della (presunta) secolarizzazione. Non a caso tali aspetti cognitivi e aletici sono proprio quelli a cui la teologia naturale generata nella patristica, fiorita nella teologia monastica e sistematizzata nella scolastica medievale ha inteso far fronte, ben prima di doversi piegare alle esigenze apologetiche tipiche della modernità.<sup>75</sup>

Infine, per quanto riguarda la visione integrale – forse, come abbiamo avuto modo di vedere nel primo paragrafo, precipitato residuale del carattere sintetico del neo-idealismo italiano – l'interesse di Micheletti per la filosofia analitica della religione non è mai stato esclusivo, nel senso che egli non si è mai sottratto de premesse e conseguenze anche in altri ambiti filosofici. Riflettere in maniera rigorosa e profonda sulla possibilità, da parte della religione, di contribuire a fornire il senso dell'esistenza, implica prendere posizione circa il realismo: il senso dell'esistenza è creato nella mente umana oppure scoperto nell'intelligibilità del cosmo?<sup>76</sup> La filosofia analitica della religione non si accontenta dello studio del fenomeno religioso nel tentativo di trattare le questioni religiose dal punto di vista epistemologico e ontologico, nonostante mantenga vivo il nesso con le questioni metafisiche, 77 perché ha la consapevolezza che esse sono rilevanti nella ricerca dei fondamenti ultimi della realtà. Ecco perché, correttamente, Micheletti insiste sul fatto che tale corrente evita di limitarsi a riguardare solo un'estensione del nostro inventario ontologico, bensì investe la nostra comprensione e interpretazione della realtà, fino a dilatare la nostra razionalità e ad ampliare gli orizzonti della ricerca filosofica. Dio non diventa un ennesimo oggetto di indagine; piuttosto le credenze religiose offrono una prospettiva di indagine sulla totalità del reale. La credenza nella realtà divina non è isolata e costituisce un decisivo sistema di riferimento noetico ed esistenziale. Inoltre, escludere

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Cfr. M. MICHELETTI, *La rinascita della teologia razionale nella filosofia analitica*, «Hermeneutica» 2005, pp. 53-85.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Cfr. M. MICHELETTI, Religione, etica e senso della vita, «Humanitas», 66 (2011), pp. 355-388.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Cfr. M. MICHELETTI, La metafisica analitica e il problema di Dio, «Aquinas», 62 (2019), pp. 135-145.

l'assurdo (logico) non significa escludere il mistero (esistenziale), anzi comporta valorizzarlo e promuoverlo.78 Egli non considera le correnti studiate alternative nella loro specificità, ma distinte: la scolastica analitica spiega le credenze religiose, il fideismo wittgensteiniano si concentra sul salvaguardarne lo specifico, il tomismo analitico ne approfondisce i nessi metafisici e ontologici, l'epistemologia riformata le comprende e la filosofia della teologia entra nel merito di ciascuna di esse. In gioco non c'è solo una fede più pensata e neppure la pur rilevante possibilità di articolare un dialogo interreligioso fecondo,<sup>79</sup> ma anche una concezione di ragionevolezza e addirittura la pensabilità stessa di una struttura metafisica capace di sostenere l'intelligibilità del mondo e rendere ragione del ruolo che l'uomo ha nel cosmo.80 Non a caso Micheletti ha recentemente ribadito che il confronto tra il naturalismo riduzionista e la metafisica teista è uno degli aspetti più significativi e vitali dell'attuale panorama filosofico nella sua declinazione analitica.

Davvero Micheletti è stato capace di coniugare l'interesse esistenziale per i problemi di fondo, compresi quelli religiosi, con la loro dipendenza da un apparato concettuale estremamente rigoroso, proprio dell'ambito metafisico e ontologico dal quale, in verità, sono dipesi per buona parte della tradizione filosofica occidentale, secondo un quadro storico dal quale non si può prescindere.

## 6. Consegna a mo' di appello

Stilare una bibliografia per la filosofia analitica della religione in Italia si è rivelato essere un atto performativo. Ciò ha comportato muoversi sul delicato crinale che separa il descrittivo dal normativo. Da un lato, la bibliografia intendeva essere la mera fotografia dello status quaestionis di un particolare settore di studi e, come tale, avrebbe potuto avere una sua utilità oggettiva e adempiere a un ruolo ben determinato. Dall'altro, la mancanza di un precedente e le difficoltà rilevate nel primo paragrafo, hanno comportato delle scelte di campo e hanno reso la stesura della bibliografia un potenziale danno, nella misura in cui essa cristallizza una situazione ancora in divenire e presuppone l'esistenza di un ambito di studi che in realtà definisce. Si tratta di un rischio in cui spesso gli storici del pensiero

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Cfr. M. MICHELETTI, La teologia razionale nella filosofia analitica, Carocci, Roma 2010, pp. 14 e 37.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Cfr. la relazione La questione della diversità religiosa. Aspetti etici ed episemologici tenuta da Micheletti nel corso del convegno dell'AIFR tenutosi a Genova nell'autunno 2019 e in corso di pubblicazione su Humanitas.

<sup>80</sup> Cfr. M. MICHELETTI, Nuovo ateismo, ateologia naturale e "naturalismo perenne", «Hermeneutica», 2012, pp. 93-135.

contemporaneo incorrono, tanto da essere assimilati a esploratori di territori notissimi, ma difficilmente esplorabili per mancanza di mappe e nei quali è difficile trovare la direzione corretta nella quale dirigersi speditamente.

Nonostante l'arbitrarietà di alcune scelte e un certo cedimento al sincretismo, là dove si sia rinunciato a una scelta che appariva troppo soggettiva e immotivata, ritengo che questa bibliografia possa costituire una buona base di partenza. Essa, infatti, getta luce su un ambito di studi con cui molti studiosi italiani si sono confrontati in occasioni piuttosto diverse e disparate, tanto da non risultare organiche tra loro, tranne nelle poche eccezioni segnalate. Inoltre, mostra come diversi filosofi italiani si sono dimostrati all'altezza di contribuire al dibattito internazionale circa i temi trattati dalla filosofia analitica della religione, ma soprattutto chiarisce l'esistenza di una via italiana per confrontarsi con essa e ne tratteggia quelle peculiarità che abbiamo visto essere esemplificate nel caso di Micheletti: l'attenzione storica, la sensibilità antropologica e una visione integrale. La prima ha una duplice declinazione: innanzitutto, come interesse a ricostruire la genesi della filosofia analitica della religione, a comprenderne il contesto e a mapparne le diverse articolazioni fatte di ramificazioni e rotture; secondariamente, come sensibilità a valutare le fonti remote a cui fa riferimento con modalità più o meno pertinenti.

La filosofia analitica della religione, grazie ai titoli presenti nella bibliografia presentata e ai loro autori, ha saputo cogliere l'opportunità offerta dal clima filosofico italiano dominante nella seconda metà del secolo scorso:

è vero che le cose originali da noi sono poche. [...] La novità rilevante è la facilità con la quale idee e mode arrivano e si diffondono, senza bisogno di faticosa mediazione, senza che occorra teorizzare un loro adattamento al caso italiano.<sup>81</sup>

Ma questa diffusione non è sufficiente a cogliere i meriti dell'interazione tra la filosofia analitica della religione con il contesto italiano. Tale interazione piuttosto sembra all'altezza ci accettare la sfida dai tratti provocatoria lanciata da Enrico Berti parlando di metafisica, ontologia e teologia naturale:

l'Europa continentale e l'Italia in particolare devono un po' sprovincializzarsi e tener conto di ciò che accade nel nostro mondo, specialmente in quello di lingua inglese. 82

<sup>81</sup> VIANO, Va' pensiero, cit., p. X.

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> E. BERTI, *La metafisica nella filosofia del Novecento*, «Rivista di storia della filosofia», 2001, p. 288.

Questa sprovincializzazione ha portato benefici alla filosofia italiana che si è mostrata essere all'altezza del confronto e, soprattutto alla filosofia della religione, nella misura in cui si è rivelata capace di fare sintesi tra istanze diverse (nello specifico, tra teologia razionale e filosofia della religione propriamente detta), là dove esse intercettano le esigenze proprie delle persone del nostro tempo:

in filosofia, argomentando positivamente l'esistenza di quello che la tradizione chiama Dio, si tratta di mostrare che la sua esistenza non è affatto impossibile da un punto di vista razionale. Ma oggi occorre chiedersi, prima ancora di interrogarsi sulla sua esistenza, quale sia il significato della parola Dio in filosofia. Il problema del Dio del teismo o Dio personale si pone all'incrocio della domanda di senso della vita e della domanda di arche-principio, quindi dell'etica e della metafisica. Si tratta di rispondere al quesito: qual è il fine o il senso di diritto adeguato per cui impegnare la vita?83

Se si desidera che questa riuscita formula di adattamento attraverso la sintesi [...] anticipatrice, ma orientata retrospettivamente<sup>84</sup> prosegua, la conclusione non può pertanto che farsi appello. Affinché questa bibliografia possa avere una sua utilità, e non finisca col diventare un danno reificando il suo oggetto essa deve essere apprezzata quale è: uno strumento ad uso degli studiosi che permette agevolmente di sapere ciò che è stato fatto e, in controluce, ciò che ancora resta da fare. Nello stesso spirito essa continuerà ad essere utile, e non dannosa, se verrà considerata un vero e proprio work in progress, cioè se verrà aggiornata con costanza (almeno annualmente) e a condizione che se ne colmino le eventuali lacune. Questo suo carattere di rivedibilità comporta un aiuto da parte di tutti coloro che, dall'Italia e per i più disparati motivi, si interessano alla filosofia analitica della religione: a tutti costoro rivolgo fin d'ora l'invito a segnalarmi via e-mail (marco.damonteatunige.it) ogni integrazione e aggiornamento ritenuti importanti.

<sup>83</sup> CAMPODONICO, Etica del filosofare, cit., p. 125.

<sup>84</sup> VIANO, Va' pensiero, cit., pp. 67 e 76 rispettivamente.

#### CIRO DE FLORIO – ALDO FRIGERIO\*

# SIMPLE FOREKNOWLEDGE E PROVVIDENZA

#### Sommario

In questo articolo mostriamo che il modello della simple foreknowledge non riesce a essere esplicativamente adeguato nei confronti dell'azione provvidenziale di Dio sul mondo. A tal fine allestiremo due argomenti: il primo sottolinea le difficoltà che riguardano il concetto stesso di intervento di Dio nella storia; il secondo difende la tesi per cui, al fine di garantire l'intervento provvidenziale, sembra ineludibile una qualche forma di ragionamento controfattuale e questo suggerisce l'abbandono della simple foreknowledge in favore di una qualche posizione di tipo Molinista.

Parole chiave: simple foreknowledge, Molinismo, prescienza divina, onniscienza, modelli di provvidenza.

#### Abstract

This article aims to show that the *simple foreknowledge* model does not provide an adequate explanation of God's providential action. In order to do that, we advance two arguments: the first argument emphasizes the difficulties surrounding the very concept of God's intervention within history; the second argument advocates the view according to which, for the providence, it seems unavoidable some form of counterfactual reasoning. This suggests the departure for *simple foreknowledge* in favour of some kind of molinist account.

<sup>\*</sup> Università Cattolica del Sacro Cuore. Vorremmo ringraziare Damiano Bondi, Giovanni Cogliandro, Marco Damonte, Stefano Santasilia e Andrea Aguti per l'invito a partecipare a questi scritti in onore di Mario Micheletti, vero pioniere della filosofia analitica della religione in Italia.

Keywords: simple foreknowledge, Molinism, divine foreknowledge, omniscience, models of providence.

Nel teismo classico, Dio è considerato onnisciente; in estrema sintesi, se p è una proposizione vera allora p è conosciuta da Dio.¹ In maniera analoga, si può definire l'onniscienza come la coestensione tra le credenze di Dio e la verità: p è una proposizione vera se e solo se p è creduta da Dio. Tra le infinite verità che costellano la mente di un Dio onnisciente, una classe particolarmente interessante è costituita dalle verità che riguardano le future scelte libere degli esseri umani. Supponiamo che Alice sia effettivamente libera se andare domani sera alla festa di Bernardo; Dio, essendo onnisciente, dovrebbe sapere quale sarà l'esito della libera scelta di Alice. Ma qui le cose si complicano immediatamente.

Esistono almeno tre modelli che cercano di spiegare *come* Dio conosca le libere future scelte umane. Secondo il modello del determinismo teologico, Dio conosce le libere scelte umane perché le determina direttamente o indirettamente. In questo quadro, è cruciale spiegare in che senso le scelte umane possono ancora definirsi libere. Una possibilità è quella di optare per una concezione compatibilista della libertà: un'azione è libera, secondo i compatibilisti, quando la realizzazione della volontà del soggetto non è impedita da forze esterne. Naturalmente la volontà del soggetto può essere causata da fattori puramente deterministici. Segue che il soggetto è libero anche se non può fare diversamente da come effettivamente fa.<sup>2</sup>

Un secondo modello è quello Molinista. Il Molinismo conserva una concezione *libertaria* della libertà. Con ciò si intende che un soggetto è libero rispetto a una certa azione quando autodetermina il suo agire e avrebbe potuto fare diversamente da come effettivamente fa. Nel modello Molinista, Dio sa che un agente *a* farà liberamente l'azione *x* perché: 1) Dio conosce il condizionale di libertà: se posto nelle condizioni *C*, *a* farà liberamente *x*; 2) Dio ha creato le condizioni *C*. Nel nostro esempio, Dio sa, per esempio, che Alice andrà liberamente alla festa perché sa che posta nelle condizioni *C*, Alice deciderà di andare alla festa; inoltre, le condizioni

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> L'altro verso, ovvero che se una proposizione è conosciuta allora è vera, è garantito dalla fattività della conoscenza.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Sul determinismo teologico si veda D. PEREBOOM, *Living without free will*, Cambridge University press, Cambridge 2006; per un'introduzione al tema del libero arbitrio, R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of free will*, Oxford University Press, Oxford. In italiano, M. DE CARO, *Il libero arbitrio: una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004.

C valgono perché fanno parte del mondo attuale che è dipendente – in maniera più o meno diretta – dall'azione creatrice di Dio.<sup>3</sup>

Il terzo modello è quello della *simple foreknowledge*: Dio sa che *a* farà liberamente l'azione *x* proprio perché *a* farà liberamente *x*. Questo modello è quindi speculare rispetto a quello del determinismo teologico: secondo questa prospettiva, le azioni umane dipendono da Dio; al contrario, nel modello della *simple foreknowledge* la conoscenza di Dio delle azioni umane dipende dalle azioni umane stesse. Mentre nel determinismo teologico Dio conosce le azioni umane perché le determina, nella *simple foreknowledge* Dio in qualche modo "prende atto" delle azioni umane. Sebbene non sia incoerente associare un modello di *simple foreknowledge* a una concezione compatibilista della libertà, in ciò che segue considereremo solo la concezione libertaria, in linea anche con il dibattito attuale su questo tema.<sup>5</sup>

Il modello della *simple foreknowledge*, di per sé, è neutrale circa lo statuto temporale di Dio: Dio può essere concepito sia come una entità temporale senza inizio né fine, sia come una entità fuori dal tempo. Nel primo caso, il modello della prescienza divina delle azioni umane è quello Occamista: la conoscenza divina passata delle scelte umane future dipende da tali scelte e quindi da ciò che verrà in futuro. Conseguentemente, alcuni stati di cose passati (per esempio la conoscenza divina che *a* farà *x* in futuro) sono determinati da stati di cose futuri (la scelta futura di *a* di fare *x*). 6 Se invece Dio è concepito come fuori dal tempo, allora le sue conoscenze sono atemporali, ma ugualmente dipendenti dalle decisioni umane nella serie temporale. Dio atemporalmente sa che *a* fa *x* al tempo *t* proprio perché *a* fa *x* al tempo *t*. Anche in questo caso, si può modellare la conoscenza divina con una semantica Occamista in cui una storia è privilegiata rispetto alle altre: si tratta della storia vera del mondo, che dipende (anche) dalle

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Una difesa potente del molinismo è T.P. FLINT, *Divine Providence: The Molinist account*, Cornell University Press, Ithaca 1998; una posizione per certi versi assimilabile al Molinismo è stata avanzata da A. PLANTINGA, *God, freedom, and evil*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1977.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Essendo la letteratura sull'argomento a cui facciamo riferimento tutta in inglese, evitiamo di tradurre alcune espressioni tecniche in italiano.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cfr. D.P. Hunt, *Divine providence and simple foreknowledge*, in «Faith and Philosophy», n. 10, vol. 3, 1993, pp. 394-414; D.P. Hunt, *The compatibility of omniscience and intentional action: a reply to Tomis Kapitan*, in «Religious Studies», n. 32, vol. 1, 1996, pp. 49–60.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Sul problema della retro-determinazione dei fatti passati si veda C. DE FLORIO – A. FRIGERIO, *Two Kinds of Soft Facts*, in «Grazer Philosophische Studien», n. 95, vol. 1, 2018, pp. 34-53.

libere scelte degli agenti.<sup>7</sup> Dio, vede atemporalmente il dipanarsi nel tempo di questi eventi e delle libere scelte compiute.

Non discuteremo qui i vantaggi e gli svantaggi di questi tre modelli in generale, ma solo della loro relazione con il concetto di provvidenza. Per provvidenza intendiamo, tradizionalmente, l'idea secondo cui Dio governa il mondo e lo dirige verso i fini che Egli ha previsto di realizzare. È chiaro che il determinismo teologico non ha nessun problema a garantire la provvidenza di Dio sul mondo: Dio governa il mondo e lo dirige verso i suoi scopi perché Dio determina tutto ciò che accade, scelte umane comprese.

Anche nel modello Molinista, il controllo di Dio sul mondo è molto saldo, sebbene non sia così diretto come nel determinismo teologico. Infatti, il punto fondamentale è che i condizionali di libertà sono conosciuti da Dio (e quindi veri) prima della creazione. Questo significa, per usare un'immagine, che Dio ha di fronte a Sé una serie infinita di scenari possibili tra i quali scegliere quello che più si confà ai Suoi progetti. Il Dio Molinista può, quindi, decidere quali condizioni C creare e quali agenti liberi mettere in tali condizioni sapendo quello che liberamente sceglieranno di fare in quella situazione. Se le scelte che gli agenti compirebbero in C non sono gradite a Dio, Egli può creare condizioni diverse da C oppure mettere in C agenti differenti, le cui scelte libere sono più gradite a Dio. Nella prospettiva Molinista, Dio non può attualizzare ogni mondo logicamente possibile, a differenza del Dio del determinismo teologico. Per esempio, non può attualizzare un mondo in cui un agente a, posto in C, scelga liberamente in modo diverso da quello che sceglierebbe liberamente se posto in C. Plantinga chiama questo principio Leibniz' Lapse: 8 è logicamente (e anzi fisicamente) possibile che Alice decida liberamente di compiere l'azione x. Ma è vero che deciderà liberamente di non compiere x. Quindi il mondo possibile in cui Alice fa liberamente x non può essere attualizzato da Dio. Non vi sono però limiti teorici alle situazioni e ai tipi di agenti liberi che Dio può creare; Egli, pertanto, ha ampie possibilità di manovra per indirizzare il mondo verso gli scopi da Lui voluti.

Qual è il controllo che un Dio dotato di *simple foreknowledge* può esercitare? Qual è il vantaggio provvidenziale che tale conoscenza può dare? Ci sono buone ragioni per pensare che il vantaggio di un tale tipo di conoscenza sia nullo dal punto di vista della provvidenza. In altri termini, un Dio con *simple foreknowledge* è dal punto di vista provvidenziale nella stessa situazione del Dio dell'Open Theism, che non ha alcuna prescienza delle libere azioni umane, ma ha solo una conoscenza di tutto ciò che è

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Sulla logica e la metafisica della storia futura privilegiata rispetto alle altre, si veda, per esempio, F. CORREIA – A. IACONA, *Around the tree: semantic and metaphysical issues concerning branching time and open future*, Springer, London 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. A. PLANTINGA, op. cit.

accaduto in passato e di ciò che accade al presente. Questo ovviamente non è una buona ragione per affermare che un Dio con la simple foreknowledge è allora, sotto tutti gli aspetti, nella stessa situazione del Dio dell'Open Theism. Tuttavia, se ci limitiamo alle risorse di cui Dio dispone per indirizzare il mondo verso i fini da lui voluti, non c'è distinzione tra il Dio all'Open Theism e un Dio che abbia una simple foreknowledge. In una serie di articoli, David Hunt ha tuttavia contestato questa tesi e ha affermato che la simple foreknowledge offre a Dio un vantaggio provvidenziale che lo mette in una posizione migliore rispetto al Dio dell'Open Theism. In questo articolo analizzeremo l'argomentazione di Hunt. Per quanto ingegnosa, riteniamo che essa fallisca il suo obiettivo di dimostrare la superiorità provvidenziale della simple foreknowledge.

# 1. Un "ovvio" argomento contro il vantaggio provvidenziale della simple foreknowledge

Hasker espone così il classico argomento contro il vantaggio provvidenziale della *simple foreknowledge*:

[...] there are no benefits whatever for our understanding of divine providence, of God's action in the world, from the affirmation of simple foreknowledge. Let me explain why. Suppose God knows, in exhaustive detail, exactly what the situation on the earth will be as of a particular future date - say, April 11, 2013. Suppose, also, that there is something about that situation that displeases God - something he would wish to make otherwise. Could God not then act, at some time

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Secondo l'Open Theism Dio non ha propriamente prescienza delle future azioni degli esseri umani proprio perché, essendo ontologicamente indeterminato il futuro, le proposizioni che descrivono le scelte libere non hanno valore di verità e, in quanto tali, non possono essere conosciute da Dio. Il problema più urgente per gli open theists è spiegare come Dio possa avere governo e provvidenza sul mondo. Nella loro prospettiva, infatti, Dio prende costantemente dei rischi rispetto all'evoluzione della storia. E questo tratto allontana il Dio dell'Open Theism dalla teologia dell'ente perfetto tipica del teismo classico (cfr. M.J. ALMEIDA, The metaphysics of perfect beings, Routledge, New York 2012). Si veda, ad esempio, C. PINNOCK - R. RICE - J. SANDERS -W. HASKER – D. BASINGER, The openness of God. A biblical challenge to the traditional understanding of God, InterVarsity, Downers Grove 1994; W. HASKER, God, Time, and Knowledge, Cornell University Press, Ithaca 1998; GREGORY A. BOYD, God of the possible. A biblical introduction to the Open View of God, Baker Books, Grand Rapids 2000. In ogni caso, quanto il Dio dell'Open Theism rischi di vedere il suo piano provvidenziale fallire è oggetto di discussione: ci sono versioni dell'Open Theism che tendono ad annullare quasi completamente il rischio: cfr. ad esempio, P.T. GEACH, Providence and Evil, Cambridge University Press, Cambridge 1977, G.A. BOYD, God limits his Control, in D.W. JOWERS (ed.), Four Views on Divine Providence, Zondervan, Grand Rapids 2011, pp. 123-140. Per una recente discusione, cfr. R.T. MULLINS, Divine temporality and providential bodgery, in «TheoLogica », n. 1, vol. 5, 2020.

prior to the date in question, so as to bring about a situation on April 11, 2013, that is more in accord with his purposes? A little reflection will show this thought to be incoherent. For the future God knows is, by supposition, the actual future for that date; the supposition that God then acts so that what he knows to be the actual future is in fact not the actual future makes no sense at all. Reflection on this and similar scenarios will lead us to see that it is impossible that God should use a foreknowledge derived from the actual occurrence of future events to determine his own prior actions in the providential governance of the world. If simple foreknowledge did exist, it would be useless. <sup>10</sup>

Come abbiamo detto, nel modello della simple foreknowledge, in un certo senso Dio prende atto delle libere scelte umane: la conoscenza di Dio dipende da tali scelte. Di conseguenza, tale conoscenza giunge "troppo tardi" per poter operare delle azioni correttive sulle scelte stesse. "Troppo tardi" non deve essere inteso in senso temporale, ma in senso logico: poiché la conoscenza che a fa liberamente l'azione x dipende dall'azione di a, Dio non può utilizzare tale conoscenza per impedire che a faccia x. La conoscenza è fattiva e implica la verità: se Dio sa che a farà x, allora è vero che a farà x. Se Dio potesse impedire ad a di fare x, allora la Sua non sarebbe conoscenza, cioè non implicherebbe la verità della proposizione conosciuta. In altre parole: la conoscenza di Dio nel modello della simple foreknowledge dipende dai fatti che avvengono attualmente nel mondo. È perché è un fatto che a fa x al tempo t che Dio sa che a fa x al tempo t. Ma neppure Dio può fare sì che un fatto del mondo non sia un fatto. Se Dio sa che è un fatto che a fa x al tempo t, Egli non può usare questa conoscenza per fare in modo che a non faccia x al tempo t.

Questa conclusione è indipendente dallo statuto temporale di Dio, cioè indipendente dalla collocazione della conoscenza di Dio nel tempo o fuori dal tempo. Nel modello Occamista Dio è nel tempo e la sua conoscenza dei fatti futuri dipende da tali fatti: Dio sa al tempo  $t_0$  che a farà x al tempo  $t_1$  proprio perché è vero che a farà x a quel tempo. Si può dimostrare, assumendo principi abbastanza plausibili come quello secondo cui la verità deve essere fondata (*grounded*) nei fatti, che questo modello implica che esista un futuro attuale. Tra tutti i futuri possibili, quindi, esiste un futuro che è quello che effettivamente si realizzerà e tale futuro è costituto da fatti

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> W. HASKER, God, Time, and Knowledge, Cornell University Press, Ithaca 1989, p. 104.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Abbiamo dimostrato questa tesi in C. DE FLORIO – A. FRIGERIO, *Divine Omniscience and Human Free Will*, Palgrace-MacMillan, Cham 2019, pp. 134-150 e C. DE FLORIO, A. FRIGERIO, A Too Thin True Future. The problem of grounding within presentist TRL semantics, in A. SANTELLI – D. DONATI (eds.), Ockhamism and Philosophy of Time: Semantic and Metaphysical Issues Concerning Future Contingents, Synthese Library, in corso di pubblicazione.

attuali. Dio non può quindi cambiare tali fatti, benché si tratti di fatti futuri, dato che tali fatti sono attuali allo stesso modo in cui lo sono i fatti presenti.

Anche se Dio è fuori dal tempo si può giungere alla stessa conclusione, come è sottolineato dallo stesso Hasker:

The argument makes no use of the fact that God knows the future before it occurs; the difficulty arises from the circularity in which knowledge of a later event is the basis for God's action at a time prior to the event in question. Thus the knowledge of the future possessed by a timeless God, like that of a God with simple foreknowledge, would be providentially useless.<sup>12</sup>

Se si accetta il modello di un Dio a-temporale che possiede la *simple foreknowledge*, allora le sue conoscenze a-temporali riguardanti le libere azioni umane dipendono da ciò che accade nella serie temporale. Di nuovo, è il fatto che *a* decida di fare *x* al tempo *t* che fonda la conoscenza atemporale di Dio che *a* fa *x* al tempo *t*. Dio non può usare la conoscenza di un fatto per fare sì che quel fatto non sia un fatto: non può quindi usare la conoscenza che *a* fa *x* al tempo *t* per fare in modo che *a* non faccia *x* al tempo *t* perché altrimenti quella conoscenza non sarebbe più conoscenza di un fatto.

Anche in questo caso riteniamo che questa combinazione di posizioni suggerisca un certo framework metafisico in filosofia del tempo e in particolare la B-teoria: poiché Dio osserva a-temporalmente tutta la serie temporale, tale serie deve in qualche modo esistere, cioè deve essere composta di fatti attuali. Riteniamo che questa concezione sia conciliabile con la A-teoria solo accettando concezioni non standard di tale teoria come il frammentalismo difeso da Kit Fine.<sup>13</sup> Tuttavia non ci occuperemo in questa sede di questi problemi di metafisica.<sup>14</sup> Quello che qui interessa è analizzare se ci sia qualche possibilità di evitare la conclusione che la *simple fore-knowledge* è inutile dal punto di vista provvidenziale sia per un Dio temporale che per un Dio a-temporale. David Hunt ha suggerito che questa conclusione può essere evitata. Analizzeremo il suo argomento nel prossimo paragrafo.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cfr. W. HASKER, op. cit., p. 105.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> K. FINE, *The reality of tense*, in «Synthese», n. 150, vol. 3, 2006, pp. 399-414.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Per i quali rimandiamo a C. DE FLORIO – A. FRIGERIO, *Divine Omniscience, op. cit.*, pp. 240-257 e C. DE FLORIO – A. FRIGERIO, *Open Future and Perspectival Semantics*, in P. HASLE – P. BLACKBURN, and P. ØHRSTRØM (eds.), *Logic and Philosophy of Time: Themes from Prior. Vol IV*, Aalborg University Press, Aalborg 2020: pp. 365-386.

## 2. L'argomento di Hunt

Hunt accetta due principi che sono alla base dell'argomento contro l'utilità provvidenziale della *simple foreknowledge*:

- 1) Il futuro non può essere cambiato esattamente come non può essere cambiato il passato. Se è un fatto che in futuro *a* farà *x* non si può fare in modo che tale fatto non sia più un fatto, esattamente come se è un fatto che *a* ha fatto *x* in passato tale fatto non può essere mutato. Questa immutabilità dei fatti non deve essere confusa con il fatalismo o il determinismo. In passato, *a* ha scelto liberamente di fare *x* e quindi la sua scelta non è stata in alcun modo determinata da fattori esterni. Tuttavia, se ha scelto di fare *x* a un certo tempo passato, questo è un fatto che non può essere mutato. Allo stesso modo, in futuro *a* sceglierà liberamente di fare *x* e quindi la sua scelta non è determinata da fattori esterni. Tuttavia, se sceglierà di fare liberamente *x* a un tempo futuro, questo non può essere mutato. Chiaramente, questo discorso presuppone che ci siano fatti futuri esattamente come ci sono fatti passati. Il paradigma della *simple foreknowledge*, tuttavia, sempre implicare l'esistenza di tali fatti, come abbiamo visto nel paragrafo precedente.<sup>15</sup>
- 2) Non sono possibili circoli causali (*metaphysical principle*). La decisione di Dio di causare un evento *e* non può basarsi sulla prescienza che *e* accadrà. Infatti, se così fosse ci sarebbe una sorta di loop causale: la decisione di Dio di causare *e* causa *e*, ed *e*, a sua volta, fonda la credenza di Dio che *e* accadrà, la quale è alla base della sua decisione di causare *e*. Hunt non è del tutto convinto che i circoli causali siano metafisicamente impossibili; tuttavia metodologicamente preferisce accettare questo principio perché il costo teorico dell'ammissione che i circoli causali sono possibili è molto alto.

<sup>15</sup> Se viceversa si accetta che non esistano fatti futuri, rimane sempre vero che il futuro non può essere cambiato: in tal caso il futuro sarà determinato, ma non mutato. In altri termini, ciò che è indeterminato a un certo tempo diventa determinato a un tempo successivo. Per esempio, è indeterminato a  $t_0$  se a farà x a  $t_1$ , ma a  $t_1$  è determinato se a fa x a quel tempo. Tuttavia, questa concezione sembra più vicina a quella dell'Open Theism piuttosto che a quella della *simple foreknowledge*. Se è indeterminato a  $t_0$  se a farà x a  $t_1$  allora i futuri contingenti sembrano non essere né veri né falsi e quindi non è possibile alcuna conoscenza di essi. Riteniamo che sia possibile attribuire a Dio una *simple foreknowledge* dei futuri contingenti anche se si accetta che i futuri contingenti non sono né veri né falsi solo se si assume una semantica prospettivista delle proposizioni, secondo la quale il loro valore di verità cambia a seconda del punto di vista rispetto al quale sono valutate. Cfr. C. DE FLORIO – A. FRIGERIO, *Open Future and Perspectival Semantics*, *cit*.

Hunt non accetta invece un terzo principio (chiamato doxastic principle) che afferma che se un agente a sa che in futuro farà x, allora a non può deliberare di fare x. Secondo questo principio, la decisione di fare qualcosa può essere intrapresa solo se l'agente non sa anzitempo quello che deciderà. Intorno a questo principio, si è acceso in filosofia della religione un dibattito serrato.<sup>16</sup> La rilevanza teologica consiste nel fatto che l'onniscienza divina dovrebbe estendersi anche al risultato delle decisioni provvidenziali prese da Dio stesso. Se Dio sa in anticipo che nel mondo accade un certo evento e al tempo t e se il principio è vero, Dio non può decidere di fare in modo che e accada perché Dio sa già in anticipo che e accadrà e che quindi Egli farà in modo che e accada. Se quindi il principio fosse valido, ogni azione provvidenziale divina sarebbe impedita dalla simple foreknowledge di Dio. Poiché tale conoscenza è completa e comprende quindi tutti gli eventi che accadranno, Dio non potrebbe prendere alcuna azione provvidenziale che abbia come effetto uno degli eventi che Egli sa già che accadranno. In altri termini, il doxastic principle è fondato sul fatto che il concetto di decisione implica una serie di alternative possibili entro cui decidere. Ma questo è in tensione con il concetto di conoscenza che invece esclude tutte le alternative tranne quella vera.

Date queste premesse, l'obiezione di Hunt all'argomento che abbiamo esposto nel paragrafo precedente è molto semplice: l'obiezione presuppone che Dio usi la prescienza di una certa decisione umana per impedire quella decisione. Questo è chiaramente impossibile perché contraddice il *metaphysical principle*, per cui non possono darsi loop causali. Tuttavia, esiste la possibilità che Dio non usi la sua conoscenza che *a* farà *x* al tempo *t* per operare sulla decisione di *a* ma per operare su altre regioni del mondo. Questo eviterebbe il loop causale perché se è vero che la decisione di Dio di intraprendere un'azione provvidenziale dipenderebbe dalla futura decisione di *a*, tale azione non sarebbe rivolta alla decisione di *a* ma ad altri fatti mondani. Tali fatti mondani, quindi, dipenderebbero ultimamente dalla decisione di *a*, ma essendo diversi dalla decisione di *a* stessa, ogni contraddizione sarebbe dissolta.

<sup>16</sup> Per una difesa del doxastic principle, C. GINET, Can the will be caused?, «Philosophical Review» vol. 71, 1962, pp. 49-55; R. TAYLOR, Deliberation and foreknowledge, «American Philosophical Quarterly» n. 1, vol. 1, 1964, pp. 73-80; R. LA CROIX, Omniprescience and divine determinism, «Religious Studies», vol. 12, 1976, pp. 365-81; T. KAPITAN, Can God make up his mind?, «International Journal for Philosophy of Religion» vol. 15, 1984, pp. 37-47; T. KAPITAN, Deliberation and the presumption of open alternatives, «Philosophical Quarterly» vol. 36, 1986, pp. 230-51, T. KAPITAN, Providence, foreknowledge, and decision procedures, «Faith and Philosophy», n. 3, vol, 10, 1993, pp. 415-420. Per una critica del doxastic principle, oltre all'articolo di Hunt ricordato nel testo, si veda anche D. HUNT, Dispositional omniscience, «Philosophical Studies», n. 3, vol. 80, 1995, pp. 243-278.

Facciamo un esempio. Si supponga che Dio preveda che Hitler darà l'ordine di invadere l'Inghilterra al tempo t. Tuttavia Dio, volendo prevenire una vittoria nazista, decide di scatenare una terribile tempesta sulla Manica il giorno dell'invasione. Tale tempesta ha come effetto quello di affondare la metà della flotta di invasione tedesca e di costringere l'altra metà a ritirarsi nelle acque francesi. L'uso provvidenziale della conoscenza che Hitler ordinerà l'invasione al tempo t non dà origine ad alcun loop perché l'azione divina non è rivolta all'ordine di invasione ma a un'altra regione del mondo: le condizioni meteorologiche sulla Manica il giorno dell'invasione. Ovviamente, Dio sa già prima di decidere di creare quelle condizioni metereologiche che la flotta tedesca sarà semi-distrutta da una terribile tempesta il giorno dell'invasione. Tuttavia, questo non è un problema per Hunt perché, non valendo per lui il doxastic principle, la conoscenza che Dio scatenerà quella tempesta non impedisce che Egli decida di scatenare quella tempesta.

Ovviamente, nella teoria di Hunt la simple foreknowledge non permette a Dio il pieno controllo di tutto ciò che avviene nel mondo. Solo gli usi di tale conoscenza che non violano il metaphysical principle sono possibili. Nondimeno, sebbene il controllo che Dio ha sul mondo non sia paragonabile a quello del Dio del determinismo teologico, il Dio che possiede una simple foreknowledge è per Hunt in una situazione molto diversa dal Dio dell'Open Theism: la sua azione provvidenziale, infatti, può usare la prescienza di quello che faranno gli uomini nelle varie situazioni, mentre il Dio dell'Open Theism non possiede una tale conoscenza e quindi non la può utilizzare. Per esempio, il Dio dell'Open Theism non può sapere se Hitler darà l'ordine di invadere l'Inghilterra e quindi può operare solo quando l'invasione è già iniziata, reagendo a posteriori all'attacco tedesco. Viceversa, un Dio dotato di simple foreknowledge può prevenire l'invasione perché sa già in anticipo dell'ordine di Hitler. Se quindi il controllo di Dio non è completo, è comunque molto maggiore di quello del Dio dell'Open Theism.

# 3. Prima obiezione: come Dio interviene nel mondo?

Vediamo ora se l'argomento di Hunt funziona e se un Dio dotato di simple foreknowledge abbia un controllo provvidenziale sul mondo davvero superiore a un Dio che non possiede questa forma di conoscenza. Per quanto sia ingegnoso, crediamo che il tentativo di Hunt non riesca. Avanzeremo qui due obiezioni al suo modello provvidenziale: la prima riguarda le modalità con cui Dio interviene nel mondo, la seconda è invece più radicale e riguarda l'uso che Dio può fare della simple foreknowledge. In particolare, nonostante quello che dice Hunt, vedremo che ogni uso che Dio

può fare di questa conoscenza finisce o per violare il *metaphysical principle* o deve fare uso di un tipo di conoscenza diversa dalla *simple foreknowledge*, e cioè di una forma di middle knowledge. La nostra conclusione sarà che la *simple foreknowledge* non consente di per sé di fornire un resoconto esplicativo della provvidenza divina.

In questo paragrafo, presenteremo l'obiezione meno radicale riguardante le modalità con cui Dio interviene nel mondo, nel prossimo paragrafo la più radicale. Come fa Dio a scatenare la tempesta sulla Manica che impedisce l'invasione della flotta tedesca? Due grandi modelli sono possibili: o le condizioni atmosferiche sulla Manica al tempo to dell'invasione non avrebbero portato ad alcuna tempesta e Dio interviene miracolosamente<sup>17</sup> a t<sub>0</sub> per provocare la tempesta che affonda metà della flotta nazista oppure Dio interviene in un tempo precedente a to, supponiamo t-1, per produrre condizioni che portano allo sviluppo della tempesta a to. Se l'intervento di Dio è miracoloso, questa prima obiezione non ha nulla da dire. Ci limitiamo solo ad osservare che una teoria secondo la quale ogni intervento provvidenziale divino è miracoloso è molto costosa. I miracoli sembrano un intervento straordinario da parte di Dio, riservato a pochi casi e non qualcosa di comune e di diffuso. Tuttavia, non diremo qui nulla di più sulla frequenza dei miracoli e sul loro statuto. Quello che ci interessa è analizzare la seconda possibilità di intervento divino: Dio prepara a  $t_1$  certe condizioni C-1 che portano causalmente allo sviluppo della tempesta sulla Manica a t<sub>0</sub>. Lo sviluppo di una tempesta è un affare complesso ed è difficile valutare quanto temporalmente deve essere  $t_1$  distante da  $t_0$  e quanto deve essere vasto l'intervento di Dio perché la tempesta si scateni il giorno dell'invasione. In altri termini, non  $\dot{e}$  chiaro quanto le condizioni  $C_1$  che portano allo sviluppo della tempesta differiscono da condizioni alternative in  $t_1$  che non portano allo sviluppo della tempesta a  $t_0$ .

In ogni caso, possiamo ragionevolmente supporre che le condizioni  $C_{-1}$  abbiano degli effetti causali ulteriori che non si limitano allo sviluppo della tempesta il giorno dell'invasione. Tali effetti sono tanto più vasti quanto più  $t_1$  e  $t_0$  sono temporalmente distanti (perché gli effetti causali tendono a propagarsi e ad amplificarsi nel tempo) e quanto più  $C_{-1}$  differiscono dalle condizioni che invece non portano allo sviluppo della tempesta. Hasker obietta che quanto più sono vaste le conseguenze causali di  $C_{-1}$  tanto più è probabile che esse finiscano per avere un ruolo nella

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Qui assumiamo una nozione abbastanza standard di miracolo: miracolo è tutto ciò che esula dal potere produttivo della natura (cfr. S. TOMMASO, SCG 3.103; ST 1.110, art. 4) e che quindi è esterno al suo normale ordine o corso (cfr. R. LARMER, *Water into Wine? An Investigation of the Concept of Miracle*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1988).

decisione di Hitler di dare l'ordine di invasione. <sup>18</sup> In altri termini, le conseguenze di  $C_{-1}$  possono portare ad altre conseguenze, che a loro volta portano ad ulteriori conseguenze. Una di queste conseguenze - per esempio una vittoria tedesca in una battaglia - può essere una delle ragioni per cui Hitler decide di dare l'ordine alla flotta di partire. Se così fosse, incorreremmo in un loop causale: la decisione di Hitler è la ragione per cui Dio decide di approntare le condizioni  $C_{-1}$ ; tuttavia, le condizioni  $C_{-1}$  sono tali che una delle loro conseguenze costituisce una delle ragioni per cui Hitler dà l'ordine di invasione.

La risposta di Hunt<sup>19</sup> è tuttavia convincente su questo punto: se il metaphysical principle è davvero un principio metafisico, allora è per Dio impossibile approntare condizioni che generino un loop causale. Se Dio può creare le condizioni C-1, allora le condizioni C-1 non hanno alcuna conseguenza causale sulla decisione di Hitler. Se avessero tali conseguenze, allora Dio non potrebbe creare tali condizioni in quanto i loop causali sono proibiti. La questione è molto simile all'obiezione che viene posta alla possibilità dei viaggi nel tempo. Per esempio, possiamo viaggiare indietro nel tempo e uccidere nostro nonno? Se uccidessimo nostro nonno si instaurerebbe un chiaro circolo causale: la causa della morte del nonno siamo noi che siamo effetto della vita e delle scelte del nonno. L'obiezione sostiene che non possiamo farlo perché questo genererebbe un loop causale inaccettabile (il nonno non potrebbe generare nostra madre, la quale, a sua volta, non potrebbe generare noi e quindi noi non potremmo uccidere nostro nonno). Questa, tuttavia, non costituisce una obiezione ai viaggi nel tempo in generale, ma solo ai viaggi nel tempo che generano loop causali. Allo stesso modo, il fatto che certe azioni di Dio danno origine a loop causali non costituisce una ragione per rifiutare qualunque azione provvidenziale di Dio dipendente dalla simple foreknowledge ma solo quelle azioni che danno origine a loop causali. Se approntare le condizioni  $C_1$  viola il metaphysical principle, allora questa azione provvidenziale non è possibile per Dio e Dio deve intervenire in altro modo (per esempio deve miracolosamente produrre la tempesta sulla Manica, o deve trovare altri metodi per evitare l'invasione tedesca).

Il modello di Hunt è, tuttavia, attaccabile da un altro punto di vista. Come fa Dio a predisporre le condizioni  $C_{-1}$  al tempo  $t_{-1}$ ? Ancora una volta, due modelli sono possibili: o Dio miracolosamente interviene nella serie causale del mondo e apparecchia tali condizioni oppure crea a un tempo precedente, supponiamo  $t_{-2}$ , delle condizioni  $C_{-2}$  che portano allo sviluppo delle condizioni  $C_{-1}$  al tempo  $t_{-1}$ . Ancora una volta Dio non può

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cfr. HASKER, *op. cit.*, p. 61.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Cfr. HUNT, Simple foreknowledge, cit. p. 404.

creare le condizioni  $C_2$  se queste hanno una qualche influenza sulla decisione di Hitler di invadere l'Inghilterra. Tuttavia, poiché  $t_2 < t_1 < t_0$ , le conseguenze di  $C_2$  sugli eventi che accadono a  $t_0$  saranno maggiori delle conseguenze di  $C_1$  – sempre supponendo, in maniera plausibile, che il passare del tempo amplifichi le conseguenze causali di un evento. Il ragionamento può essere ripetuto: o Dio compie un miracolo per preparare le condizioni  $C_2$  a  $t_2$  oppure deve preparare a  $t_3$  delle condizioni  $C_3$  che hanno conseguenze maggiori sull'istante  $t_0$  di quanto non ne abbiano le condizioni  $C_2$ . In tal modo, siamo portati sempre più indietro nel tempo, forse fino all'inizio della storia del mondo, a istanti in cui piccoli cambiamenti possono avere delle conseguenze immense su  $t_0$ .

Ogni intervento provvidenziale di Dio che non sia miracoloso sembra quindi estremamente costoso perché implica un intervento che ha conseguenze non solo sulla regione di mondo su cui Dio intende intervenire (l'attraversamento della Manica da parte della flotta tedesca), ma anche su regioni di mondo molto distanti e disparate. Queste conseguenze in altre regioni del mondo possono essere molto dannose. Quindi si potrebbe obiettare che un intervento benefico in una regione del mondo può causare molto male in un'altra regione del mondo, male che può essere persino superiore al beneficio derivante dalla mancata invasione tedesca.

Si potrebbe tuttavia controbbiettare che un essere dalla conoscenza perfetta e totale come Dio non ha problemi a calcolare tutte le conseguenze dei suoi interventi. Se Dio dovesse prevedere che il suo intervento per evitare l'invasione tedesca dovesse avere delle conseguenze negative in altre regioni di mondo superiori ai benefici sull'andamento della guerra, Dio potrebbe decidere di non intervenire in quel modo, ma scegliere interventi alternativi, per esempio un intervento miracoloso o un intervento che non avesse costi maggiori dei benefici. Se però questo è vero, c'è una questione fondamentale da analizzare: tale vasto intervento da parte di Dio non potrebbe avere conseguenze sulle decisioni di esseri umani diversi da Hitler? In fondo, avendo ampie conseguenze, l'intervento divino potrebbe modificare le condizioni in cui altri esseri umani si trovano a decidere e tali condizioni potrebbero fornire loro delle ragioni per decidere diversamente da quello che avrebbero deciso nelle condizioni originarie. Più radicalmente, l'intervento divino potrebbe portare alla nascita di agenti diversi da quelli che ci sarebbero se Dio non intervenisse e questi agenti potrebbero scegliere in modo differente da quello che avrebbero scelto gli agenti che sarebbero esistiti se Dio non fosse intervenuto. Per calcolare tutte le conseguenze del suo intervento Dio non dovrebbe possedere solo la simple foreknowledge ma dovrebbe possedere anche la middle knowledge: dovrebbe sapere cioè che cosa sceglierebbero gli agenti attuali e possibili nelle situazioni a cui il suo intervento darebbe luogo.

Per spiegare meglio questo argomento, facciamo un esempio concreto. Supponiamo che l'intervento divino che provoca la tempesta sulla Manica ha altri effetti molto ampi. Uno di questi effetti consiste nella nascita di un uomo che viene eletto presidente degli Stati Uniti dopo la Seconda guerra mondiale. Quest'uomo finisce per instaurare un regime dittatoriale negli USA che porta all'uso di armi nucleari nei confronti di altri stati. La guerra nucleare provoca l'estinzione dell'umanità. Si potrebbe quindi ipotizzare che questo mondo alternativo è peggiore di quello in cui la flotta tedesca sbarca sulla costa meridionale dell'Inghilterra. Ora, come può Dio prevedere che il suo intervento darà adito a un mondo peggiore? Egli non solo deve prevedere le conseguenze causali del suo intervento, ma anche quali saranno le libere scelte dell'uomo che diventerà presidente degli USA e che non sarebbe nato se Lui non fosse intervenuto. Per esempio, Dio deve prevedere che tale uomo deciderà liberamente di premere il bottone e di lanciare missili nucleari. Tuttavia, un Dio dotato di simple foreknowledge non può prevedere questo: può prevedere solo quelle che saranno le libere scelte degli esseri umani nel mondo attuale dato che la sua conoscenza dipende dall'effettivo realizzarsi di tali scelte. Tuttavia, non può prevedere quello che avrebbero scelto i liberi agenti umani in situazioni diverse da quella attuale. Di conseguenza, un Dio dotato di simple foreknowledge non può prevedere tutte le conseguenze delle sue scelte provvidenziali: esse potrebbero persino peggiorare la situazione e produrre un mondo peggiore di quello che si sarebbe attualizzato se Dio non fosse intervenuto. Gli interventi provvidenziali di un Dio dotato di simple foreknowledge sono quindi tanto rischiosi quanto quelli del Dio dell'Open Theism. È quindi tutto da valutare se la simple foreknowledge dia a Dio un reale vantaggio provvidenziale rispetto alla present knowledge dell'Open Theism.<sup>20</sup>

Il difensore del vantaggio provvidenziale della simple foreknowledge ha diverse possibilità di ribattere a questo argomento. Può per esempio sostenere che l'intervento divino è sempre miracoloso e che quindi Dio non deve approntare condizioni precedenti che abbiano il risultato da Lui voluto. Tuttavia, l'intervento miracoloso è sempre aperto anche al Dio dell'Open Theism: preso atto che Hitler ha dato l'ordine di invasione e che la flotta tedesca sta per partire, anche il Dio dotato di una present knowledge può miracolosamente scatenare la tempesta che ferma l'invasione nazista. Quindi, anche in questo caso, il Dio che possiede una simple foreknowledge è nella stessa situazione del Dio che possiede solamente la present knowledge.

Alternativamente, il difensore del vantaggio provvidenziale della simple foreknowledge può sostenere che gli effetti casuali non si amplificano nel

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Per *present knowledge* intendiamo qui la completa conoscenza della storia del mondo fino all'istante presente.

tempo e che sono possibili ricongiunzioni di storie inizialmente separate. Come abbiamo accennato in precedenza, secondo la concezione più diffusa, quando due storie alternative del mondo si divaricano, esse si divaricano sempre più con il passare del tempo perché le conseguenze degli stati iniziali diversi si propagano e si amplificano. Di conseguenza, non è possibile che due storie, inizialmente separate, tornino a congiungersi e ridiventino la stessa storia.<sup>21</sup> Il difensore del vantaggio provvidenziale della simple foreknowledge potrebbe argomentare contro tale concezione e affermare che le conseguenze causali di uno stato iniziale diverso finiscono per estinguersi e che quindi la storia del mondo torna a congiungersi con la storia alternativa. Se così fosse, l'impatto dell'intervento provvidenziale di Dio sarebbe solo limitato alla regione del mondo su cui Dio decide di intervenire e quindi non porterebbe a conseguenze sgradite a Dio. Per esempio, non potrebbe mai accadere che l'intervento che porta all'affondamento della flotta tedesca porta anche alla nascita dell'uomo che scatenerà una guerra nucleare. Sebbene questa linea argomentativa sia possibile, è chiaramente molto costosa perché l'idea che gli effetti causali si amplifichino con il passare del tempo sembra avere solide prove.

Analogamente, il difensore del vantaggio provvidenziale della simple foreknowledge potrebbe optare per una sorta di contigentismo secondo il quale le catene causali che esistono nel mondo sono molto limitate e brevi, mentre la maggior parte degli eventi che accadono non ha una causa. In tal modo, le catene causali iniziate dall'intervento divino nel mondo si esaurirebbero entro breve tempo e non propagherebbero i loro effetti. In tal modo, Dio potrebbe iniziare una catena causale che porta allo svilupparsi della tempesta sulla Manica, sapendo che essa si estinguerebbe poco dopo che la tempesta è scoppiata. Questo Gli permetterebbe di controllare gli effetti delle sue azioni sul mondo anche senza l'apporto della middle knowledge. Nondimeno, è chiaro che anche questa concezione metafisica è molto costosa da sostenere. A livello macroscopico sembra infatti vigere un determinismo tale per cui gli effetti casuali si propagano per lunghissimo tempo.

La nostra conclusione è quindi che il difensore della *simple foreknowledge* o deve limitare l'intervento provvidenziale divino al miracolo - ma allora il vantaggio provvidenziale della *simple foreknowledge* scompare - o accettare concezioni metafisiche discutibili circa la propagazione degli effetti causali o accettare che Dio possieda in realtà una middle knowledge che Gli permette di controllare gli effetti del Suo intervento nel mondo in modo da

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Per una discussione di questa concezione, cfr. D. LEWIS, *Counterfactual dependence and time arrow*, «Nous», 12, vol. 13, 1979, pp. 455-476.

evitare che i costi superino i benefici. Nessuna di queste soluzioni è soddisfacente per il difensore del vantaggio provvidenziale della *simple forekno*wledge.

4. Seconda obiezione: che cosa conosce Dio prima del suo intervento provvidenziale nel mondo?

La seconda obiezione che muoviamo al modello della *simple foreknowledge* è per certi versi più radicale perché, se corretta, tende a far collassare la *simple foreknowledge* in una posizione Molinista. Ovviamente, non c'è nulla di male nell'assumere un punto di vista Molinista ma è importante ricordare che la strategia argomentativa di Hunt è proprio mostrare come la *simple foreknowledge* sia una teoria della prescienza divina che non necessita della struttura Molinista per rendere conto della provvidenza e del governo di Dio sul mondo.

Riprendiamo brevemente il caso della flotta nazista in procinto di invadere l'Inghilterra, già discusso in precedenza. Per chiarire un po' la discussione, assumiamo che vi siano quattro istanti di tempo significativi:

- to è l'istante in cui Dio prende la decisione
- t<sub>1</sub> è l'istante in cui si scatena la tempesta
- t<sub>2</sub> è l'istante in cui la flotta è distrutta
- t3 è l'istante in cui l'Inghilterra è salva

Due precisazioni: come asserito in precedenza, Hunt non prende posizione se Dio sia collocato nel tempo oppure invece abbia una prospettiva atemporale. Sebbene si tratti di una distinzione cruciale nell'analisi dell'onniscienza divina, in questo specifico caso ciò non tange l'efficacia dell'argomento. In generale, assumeremo che Dio è nel tempo, interpretando in questo senso alcuni passaggi di Hunt che sembrano suggerire quell'opzione. In secondo luogo, non viene specificato se il modello che i difensori della *simple foreknowledge* assumono è a futuro ramificato o lineare. Anche in questo caso, possiamo restare ragionevolmente agnostici circa questo aspetto.

Ora Dio, a  $t_0$  vede l'intero corso degli eventi, ovvero la salvezza dell'Inghilterra, la distruzione della flotta, la tempesta sul mare. Tuttavia, Egli causa attivamente la tempesta e poiché la sua *simple foreknowledge* è completa Egli sa a tutti gli istanti precedenti a  $t_0$  che Egli deciderà di scatenare la tempesta a  $t_0$ . Come abbiamo visto, questo non è un problema per Hunt perché egli rifiuta il *doxastic principle*. Tuttavia, chiarire come intervento divino sia intelligibile è una questione complessa. Perché Dio decide di scatenare una tempesta? Per evitare l'invasione della flotta nazista. Ma in base

a quale conoscenza Egli delibera in questa maniera? Una risposta plausibile è che sia vero il seguente controfattuale: se la flotta nazista non venisse ostacolata, l'Inghilterra sarebbe sconfitta. Ora, se questo controfattuale è vero, allora vuol dire che esiste almeno un mondo possibile che è molto simile al nostro in cui la flotta nazista non viene distrutta e conquista l'Inghilterra. Ma se questo controfattuale è vero allora deve essere conosciuto da Dio, per definizione stessa di onniscienza. Quindi sembra che, a partire da  $t_0$  si dipanino (almeno) due corsi di eventi possibili: nel primo non c'è la tempesta, la flotta sbarca in Inghilterra e la conquista; nel secondo, la tempesta c'è, la flotta è distrutta e l'Inghilterra si salva. Siccome Dio vede questi possibili sviluppi del mondo, mette in opera la sua azione provvidenziale e decide di scatenare una tempesta. E, ovviamente, sa che ci sarà una tempesta.

Il punto cruciale però è che la conoscenza degli sviluppi possibili non è simple foreknowledge e non può esserlo. Infatti, la condizione fondamentale della simple foreknowledge è che l'attualità futura di un certo stato di cose fonda la prescienza di Dio: Dio sa che Alice berrà una birra alla festa perché Alice deciderà di bere una birra. Ma nel caso preso in esame, Dio non può sapere, per simple foreknowledge, che la flotta conquisterà l'Inghilterra perché la flotta in effetti conquisterà l'Inghilterra. Quel fatto non accadrà mai, proprio grazie all'intervento divino. Ma allo stesso tempo, la conoscenza che se non ci fosse una tempesta, la flotta arriverebbe in forze sulle coste inglesi è cruciale per decidere l'intervento divino.

Questo tipo di conoscenza, che è essenziale per la provvidenza divina, è una forma di middle knowledge. Se ci limitassimo al solo modello della simple foreknowledge Dio non saprebbe che la flotta nazista sbarca a Brighton, dal momento che quello stato di cose non è attuale. Tuttavia, se si adopera perché quel fatto non sia mai attuale deve avere una qualche informazione, veritiera e affidabile, su che cosa accadrebbe se quello stato di cose diventasse attuale. Egli, infatti, deve comparare la storia del mondo che sarebbe attuale se Lui non intervenisse con la storia del mondo in cui Lui interviene. Ora per effettuare questa comparazione deve sapere anche quali decisioni gli agenti umani prendono liberamente nella storia del mondo controfattuale in cui Lui non interviene. Se non potesse sapere quali sarebbero le libere decisioni umane in questa storia controfattuale, la comparazione non potrebbe avvenire o potrebbe avvenire solo in modo molto approssimativo. Per esempio, se la flotta tedesca arrivasse in acque inglesi, quali sarebbero le decisioni dei comandanti nazisti? E quali quelle dei comandanti inglesi? Se in comandanti nazisti prendessero una serie di decisioni errate, mentre quelli inglesi una serie di contromosse efficaci, la vittoria tedesca sarebbe ancora così certa? Se per esempio gli inglesi tramite i loro

radar scoprissero anzitempo la flotta di invasione e decidessero di attaccarla con l'aviazione, quale sarebbe l'esito dello scontro? Dio deve sapere come si comporterebbero gli agenti umani nella situazione controfattuale, quali sarebbero le loro decisioni, quali le decisioni in risposta alle decisioni degli altri per operare un confronto fra le varie situazioni del mondo che possa permettergli di operare una scelta davvero informata. Altrimenti, la decisione di Dio diventa rischiosa e quindi comparabile a quella del Dio dotato della semplice present knowledge. Anche un Dio simile ha di fronte a sé scenari differenti e il mondo può evolversi in uno qualunque di questi scenari, ma Egli non sa quale scenario effettivamente si realizzerà perché non conosce che cosa sceglieranno i liberi agenti umani. Certamente uno scenario può essere più probabile di un altro, ma Dio non può sapere con assoluta certezza se quello scenario si realizzerà e quindi deve prendere delle decisioni sulla base di una conoscenza limitata di quello che accadrà. Allo stesso modo, un Dio dotato di una simple foreknowledge avrebbe una conoscenza limitata degli scenari alternativi che si attualizzerebbero se non intervenisse provvidenzialmente. Certamente, alcuni scenari sono più probabili di altri: ad esempio, una vittoria tedesca è più probabile di una inglese. Nondimeno, Dio non avrebbe alcuna assoluta certezza che il suo intervento abbia attualizzato un mondo migliore di quello che si sarebbe attualizzato se Egli non fosse intervenuto. Quindi il suo intervento provvidenziale è sempre rischioso.

La nostra obiezione risulta più efficace se pensiamo a uno scenario schematico in cui abbiamo un'agente libero (Alice) che è di fronte a un bivio: può decidere se compiere l'azione A o l'azione B. Immaginiamo che l'azione A abbia conseguenze nefaste, che Dio vuole evitare. Pertanto Dio predisporrà le cose in modo che Alice compia liberamente B, per esempio facendola decidere in una situazione in cui si palesano ad Alice ragioni preponderanti per scegliere B. Per la simple foreknowledge, Dio vede che nel futuro Alice compirà B. Ora, il primo punto è che Alice deve rimanere libera in senso libertario; pertanto, Alice ha scelto B ma avrebbe potuto scegliere anche A; tuttavia ha scelto B, grazie (anche) all'intervento divino. Ora, è plausibile pensare che Dio non sarebbe intervenuto se Alice avesse scelto B senza il suo intervento. Se Dio interviene (cioè agisce provvidenzialmente nel mondo) lo fa perché, come detto prima, sa che, se non intervenisse, Alice agirebbe diversamente, e farebbe A. Ma questa è middle knowledge e non simple foreknowledge. Se Dio avesse solo quest'ultima modalità di conoscenza vedrebbe solo che Alice compirà B e quindi non sarebbe in grado di discriminare il caso in cui Alice compie B perché "persuasa" dal Suo intervento provvidenziale dal caso in cui Alice compie B sua sponte. Se i casi sono indistinguibili, manca ogni fondamento per l'azione provvidenziale.

#### 5. Conclusione

In questo articolo abbiamo analizzato la proposta della *simple foreknow-ledge* dal punto di vista della sua capacità di caratterizzare l'azione provvidenziale di Dio sul mondo. È importante sottolineare questo punto perché non si è valutata la *simple foreknowledge* solo come resoconto circa la conoscenza di Dio dei futuri contingenti: ciò che è importante è assicurare una teoria plausibile che concili la prescienza di Dio con il governo amorevole del mondo.

Le nostre conclusioni sono che la *simple foreknowledge*, sebbene elegantemente difesa da Hunt, non riesce a rendere conto della provvidenza divina. In sintesi, perché il modello di Hunt funzioni è necessario assumere almeno una delle seguenti opzioni: i) l'intervento divino è *sempre* miracoloso, ma abbiamo visto che questa forma di provvidenza è aperta anche al Dio dell'Open Theism; ii) la struttura causale del mondo è fortemente frammentata per cui la maggior parte degli eventi accade senza una ragione sufficiente; iii) sono ammessi casi di loop metafisici. Si noti che iii) è esclusa dallo stesso Hunt mentre i) e ii) sono soluzioni costose e non forniscono vantaggi specifici alla *simple foreknowledge*.

Abbiamo poi mostrato che, per rendere coerente l'azione di Dio sul mondo, e in particolare circa le conseguenze delle scelte degli agenti liberi, in realtà sembra impossibile non invocare una qualche forma di conoscenza controfattuale, relativa a ciò che gli agenti liberi avrebbero fatto se posti in determinate situazioni. Tale conoscenza non verte sul mondo attuale ma su mondi possibili; si tratta, cioè di una forma di middle knowledge. La simple foreknowledge tende quindi a collassare su una forma di Molinismo.

# LA LOGICA DELLA SPIEGAZIONE COME ARGOMENTO PER L'ESISTENZA DI DIO\*

"In Whichcote, come in Cudworth e Smith, troviamo una classica, se non originale, espressione della soluzione data al problema del senso dell'esistenza (indicata come tipica da diversi filosofi della religione contemporanei) nei termini di uno schema teistico implicante un piano cosmico, un'essenziale teleologia"

M. MICHELETTI, *Il problema religioso del senso della vita*, Perugia: Editrice Benucci, 1988, p. 49.

#### Sommario

Discuto la tesi di Micheletti secondo la quale ogni spiegazione fattuale presuppone premesse di ordine superiore rispetto alla spiegazione (M.Micheletti, "Radical Divine Alterity and the God-World Relationship"). Nella prima sezione del testo introdurrò la tesi, muovendo dalla analisi di alcuni esempi di spiegazione, ed elencherò le ragioni che (apparentemente) richiedono la postulazione di higher-degree propositions per rendere conto di factual propositions. Nella seconda sezione regimenterò logicamente la tesi di Micheletti. Nella terza sezione discuterò la validità della logica della spiegazione così introdotta, con un'attenzione particolare alla analisi semantica della nozione di spiegazione, allo statuto modale delle ragioni che costituiscono una spiegazione, e all'approccio grammaticale alle higher order propositions. Nella quarta e ultima sezione avanzerò brevissime considerazioni conclusive.

<sup>\*</sup> A Marco Baldi e Camilla Ciucci (e alle loro figlie Viola e Nina): la mia famiglia costituisce con loro una famiglia elettiva allargata, per tutto ciò che di importante condividiamo nella vita, fra cui, di non poco conto, la passione per il Bar Baldassari di Viareggio.

Parole chiave: Tomismo analitico, logica della spiegazione, necessità, contingenza, epistemologia coerentista.

#### Abstract

I critically analyse Micheletti's claim that any account of facts requires higher order premises (M.Micheletti, "Radical Divine Alterity and the God-World Relationship"). In the first section of the paper I will introduce the claim, by beginning with a discussion of a few examples of explanation, and I will list the reasons which (allegedly) supports postulating higher order propositions for accounting for facts. In the second section, I will set forth a logical regimentation for Micheletti's claim. In the third section, I will analyse whether such a logic is adequate by a special focus on the semantic of explanation, on the modal approach to explanation, and the grammatical approach to higher order propositions. In the fourth and last section, I will lay some succinct conclusive considerations.

*Keywords*: Analytic Thomism, Logic of Explanation, Necessity, Contingency, Coherentism (Epistemology).

## 1. Ateismo e religione di fronte alla riducibilità e irriducibilità dei fatti

Atei e credenti hanno opinioni molto diverse su cosa sia una spiegazione valida dei fatti irriducibili dell'esistenza. Con l'espressione fatto irriducibile intendo un fatto primitivo; ossia: un fatto che non risulta ulteriormente analizzabile nei termini di altri fatti inerenti all'ambito d'esperienza oggetto di un discorso (d'ora innanzi abbrevierò ambito d'esperienza oggetto di un discorso con ambito di discorso). Si considerino le tre situazioni seguenti:

- Sit(a). Oggi piove.
- Sit(b). Sono uscito di casa con l'ombrello (oggi piove).
- Sit(c). Necessariamente oggi piove.

Ciò che caratterizza le prime due situazioni è che possono essere indicati dei fatti facilmente accessibili come spiegazioni per esse. A grandi linee, un fatto facilmente accessibile è un fatto che posso menzionare in un ambito di discorso aspettandomi che chi mi ascolta capisca senza troppi problemi ciò a cui intendo riferirmi. Se, per esempio, dico a un amico ci

vediamo domani per un cocktail da Baldassari mi aspetto che il mio amico capisca al volo cosa intendo: i termini impiegati nel mio enunciato designano (nella loro articolazione enunciativa) un fatto futuro che non richiede particolari doti logico-metafisiche per essere compreso (cioè: comprendere vedersi nella sua articolazione enunciativa con domani, cocktail e Baldassari nell'enunciato in esame non presuppone raffinate analisi fenomenologiche di cosa costituisca un autentico incontro fra persone, domani nella sua articolazione enunciativa con vedersi, cocktail e Baldassari nell'enunciato in esame non presuppone assunzioni metafisiche sulla natura della temporalità, cocktail nella sua articolazione enunciativa con vedersi, domani e Baldassari nell'enunciato in esame non presuppone avere una difendibile posizione mereologica su cosa sia una entità composta di parti, Baldassari nella sua articolazione enunciativa con vedersi, domani e cocktail nell'enunciato in esame non presuppone il possesso di una teoria semantica per i nomi propri).

I fatti facilmente accessibili che spiegano Sit(a) sono gli stati meteorologici che ne precedono l'accadere. Chiunque sia istruito nella fisica, nella chimica e nella dinamica dell'atmosfera, infatti, è in grado di fornire una serie di ragioni che spiegano il perché oggi piova. Non c'è niente di esoterico nell'accesso a tali fatti: basta conoscere la grammatica dell'ambito di discorso della meteorologia (ossia la fisica, la chimica e la dinamica dell'atmosfera) per essere in grado di maneggiare cognitivamente proposizioni che esprimono fatti inerenti a tale ambito di discorso. Anche per Sit(b) valgono considerazioni analoghe. Un certo ambito di discorso, quello relativo alle intenzioni degli esseri umani e, in particolare, a come esse dirigano spesso le nostre azioni, fornisce ragioni sotto forma di fatti facilmente accessibili per spiegare l'accadere di essa: il mio prendere l'ombrello è spiegato con il riferimento a una mia intenzione, quella di non bagnarmi (che piova non è sufficiente a spiegare perché io abbia agito così: ciò che appare rilevante è proprio *che io non mi voglia bagnare*).

Il punto in esame è che: la facile accessibilità dei fatti che spiegano una situazione ha per conseguenza la sua riducibilità. Tanto Sit(a) che Sit(b) sono riducibili. Entrambe le situazioni sono infatti spiegate quando sono ricondotte ad altro. Tale riconduzione è in effetti una riduzione. Dire cosa sia Sit(a) o Sit(b) è dire quali fatti devono realizzarsi perché le due situazioni occorrano: l'una o l'altra sono equivalenti alla attualizzazione di una certa relazione fra fatti. Situazioni come Sit(a) e Sit(b) mostrano perciò che, se una

situazione è spiegata nei termini di fatti facilmente accessibili, per tale situazione vale che *spiegare è ridurre (ai fatti facilmente accessibili).*<sup>1</sup> Per esempio, se l'accadere congiunto di A, B, C determina il piovere odierno, e D è la mia intenzione di non bagnarmi quando piove, si avrà che:

- 1.  $(A \& B \& C) \rightarrow Sit(a)$
- 2.  $[Sit(a) \& D] \rightarrow Sit(b)$

Sit(c) è invece un genere di situazione completamente differente. Per comprendere perché, si ponga attenzione all'operatore modale *necessariamente*. Esso è passibile di due differenti interpretazioni, la lettura *de re* e quella *de dicto:*<sup>2</sup>

Necessariamente<sub>de re</sub>= il termine a designa un x tale che: è necessario che  $\Phi$  (dove x occupa una posizione logicamente significativa nell'enunciato)

Necessariamente<sub>de dicto</sub> = è necessario che il termine a designi un x tale che  $\Phi$  (dove x occupa una posizione logicamente significativa nell'enunciato)

Secondo la prima lettura, il termine *oggi* designa un x (la giornata presente per il parlante) tale che sia necessario che in x piova. Al contrario, la seconda lettura afferma che per il termine *oggi* è necessario designare un x (la giornata presente per il parlante) tale che in x piova. Vale a dire, la lettura *de re* esprime che la necessità riguarda il fatto che piova, mentre la lettura *de dicto* esprime che la necessità riguarda il fatto che *oggi* designi una giornata di pioggia. La prima lettura ha perciò un significato ontico (dice

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> La nozione di riduzione introdotta è carnapiana (cfr. R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1961; tr.it. di E. SEVERINO, *La costruzione logica del mondo*, UTET, Torino 1997). Nella sezione III.A.35, Carnap definisce *riduzione di x a y* una traduzione di ogni proposizione intorno a x in proposizioni intorno a y. Il fatto meteorologico *oggi piove* è tradotto dalla fisica, la chimica e la dinamica dell'atmosfera negli stati meteorologici che ne precedono l'accadere (e.g., oggi piove perché ieri un fronte temporalesco caratterizzato dalle proprietà fisiche, chimiche e dinamiche così e così si muoveva in direzione così e così; eccetera). Analogamente, Sit(b) è spiegata dalla sua riduzione a Sit(a) congiuntamente alla mia intenzione di bagnarmi (i.e., *il prendere l'ombrello* è ridotto *all'intenzione di non bagnarsi se piove*).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> W.V. QUINE, *Three Grades of Modal Involvement*, «Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy», XIV, 1953, 65-81; W.V. QUINE, *Quantifiers and Propositional Attitudes*, «The Journal of Philosophy», LIII, 5, 1956, 177-187; W. V. Quine, «Reference and Modality» in *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York, Hagerstown, San Francisco, London 1961, pp. 139-159.

qualcosa su quello che pensiamo dei fatti), la seconda linguistico (dice qualcosa sul modo in cui parliamo dei fatti).<sup>3</sup>

Se così stanno le cose, sembra evidente che le condizioni di verità di Sit(c) siano diverse a seconda di come si legga l'operatore modale. Se vale la lettura de dicto, Sit(c) è una proposizione falsa per un mondo come il nostro (dove il tempo è variabile), ed è vera per un mondo possibile in cui piove tutti i giorni. Nel nostro mondo, infatti, la variabilità del tempo implica che nella giornata di oggi può piovere come no, e dunque che oggi non designa sempre una giornata di pioggia (quando il tempo è bello oggi non designa un x tale che in x piova); mentre, in un mondo possibile in cui piove tutti i giorni, in effetti, sembrerebbe valido che il termine oggi designi sempre un x tale che in x piova (poiché piove sempre, qualsiasi giornata oggi designi, nella giornata odierna piove). In ogni caso, se vale la lettura de dicto, Sit(c) è riducibile. Infatti, tanto che la proposizione necessariamente oggi piove sia vera, tanto che essa sia falsa, la necessità de dicto è spiegata da fatti facilmente accessibili che ineriscono allo stesso ambito di di-

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> T. BURGE, *Belief De Re*, «The Journal of Philosophy», LXXIV, 1977, 338-362; I. KVART, *Quine and Modalities De Re: A Way Out?*, «The Journal of Philosophy», LXXIX, 1982, 295-328; M. MORRIS, «Quine on De Re and De Dicto Modality» in *An Introduction to the Philosophy of Language* (Cambridge Introductions to Philosophy), CUP, Cambridge University Press 2006, pp. 113-133; A.VARZI, «Vaghezza e ontologia» in MAURIZIO FERRARIS (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, pp. 672-698.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Secondo una lettura molto schematica dell'opposizione de re/ de dicto (lettura comunque consolidata in letteratura), l'opposizione riguarderebbe esclusivamente le attribuzioni di credenze il cui contenuto sia referenzialmente opaco. Se così stessero le cose, Sit(c) non risulterebbe passibile di essere costruita in modalità de re oppure in modalità de dicto, perché oggi è una espressione indicale, e, in quanto tale, referenzialmente trasparente (esattamente come avviene per i nomi propri, e altri designatori rigidi). Indipendentemente dal fatto che tale lettura schematica è contestata con ottime ragioni (evidenza contro la tesi che gli indicali siano sempre referenzialmente trasparenti in T. BURGE, Belief De Re, «The Journal of Philosophy», LXXIV, 1977, 338-362; J. PERRY, The Problem of the Essential Indexical, «Noûs», XIII, 1979, 3-21; K. J. SÆBO, Lessons from Descriptive Indexicals, «Mind», CXXIV, 2015, 1111-1161; M. VA-LENTE, What's Special About Indexicals?, «Inquiry», LXI, 2017, 692-712), la proposizione necessariamente oggi piove può essere letta in modalità de re o de dicto perché il suo contenuto non riguarda la predicazione di una proprietà del termine referenzialmente trasparente oggi, ma l'affermazione della necessità del piovere che occorre nella giornata odierna. Vale a dire che necessariamente oggi piove può essere semanticamente analizzato come una descrizione di quello che succede oggi (costruzione in cui la trasparenza referenziale del termine indicale impedirebbe l'ambiguità che genera la doppia costruzione de re/de dicto), oppure come una descrizione del fatto che se piove, è necessario che piova (e questo accade oggi). Nel secondo caso, che è al centro della esemplificazione, la doppia costruzione appare lecita anche secondo la lettura schematica richiamata al principio della presente nota.

scorso a cui inerisce il piovere necessario di oggi (ossia all'ambito di discorso della meteorologia). Se la proposizione è vera, un elenco esaustivo dei fatti è sufficiente a spiegare il perché essa sia vera: per esempio, la conoscenza tramandata da generazione a generazione che, a memoria di essere umano, ha sempre piovuto è una menzione di fatti meteorologici facilmente accessibili. Secondo questa ipotesi, oggi necessariamente de dicto piove perché ha sempre piovuto (i.e, il termine oggi designa una giornata di pioggia perché ha sempre piovuto in ogni giornata). Al contrario, se la proposizione è falsa, l'elenco di almeno alcune giornate in cui non è piovuto è sufficiente a spiegare il perché essa sia falsa. Ancora una volta, tali fatti sono facilmente accessibili; ossia, oggi non necessariamente de dicto piove perché ci sono state alcune giornate in cui non ha piovuto (i.e., il termine oggi non designa necessariamente una giornata di pioggia perché non ha sempre piovuto in ogni giornata).

Le cose cambiano, però, quando leggiamo Sit(c) secondo la modalità de re. In questo caso si intende affermare che è il piovere odierno ad essere necessario. Ciò che sembra caratteristico di tale affermazione è che la necessità dell'accadere non appare come contenuto di alcun fatto meteorologico. Si ipotizzi che l'accadere congiunto dei fatti A, B, C sia causa di pioggia, ossia, l'occorrere di A, B, e C determini il fatto che oggi piove. Si ipotizzi, inoltre, che il determinismo sia vero (i.e., ogni evento è il risultato degli eventi che lo precedono secondo le leggi di natura) e che sia disponibile la conoscenza completa delle leggi di natura. Se anche questo fosse il caso, l'approssimatività della nostra relazione epistemica al mondo renderebbe indeterminato, all'occorrere di una situazione iniziale, se a essa segua una giornata di pioggia o meno. Infatti, sia H l'insieme delle condizioni fisiche, chimiche e dinamiche dell'atmosfera al tempo to che determinano l'accadere congiunto di A, B, C al tempo t. Se H fosse stato H1 al tempo to, dove le differenze fra H e H¹ sono fenomenicamente indiscernibili, ossia, se valesse, dal punto di vista empirico del nostro accesso all'evidenza, che H≅ H¹, ne risulterebbe che sarebbe stato possibile che l'accadere congiunto di A, B, C non occorresse, e che, dunque, oggi possa piovere come no. La ragione di questo è che tutti i sistemi fisici sensibili alle condizioni iniziali evolvono deterministicamente in modo caotico dopo un tempo molto breve. Caotico significa qui: sistemi apparentemente simili, soggetti alla stessa serie di eventi iniziali, hanno comunque evoluzioni (deterministe) del tutto divergenti.<sup>5</sup> Per consenso comune un fatto meteorologico ha per contenuto sistemi fisici

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Per un sistema conservativo non lineare, a due o più gradi di libertà, esistono "quasi sempre" regioni più o meno estese dello spazio delle fasi a comportamento caotico (E. FABRI, *Appunti di Fisica Generale I*, Pisa, Università di Pisa, Corso di Laurea in Fisica, 1991-1992).

sensibili alle condizioni iniziali.<sup>6</sup> Di conseguenza, due fatti meteorologici apparentemente identici, possono condurre a fatti meteorologici che risultano fra loro del tutto divergenti. Se necessariamente de re oggi piove deve perciò essere escluso che sarebbe potuto occorrere che H≅H¹. Cosa fa sì che questa possibilità non sia data? Quale evidenza può essere attestata a sostegno della impossibilità che al tempo to l'insieme delle condizioni fisiche, chimiche e dinamiche dell'atmosfera fosse solo approssimativamente simile, e non esattamente identico, all'insieme delle condizioni che in quel tempo sono effettivamente accadute nella attuale serie di eventi? Ossia, il piovere odierno è determinato in modo rigido dall'occorrere di H al tempo t<sub>0</sub>. Ma tale occorrere rigido attesta anche che, a tale tempo iniziale, H non potesse essere H1? Vale a dire, è disponibile una evidenza sufficientemente forte per stabilire che ciò che occorre deve occorrere esattamente nel modo in cui occorre? La risposta sembrerebbe negativa: la serie rigidamente determinata degli eventi avrebbe potuto avere condizioni iniziali leggermente differenti, e, dunque, se si fossero attualizzate tali condizioni, sarebbe accaduta una serie rigidamente determinata di eventi diversi.<sup>7</sup> L'esperienza che noi compiamo del mondo non sembra, cioè, contenere alcuna attestazione della necessità dell'accadere: ogni esperienza presenta il proprio contenuto, ma non presenta anche che tale contenuto è il risultato di una serie assoluta; ossia, di una serie che, oltre ad essere rigidamente determinata, è anche determinata nelle sue condizioni iniziali. Ecco, dunque, che si giunge in presenza di un fatto primitivo, che non può più essere analizzato nei termini dell'ambito di discorso meteorologico: nessuna esperienza meteorologica attesta la necessitàde re dell'occorrere del suo contenuto. Se si intende spiegare e difendere una tale necessitàde re è richiesto un passaggio a fatti di altro genere rispetto a quelli dell'ambito di discorso meteorologico.

Ora, si immagini che il determinista argomenti nel modo seguente: che una serie di eventi non sia assoluta è una proposizione di tipo epistemico, non ontico. Tale proposizione dice qualcosa sul nostro modo di conoscere il mondo, e non qualcosa sul mondo stesso. Cioè, poiché le informazioni che possiamo ottenere da una certa situazione dipendono dall'interazione fra i nostri organi di senso e gli apparati tecnologici di misurazione, tali informazioni sono soggette a limiti di precisione determinati dalla natura della nostra sensibilità e delle nostre tecnologie. La teoria del caos deterministico afferma che due o più serie di eventi divergenti possono essere il risultato delle condizioni iniziali di sistemi conservativi non lineari, tali che

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Un fatto meteorologico ha per contenuto sistemi fisici non lineari che hanno più di due gradi di libertà (R. E. MEYER, *Introduction to Mathematical Fluid Dynamics*, New York, Dover Publications, 1971).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> D.K. LEWIS, Are We Free to Break the Laws?, «Theoria», XLVII, 1981, 112-121.

le condizioni iniziali per siffatti sistemi risultino apparentemente identiche, ma siano in realtà differenti. Questo fatto dipende dalla nostra imprecisione nell'accedere alle informazioni rilevanti. Il determinismo rigido resta però vero: avessimo un accesso completo non solo alle leggi di natura, ma anche alle condizioni iniziali di tutte le variabili indipendenti, non sarebbe difficile mostrare che tutto ciò che accade, accade di necessità.

Si conceda al determinista questa linea di difesa della necessità<sub>de re</sub> dei fatti meteorologici: Sit(c) apparirebbe prima facie riducibile. Tuttavia, anche per questa via, si arriva a un fatto primitivo. Perché le condizioni iniziali e le leggi di natura hanno i valori e la forma che mostrano avere? Come escludere che, al posto del mondo attuale, potesse essere dato un mondo differente con condizioni iniziali e leggi di natura differenti? Se si rimane all'interno dell'ambito di discorso meteorologico, il massimo che il determinista può mostrare è che i fenomeni caratteristici del mondo attuale sono possibili esclusivamente in accordo alle condizioni iniziali occorse nel mondo attuale e alle leggi di natura che ne regolano l'evoluzione. Ma questo non esclude che, fossero state date condizioni iniziali e leggi di natura diverse dalle attuali, i fenomeni meteorologici avrebbero avuto altra forma. Di conseguenza, in un mondo in cui siano date condizioni iniziali e leggi di natura diverse dalle attuali, oggi succederebbe qualcosa di molto diverso dal piovere. Se così stanno le cose, Sit(c) è un fatto irriducibile, e chi voglia difendere la tesi che, secondo la lettura de re dell'operatore modale, Sit(c) esprima un fatto attuale, è costretto a spiegare Sit(c) in modo non riduzionista; vale a dire, nei termini di fatti non meteorologici.

Inoltre, poiché affermare la necessità<sub>de re</sub> del piovere odierno richiede escludere la possibilità che oggi non piova, il determinista dovrebbe mostrare che, in un mondo con condizioni iniziali e leggi di natura diverse dalle attuali:

- 1. esistano avverbi di tempo nelle varie lingue parlate in siffatto mondo possibile, tali che fra essi ce ne sia uno che designi *la giornata presente per il parlante* (ossia, la nozione di *giornata presente per il parlante* è ancora un contenuto possibile di proposizioni relative al mondo);
- 2. il verbo *piovere* designi la condizione meteorologica designata nel nostro mondo (ossia, occorra ancora un fenomeno come il piovere);
- 3. che la proposizione esprimente Sit(c) sia vera quando l'accadere congiunto di A, B, e C occorra come conseguenza di ogni H<sup>i</sup> tale che H<sup>i</sup> =H:
  - 4. che non possa essere dato alcun  $H^1$  tale che  $H \cong H^1$ .

Ora, sebbene si possa immaginare un mondo le cui differenze in condizioni iniziali, ma non nelle leggi di natura, sono talmente irrilevanti da

determinare l'esistenza di un sistema solare congruente con il nostro, così da contenere una Terra ed esseri intelligenti sufficientemente simili a noi da utilizzare i termini necessariamente, oggi e piovere in modo identico al nostro (naturalmente, la traduzione di tali termini nella lingua da essi parlata), il determinista dovrebbe provare non soltanto che una tale ipotesi sia verosimile, ma anche che sia vera; ossia: che le condizioni (3) e (4) siano soddisfatte. Il che appare oltre ogni ragionevole facilità di accesso ai fatti. Non sto sostenendo che non sia possibile, ma che, anche se lo fosse (per amor di argomento si ipotizzi che sia possibile fornire una prova del genere), tale possibilità non riguarderebbe l'ambito di discorso meteorologico. Ancora una volta, Sit(c) appare un fatto irriducibile.

Alla luce di queste considerazioni, può essere caratterizzata la differenza fra atei e credenti. Alcuni fatti relativi all'esistenza degli esseri umani appaiono di natura irriducibile. A titolo di esempio, ineriscono a tale categoria fatti come gli esseri umani sono agenti liberi di determinare il corso degli eventi oppure gli esseri umani fanno esperienza del significato degli eventi oppure gli esseri umani sono persone oppure gli esseri umani fanno esperienza di eventi contingenti. Quando una spiegazione incontra fatti di questo genere, la spiegazione si incaglia sulle secche epistemiche della interpretazione dei termini. Se intendiamo ridurre i fatti, ci è richiesto di rimanere nell'ambito del discorso relativo a tali fatti. Questo è possibile soltanto traducendo nozioni come libertà, determinismo, esperienza, significato, persona, contingenza nella grammatica dell'ambito di discorso che fornisce la spiegazione in oggetto. Un ateo spiega libertà, determinismo, esperienza, significato, persona, contingenza traducendo tali termini nella grammatica dell'ambito di discorso naturalista, ossia, applicando una strategia di naturalizzazione di nozioni esperienzialivalutative in nozioni non esperienziali-valutative. Compiere una simile impresa presuppone un sistema di comprensione (nel caso della strategia di naturalizzazione fisicalista: la teoria fisica; in quello di una naturalizzazione evoluzionista: la teoria dell'evoluzione; e così via). Ora, ogni sistema di comprensione ha una certa presa euristica sul reale: funziona in grado maggiore o minore. Tuttavia, il sistema stesso non può essere dimostrato nei termini di ciò che esso spiega, perché esso è il principio a partire dal quale inizia la spiegazione stessa.<sup>8</sup> Di conseguenza, delle due l'una: i fatti appa-

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> CARNAP, La costruzione logica del mondo, cit., p. 393: "La questione circa la spiegazione di questa circostanza [il decorso parallelo di due serie di elementi costitutivi di ordine diverso, per esempio, fatti fisici e fatti mentali] esula dall'ambito proprio della scienza, come appare già dal fatto che non la si può esprimere chiaramente in concetti costituibili; giacché i concetti di «spiegazione», «chiarimento», «fondazione», intesi in questo senso, non trovano alcun posto in un sistema di costituzione degli oggetti della conoscenza (e non solo in un sistema del nostro tipo)".

rentemente irriducibili sono ridotti per mezzo di un sistema di comprensione funzionante (come quelli di tipo naturalista), ma allora *che il sistema stesso funzioni* è un fatto irriducibile; oppure, i fatti apparentemente irriducibili non sono ridotti, perché sono in effetti irriducibili.

Atei e credenti imboccano i due corni opposti del dilemma. I primi ritengono che il massimo che si possa fare è formulare un buon sistema di comprensione funzionante, e di fronte all'irriducibilità del sistema si arrendono all'evidenza, e ne affermano la natura gratuita: in ultima analisi l'esistenza del mondo è infondata, e quindi non spiegabile. I secondi, al contrario, pensano che il passaggio da un sistema di comprensione all'altro sia una questione di ascesa semantica: ogni sistema di comprensione è spiegato da un sistema di ordine superiore. L'ultima delle evidenze, l'esistenza del mondo, richiede una spiegazione nei termini di nozioni trascendenti; ossia per mezzo di ciò che non ha un appiglio naturale, ma suggerisce l'esistenza di un ambito di realtà sovrannaturale.

## 2. L'argomento dalla spiegazione, regimentazione logica dell'argomento, e teismo classico

Mario Micheletti ha recentemente utilizzato questa opposizione al fine di difendere la superiorità del punto di vista religioso su quello ateo. La inaccettabilità di un mondo privo di spiegazione costituisce infatti una delle ragioni che dovrebbero farci propendere per l'affermazione dell'esistenza di Dio (concepito secondo il modello del teismo classico). Il metodo argomentativo di Micheletti consiste nel richiamare tesi emerse nei dibatti interni alla filosofia analitica della religione, con particolare attenzione alla proposta teorica del tomismo analitico; giustificando l'assunzione di tali tesi con il riferimento agli argomenti in loro sostegno presenti in letteratura.

L'argomento fondamentale di tale linea di difesa del teismo può essere così enunciato:

- P<sub>1</sub>.L'esistenza del mondo è spiegabile oppure non lo è (disgiunzione esclusiva).
- P<sub>2</sub>. Non è vero che l'esistenza del mondo non è spiegabile (dalla distinzione di essenza ed esistenza).
  - P<sub>3</sub>. L'esistenza del mondo è spiegabile (da P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>).
- P<sub>4</sub>. Se l'ateismo è vero, l'esistenza del mondo non è spiegabile (dall'irriducibilità dei fatti relativi all'esistenza del mondo).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> M. MICHELETTI, «Radical Divine Alterity and the God-World Relationship» in D. BERTINI – D. MIGLIORINI (eds.), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, Fano (PU), 2018, pp. 157-170 (d'ora in avanti GWR).

P<sub>5</sub>. L'ateismo non è vero (da P<sub>3</sub> e P<sub>4</sub>). P<sub>6</sub>. Se Dio non esiste, l'ateismo è vero (dalla nozione di ateismo).

C. Dio esiste (da P<sub>5</sub> e P<sub>6</sub>).

La premessa principale dell'argomento è una disgiunzione esclusiva che non necessita di particolari ragioni a sostegno.

La seconda premessa è giustificata nel modo seguente. Atei e persone religiose sembrerebbero concordare sulla proposizione che ogni spiegazione riduzionista non è una vera spiegazione dell'esistenza del mondo, perché entrambi accettano la tesi (apparentemente triviale) che qualsiasi esistenza rinvenibile nel mondo potrebbe non essere attualizzata. Infatti, nessuna cosa è causa della propria esistenza, e dunque, se una cosa esiste, è necessaria una causa che determini perché essa esiste. 10 Ora, una spiegazione riduzionista individua una serie di fatti come causa di altri fatti, ma non è in grado di spiegare la determinazione rigida della serie, né escludere la possibilità che le condizioni iniziali della serie avrebbero potuto essere diverse. <sup>11</sup> Di conseguenza, l'apparente contingenza della serie causale dei fatti sembrerebbe implicare che nessun fatto della serie spieghi davvero l'esistenza della serie stessa: ogni fatto determinante l'esistere dei successivi avrebbe potuto non occorrere se non fossero occorsi i fatti che lo precedono; ma tali fatti sono a loro volta determinati a esistere da altri fatti del medesimo genere; di conseguenza, non esiste una vera causa che spieghi il perché la serie sia attualizzata. La conclusione risulterebbe perciò che non ci sarebbero ragioni determinanti per l'esistenza dei fatti.

A questo punto, l'ateo trae la corretta conclusione dalla congiunzione della natura riduzionista delle spiegazioni e dell'apparente contingenza delle condizioni iniziali di qualsiasi serie di fatti: l'irriducibilità dell'esistenza del mondo attesta che i fatti siano in ultima analisi inspiegabili, perché non dipendono per la loro esistenza da alcuna causa necessaria.<sup>12</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> M. MICHELETTI, GWR, p. 160: "Only God ... exists intrinsically and with absolute necessity, since with everything else, its essence being prior to its existence, this essence might not be actualized, and its existence requires a cause".

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> M. MICHELETTI, GWR, p. 162: "[...] the atheist *can* reject the "Leibnizian" argument and claim that while the universe has an explanation of its existence, the explanation lies not in an external ground but in the necessity of its nature. This is, however, an extremely bold suggestion which ... atheists have not been eager to embrace. For, we have a strong intuition of the universe's contingency, and we generally trust our modal intuitions".

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> M. MICHELETTI, GWR, p. 161: "Of course, this radical dependency, as a constituent element of worldly beings, could be denied, and in contemporary thought is often denied, especially in the context of the so-called *brute fact defence*, which atheist

Ma, che l'esistenza del mondo abbia una spiegazione sembra un fatto necessario (nel senso *de re* della necessità). Tale necessità può essere dedotta dalla nozione di *esistenza dell'universo come un tutto*. Se, infatti, essenza ed esistenza dell'universo inteso come un tutto sono distinguibili, l'esistenza dell'universo non è implicata della sua essenza: un universo può essere pensato, e tuttavia non esistere. Pertanto, se esiste, deve esserci una causa che ne spieghi il perché. Ma tale causa, data la distinguibilità di essenza ed esistenza, non può essere interna all'universo (inteso come un tutto). Segue la conclusione: è necessario che l'universo (inteso come un tutto) abbia una spiegazione, e che questa consista nell'individuarne una causa esterna.<sup>13</sup>

La terza premessa è conseguenza logica delle prime due (sillogismo disgiuntivo o *modus tollendo ponens*).

La quarta premessa è assumibile una volta che si accetti la caratterizzazione dell'ateismo avanzata da B. Russell e da J.J.C.Smart.

La quinta premessa segue dalla terza e la quarta per modus tollens. 14

La sesta premessa è una triviale conseguenza della nozione comune di ateismo: l'ateismo è la tesi che Dio non esiste.

La conclusione segue per modus tollens dalla quinta e dalla sesta.

Ora, il carburante epistemico della difesa del teismo da parte di Micheletti consiste nella fondamentale assunzione della necessità di una spiegazione non riduzionista per l'esistenza dell'universo (P<sub>3</sub>). Al fine di regimentare logicamente tale assunzione, introduco adesso alcune definizioni che fissano il riferimento delle relazioni di *determinazione* e *causazione* (sinora impiegate in modo sinonimo e non formale). Ciò che distingue una spiegazione riduzionista da una non riduzionista è la natura della relazione interna alla serie di fatti che spiega il passaggio da un fatto all'altro. Si dirà che una spiegazione riduzionista consiste nell'individuare la relazione che

philosophers have often put forward. Here I will mention only Bertrand Russell's famous 1948 BBC radio debate with the Thomas philosopher Frederick Copleston, and J.J.C. Smart's more recent discussion with the analytic thomist John Haldane... If the proponents of the brute fact defence are right, it becomes impossible of course to maintain that we are dealing with a relationship of dependency".

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> M. MICHELETTI, GWR, p. 162: "If the existence of something is not part of its nature, its actual existence cannot be explained simply on the basis of knowledge of its nature or essence. So if a thing's existence differs from its nature, that existence must be externally caused. The existence of the universe as a whole (and in any time) requires an external cause".

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> M. MICHELETTI, GWR, p. 161: "[...] in affirming that, if atheism is true, then the universe has no explanation of its existence, atheists are also affirming the logically equivalent claims that, if the universe *bas* an explanation of its existence, then atheism is not true, i.e. God exists".

determina l'esistere del fatto B in conseguenza dell'esistere del fatto A, mentre una spiegazione non riduzionista consiste nel postulare una esistenza necessaria che causa l'esistenza di una serie di fatti. <sup>15</sup>

Se:

variabili; x, y stanno per simboli predicativi; P, Q stanno per sta per implica; & congiunzione; sta per A quantificatore universale; sta per ╕ quantificatore esistenziale; sta per

definisco il fatto che y sia Q determina che x sia P:

Determinare= $_{def}$   $\forall x,y(Qy \rightarrow Px)$ .

Fondamentale nella proposta di Micheletti è la tesi che la contingenza dell'esistenza del mondo sia spiegata soltanto nei termini della necessità dell'esistenza di una causa. Ossia, se una spiegazione dell'esistenza del mondo è possibile, tale spiegazione deve consistere nell'esistenza di una causa il cui occorrere necessario sia la ragione che rende conto dell'esistere di tutto ciò che da essa consegue. Il modo religiosamente tradizionale di caratterizzare tale causa necessaria è nei termini della nozione di esistenza necessaria. Il teismo classico assume che ogni proprietà divina sia necessaria, ossia, che non possa che essere concepita che attualizzata. Per esprimere tale tesi definisco:

Proprietà costitutiva= $_{def}$  P è una proprietà costitutiva per x se e solo se x esiste possedendo P e tale possesso implica l'esistenza di x.

<sup>15</sup> Quanto segue farà uso di una notazione simbolica (quella comunemente impiegata per il calcolo predicativo del primo ordine e per i linguaggi formali del secondo) che consenta: a) di abbreviare molte delle espressioni utilizzate in una forma compatta; b) di enunciare le relazioni inferenziali fra le proposizioni sostenute e gli assunti che le giustificano. Tuttavia, non svilupperò deduzioni formali delle proposizioni stabilite nei termini della regimentazione proposta (limitandomi a sviluppare deduzioni argomentative non formali) perché l'unico scopo del ricorso alla notazione simbolica è quello di evidenziare in forma sintetica, rigorosa e chiara le relazioni inferenziali fra le proposizioni esprimenti la difesa del teismo avanzata da Micheletti; ossia, quello che intendo fare è unicamente avanzare una esposizione logicamente strutturata della semantica di tale proposta apologetica (nella qual cosa, ossia nella esposizione logicamente strutturata della semantica di una teoria, credo, consista il genuino interesse di ogni analisi filosofica che risulti logicamente regimentata nell'impiego dei propri termini e assunti).

Introduco, di conseguenza, la seguente notazione:16

xP sta per x è un esistente trascendente l'ordine delle esistenze mondane che ha la proprietà costitutiva P;

⇒ sta per implicare l'esistenza di qualcosa.

Definisco la causa per l'esistenza dell'essere P di x:

Causare= $_{def}$   $\forall x[Px \& \exists y(yQ \Rightarrow Px)]$ 

Nei termini della distinzione fra determinare e causare è possibile, a questo punto, distinguere fra due generi di proprietà che le entità mondane mostrano avere (non intendo discutere in questa sede la natura delle proprietà perché del tutto irrilevante alla regimentazione della difesa del teismo avanzata da Micheletti). <sup>17</sup> Una serie di fatti riducibili consiste in una serie

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> La notazione impiegata è mutuata da F.J. PELLETTIER & E.N. ZALTA, How to Say Goodbye to the Third man, «Noûs», XXXIV, 2000, 165-202. Il motivo della mia scelta è il seguente. Tesi centrale di C. MEINWALD, Plato's Parmenides, Oxford University Press, Oxford, 1991 è che nell'argomento del terzo uomo e nel conseguente esercizio logico della seconda parte del Parmenide, Platone richiami l'attenzione su una ambiguità della nozione di predicazione. Tale ambiguità consiste nel fatto che  $x \in p$  può significare: che x è p in relazione ad altro (e.g., Aristide è giusto: il soggetto è qualcosa nei termini di qualcosa di altro da se) oppure che x è p in relazione a se stesso (e.g., un triangolo è trilaterale: il soggetto è qualcosa nei termini di qualcosa che esso stesso è). L'ontologia platonica (almeno quella che precede il Parmenide) sembra flirtare con l'idea che le entità che costituiscono il nostro mondo siano passibili solo di predicazioni in relazione ad altro, mentre quelle che costituiscono il mondo delle forme siano passibili solo di predicazioni in relazione a se stesse. Pellettier e Zalta distinguono questa duplice modalità predicativa indicando la prima forma di predicazione con Px e la seconda con xP, e costruiscono una logica per la relazione di partecipazione delle entità mondane al mondo delle forme. Tale logica costituisce uno strumento analitico per pensare la distinzione fra due ordini di discorso tali che l'uno trascenda l'altro, e ne origini la sussistenza ontica. Poiché il tomismo analitico difeso da Micheletti consiste in larga misura nella traduzione del dualismo metafisico platonico in un dualismo epistemologico in cui l'ordine della spiegazione trascende l'ordine dei fatti, in modo tale che il primo sia instanziato dalla sussistenza divina, la formalizzazione proposta da Pellettier e Zalta sembra particolarmente perspicua a regimentare l'argomento di Micheletti.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> La definizione avanzata per le nozioni di *determinazione* e *causalità* è evidentemente estensionale. Questa posizione è senza dubbio minoritaria nel dibattito sulla metafisica della causalità (sebbene il diffondersi recente della *powers ontology* sembri rappresentare un'alternativa estensionalista alla tradizione intensionalista sulla causazione, almeno secondo un certo tipo di lettura di tale ontologia). Ciò nonostante,

di relazioni di determinazione fra proprietà delle entità mondane. Una proprietà è riducibile (PropRid) quando, se x ha la proprietà P, esiste un y che ha la proprietà Q e l'essere Q di y determina l'essere P di x:

$$PropRid =_{def} \forall x \{Px \rightarrow \exists y [Qy \& (Qy \rightarrow Px)]\}$$

Al contrario, un fatto è irriducibile quando per esso non è possibile individuare un altro fatto che lo spieghi. In questo caso, la proprietà di x che inizia la serie di fatti riducibili è irriducibile (PropIrr) se, dati l'essere Q di y, P di x, e la relazione di determinazione fra Qy e Px, esiste un esistente trascendente z che implica l'esistenza di Qy:

$$PropIrr=_{def} \qquad \forall x,y(Qy\rightarrow Px)\exists z[zR \& (zR\Rightarrow Qy)]$$

Alla luce di queste definizioni, è possibile stipulare la parte assiomatica richiesta da una difesa del teismo come quella avanzata da Micheletti. La ragione fondamentale che motiva una tale difesa consiste nella distinzione fra ciò la cui esistenza necessita di una spiegazione nei termini di qualcosa di altro da sé e ciò che è spiegato nei termini della propria natura. Ciò che è spiegato da altro è ciò la cui natura potrebbe non essere attualizzata: in questo caso serve esibire una ragione che mostri perché il tale qualcosa esista e piuttosto non resti soltanto un possibile. Nei termini precendentemente introdotti, esibire una ragione significa indicare quali proprietà irriducibili o riducibili di un certo gruppo di esistenti determina le proprietà riducibili di altri esistenti. Al contrario, ciò la cui essenza implica l'esistenza, sembra esistere di necessità a causa della propria essenza, ed è, di conseguenza, spiegato da essa: il possesso di certe proprietà costitutive implica che l'esistenza delle entità che le possiedono non possa che essere attualizzata. Si definisce quindi:

Necessità dell'esistenza (NE)=<sub>def</sub> se una cosa ha proprietà costitutive, l'esistenza della cosa è spiegata dalla sua essenza

In conformità alla distinzione richiamata, il processo epistemico dello *spiegare qualcosa* sembra da intendersi in due modi differenti: in un caso indicando in un certo fatto la causa prossima dell'esistenza del qualcosa,

sono in buona compagnia nel definire estensionalmente le nozioni di determinazione e causalità. Classici argomenti a sostegno di questo approccio in D. DAVIDSON, *Causal Relations*, «Journal of Philosophy», LXIV, 1967, 691-703; M.E. LEVIN, *The Extensionality of Causation and Causal Explanatory Contexts*, «Philosophy of Science», XLIII, 1979, 266-277; A. ROSENBERG & R.M. MARTIN, *The Extensionality of Causal Contexts*, «Midwest Studies in Philosophy of Science», IV, 1979, 401-408.

nell'altro assicurando l'esistenza di una serie di fatti per mezzo della causazione dell'inizio della seria da parte di un esistente necessario. Al fine di rappresentare questa duplicità semantica dell'espressione *spiegare qualcosa*, introduco la definizione di un processo epistemico primitivo, ossia il processo di *analisi esplicativa*, nei cui termini esprimere la distinzione in esame. L'idea è quella che un'analisi esplicativa di un fatto consista nell'esibizione delle relazioni determinanti ad altri fatti oppure nella fondazione di tali relazioni nella causazione della serie da parte di un esistente trascendente l'ordine mondano:

Analisi esplicativa=<sub>def</sub> data una serie di fatti, esibizione della determinazione di PropRid oppure della causazione di PropIrr

A questo punto si assume che:

Assioma di decidabilità esplicativa (DE): esistono due forme di analisi esplicative, l'analisi esplicativa riduzionista (il contenuto di essa riguarda le relazioni di determinazione fra *PropRid* delle entità mondane), e l'analisi esplicativa non riduzionista (il contenuto di essa non riguarda le relazioni di determinazione relative a *PropRid* delle entità mondane).

Secondo la proposta di Micheletti, ogni analisi esplicativa riduzionista non è in grado di determinare la causa dell'inizio della serie di fatti. Si avrà perciò che una autentica spiegazione debba consistere nella individuazione della causa dell'esistenza di una serie di fatti:

Assioma di spiegabilità (S): una spiegazione consiste nell'individuare perché un certo fatto sia, ossia fondare relazioni di determinazione fra proprietà riducibili in una relazione di causazione fra esistente trascendente l'ordine mondano e la *PropIrr* che dà origine alla serie di fatti in esame.

Alla luce delle definizioni e dei due assiomi introdotti, si può adesso dimostrare che:

*Teorema1*: una spiegazione è una analisi esplicativa non riduzionista (da S e DE).

Cor. al Teorema1: una spiegazione è una fondazione di analisi esplicative riduzioniste in analisi esplicative non riduzioniste (da S, DE e Teorema1)

*Teorema2*: l'esistenza dell'universo inteso come un tutto è spiegata soltanto dall'esistenza di una o più entità trascendenti l'ordine mondano.

## Infatti, se:

$P_{PropRidX}$	sta per	x ha la proprietà riducibile P;
$P_{PropIrr}X$	sta per	x ha la proprietà irriducibile P;
$\mathbf{U}$	sta per	l'insieme di tutte le serie di fatti riducibili;
€	sta per	appartiene;

#### si avrà che:

- 1.  $\forall x,y(Q_{PropRid}y \rightarrow P_{PropRid}x);$
- 2. (1) è una analisi esplicativa riduzionista per  $P_{PropRid}x$  (per DE);
  - 3. (2) non è una spiegazione per P<sub>PropRid</sub>x (da (2) e *Teorema1*);
- 4.  $\forall x,y(Q_{PropRid}y \rightarrow P_{PropRid}x)[\exists U \& (Q_{PropRid}y \rightarrow P_{PropRid}x) \in U]$  (Definizione di U);
- 5.  $\forall x,y(Q_{PropRid}y \rightarrow P_{PropRid}x)\exists z[zR \& (zR \Rightarrow Qy)]$  è una spiegazione di  $P_{PropRid}x$  (per *Cor. al Teorema1*);
- 6. z spiega tutte le serie di fatti riducibili (da (5) per generalizzazione);
  - 7. esistono solo due forme di analisi esplicative (per DE);
- 8. solo z spiega l'esistenza dell'universo inteso come un tutto (da (3), (4), (6) e (7)).

Teorema3: l'esistenza dell'universo ha una spiegazione.

#### Infatti:

- 1. per qualsiasi elemento di **U** l'essenza non implica l'esistenza (dalle definizioni di *determinare* e *causare*);
- 2. se **U** esiste, qualsiasi elemento di **U** non è spiegato nei termini di se stesso (da (1));
  - 3. U esiste (evidenza d'esperienza);
- 4. qualsiasi elemento di **U** non è spiegato nei termini di se stesso (da (2) e (3) per *modus ponens*);
- 5. se qualsiasi elemento di **U** non è spiegato nei termini di se stesso, l'esistenza di qualsiasi elemento di **U** richiede una spiegazione (da (4));
- 5. l'esistenza di qualsiasi elemento di **U** richiede una spiegazione (da (4) e (5) per *modus ponens*);

- 6. se l'esistenza di qualsiasi elemento di **U** richiede una spiegazione, l'esistenza di **U** richiede una spiegazione;
  - 7. l'esistenza di U richiede una spiegazione;
- 8. se **U** esiste e l'esistenza di **U** richiede una spiegazione, allora **U** ha una spiegazione;
  - 9. U ha una spiegazione (da (3), (7) e (8) per modus ponens).

Teorema4: esistono una o più entità trascendenti l'ordine mondano.

#### Infatti:

- 1. se l'esistenza dell'universo ha una spiegazione, allora esistono una o più entità trascendenti l'ordine mondano (da *Teorema2* e *Teorema3*);
  - 2. l'esistenza dell'universo ha una spiegazione (*Teorema3*);
- 3. esistono una o più entità trascendenti l'ordine mondano (da (1) e (2) per *modus ponens*).

Il *Teorema4* costituisce la prova avanzata da Micheletti, nella forma logicamente regimentata dalle definizioni e dagli assiomi introdotti. Ora, Micheletti argomenta che la difesa del teismo ha le risorse per mettersi al sicuro dall'obiezione atea che Dio costituirebbe un *brute fact* (i.e., l'ascesa semantica da un sistema di comprensione naturalista a uno sovrannaturalista termina comunque in un fatto irriducibile, ossia: l'esistenza di Dio sarebbe primitiva). <sup>18</sup> Il seguente teorema mostra in quali termini Micheletti possa assumere la sua tesi:

*Teorema5*: l'esistenza di una o più entità trascendenti l'ordine mondano non è un fatto irriducibile.<sup>19</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> M. MICHELETTI, GWR, p. 162: "On the other hand, the objection of the proponents of the brute fact defence, i.e. that the very same difficulties would arise if God were to be the stopping-point of the series of the causes, and the existence of God thus would prove to be a brute fact, would not make sense. The reasons which form the basis of the acknowledgement of God as the uncaused cause are the very same reasons which require his aseity and simplicity, and exclude that the causal question could *legitimately* be raised".

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> M. MICHELETTI, GWR, p. 163: "To pose this question [the existence of an uncaused cause] about the uncaused cause would be entirely gratuitous, and so the existence of the uncaused cause cannot be a brute fact (it would make sense to talk of a brute fact here, if it made *sense* to put the question, but the question is senseless". L'insensatezza della domanda segue dalla condizione d'esistenza esterna alla serie dei fatti mondani della causa incausata, le cui proprietà (e.g., semplicità, inseità, eccetera)

#### Infatti:

- 1. un fatto è irriducibile se e solo se  $\forall x,y[(Q_{PropIrr}y \rightarrow P_{PropRid}x) \{\exists z[zR \& (zR \Rightarrow Q_{PropIrr}y)] \& (Q_{PropIrr}y \rightarrow P_{PropRid}x) \in U\}$  (da PropIrr: un fatto è irriducibile se è l'inizio di una serie di fatti riducibili);
- 2.  $z \notin U$  (se z appartenesse a U, z non sarebbe un esistente trascendente);
  - 3. z non è un fatto irriducibile (da (1) e (2)).

Dal *Teorema5* della teoria segue il corollario:

Cor. al Teorema5: l'esistenza di una o più entità trascendenti l'ordine mondano non richiede una spiegazione nei termini dell'assioma di spiegabilità.

#### Infatti:

- 1. Una spiegazione riguarda l'esistenza di fatti irriducibili (da S);
  - 2. z non è un fatto irriducibile (*Teorema 5*);
  - 3. z non è spiegabile nei termini di S (da (1) e (2));
  - 4. z esiste (Teorema4);
  - 5. z ha proprietà costitutive (dalla definizione di z);
- 6. se una cosa ha proprietà costitutive, l'esistenza della cosa è spiegata dalla sua essenza (NE);
  - 7. z è spiegato dalla sua essenza (da (5) e (6) per modus ponens);
- 8. z non richiede una spiegazione nei termini di S (conseguenza di (7)).

Scolio al Cor. al Teorema5: z non è passibile di una analisi esplicativa riduzionista.

#### Infatti:

- 1. una spiegazione è una analisi esplicativa non riduzionista (*Teorema1*);
- 2. z non richiede una analisi esplicativa non riduzionista (da *Cor. al Teorema5* e (1) per sostituzione);

escludono la possibilità che esse siano di natura riducibile, e dunque che possano essere il contenuto di una domanda sensata circa la loro spiegazione.

- 3. se qualcosa non richiede una analisi esplicativa non riduzionista, il qualcosa non è passibile di una analisi esplicativa riduzionista (conseguenza di NE);
- 4. non è passibile di una analisi esplicativa riduzionista (da (2) e (3) per *modus ponens*).

Giunti a questo punto è banale osservare che i teoremi della teoria (congiuntamente ai corollari e allo scolio) non esprimono alcuna forma di preferenza per quale teoria religiosa adottare circa la natura e il numero delle entità trascendenti l'ordine mondano che causano l'esistenza dell'universo. Mi sembra una ragione a sostegno di una regimentazione semanticamente indeterminata rispetto a un tale problema che l'argomento dalla spiegazione intende valorizzare la superiorità di una metafisica esplicativa dei fatti in alternativa a una metafisica che accetta l'infondatezza dell'esistenza del mondo. Tale valorizzazione è una strategia comune a una pluralità di interpretazioni ontologiche degli articoli di fede caratteristici di varie tradizioni religiose. Vale a dire che, se una tradizione religiosa ammette una ontologia del divino trascendente l'ordine mondano, e introduce una spiegazione dell'esistenza dell'ordine mondano nei termine di tale ontologia, tale tradizione è compatibile con l'argomento di Micheletti, sia essa una tradizione teista, panenteista, o politeista (ovviamente: il panteismo risulta escluso dalle ipotesi compatibili con l'argomento dalla spiegazione perché per esso tutte le serie di fatti sono spiegate dalla necessità dell'esistenza dell'universo in quanto identico con Dio, e, dunque, non può essere formalizzato nei termini della regimentazione avanzata poiché impedisce il ricorso a spiegazioni trascendenti).20

Tuttavia, Micheletti adotta il teismo come candidato migliore, e, in particolare, quella forma di teismo che si è classicamente affermato all'interno della tradizione speculativa tomista. Questa assunzione non è il frutto di una scelta arbitraria, né semplice conseguenza di una opzione personale di fede: per quanto all'interno di ogni tradizione religiosa esistano le interpretazioni ontologiche più disparate degli articoli di fede fondamentali per la

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Teismo e politeismo costituiscono una coppia di posizioni mutualmente esclusive. Diversa è la relazione fra teismo, panenteismo, e panteismo. Mentre il teismo e il panteismo sono fra loro compatibili (e si possono offrire ragioni a sostegno della tesi che l'ortodossia teista richieda una ontologia panenteista), panenteismo e panteismo sono logicamente indipendenti (R. OAKES, *Theistic Orthodoxy, Theistic Consubstantialism, and Theistic Internalism*, «International Journal for Philosophy of Religion», 19, 1986, 177-189).

tradizione stessa,<sup>21</sup> sembra molto ragionevole sostenere che il panenteismo abbia una certa difficoltà a definire in modo consistente la nozione di entità trascendente l'ordine mondano, mentre il politeismo abbia la tendenza a caratterizzare le entità divine in termini naturali (sebbene come espressione di una naturalità eccezionale: gli dei appartengono all'ordine naturale, essendone una eccezione interna).<sup>22</sup> Di conseguenza, anche se la regimentazione logica avanzata lascia la porta aperta a forme di panenteismo e politeismo che valorizzino la natura trascendente della spiegazione dell'esistenza di serie di fatti irriducibili, sembra ragionevole avanzare la tesi che una forte propensione per il teismo sia suggerita dall'evidenza che solo esso esprima in forma pura e radicale la necessità che la spiegazione dell'esistenza di serie di fatti irriducibili sia da ricondurre a una fonte trascendente di essi. Questa tesi non esprime la credenza che il teismo sia la forma più giustificata di ontologia religiosa, ma che esso sia quella forma di ontologia religiosa che appare più evidenzialmente compatibile con un argomento dalla spiegazione (trascendente) dell'irriducibilità dei fatti.

Alla luce di queste considerazioni, regimentare la prova di Micheletti richiede: a) eliminare dai teoremi il riferimento alla possibilità che esista più di una entità trascendente che causi l'esistenza di proprietà irriducibili nell'ordine mondano; 2) introdurre teoremi che determinino la superiorità del teismo classico rispetto ad altre forme di teismo. A tal fine, introduco due ulteriori assiomi:

Assioma di unicità (U): se esiste un esistente trascendente l'ordine mondano, esiste un solo esistente trascendente.

Assioma di semplicità (TC):<sup>23</sup> qualsiasi proposizione che contenga Dio come soggetto logico è logicamente equivalente.

Da essi segue che ogni proposizione contenente il termine logico uno (o più) esistenti trascendenti l'ordine mondano (termine generale,  $T_g$ ) può essere riformulata impiegando il termine uno e un solo esistente trascendente l'ordine mondano (termine qualificato,  $T_q$ ), aggiungendo in ogni dimostrazione un passo deduttivo che menzioni U; così che da  $T_g$  e U si deduca  $T_q$ , e quindi si giustifichi la sostituibilità di  $T_q$  in ogni proposizione contenente  $T_g$ .

A questo punto vale che:

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> D. BERTINI, *The Vagueness of Religious Beliefs*, «European Journal for Philosophy of Religion», 12, 2020, 181-210.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> D. BERTINI, On What a Religion is not, «Religions», 10, 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> L'assioma di semplicità esprime la tesi fondamentale del teismo classico, da cui l'acronimo TC (C.J. KELLY, *The God of Classical Theism and the Doctrine of Incarnation*, «International Journal for the Philosophy of Religion», 35, 1994, 1-20).

*Teorema6*: ogni proprietà dell'unico esistente trascendente è una proprietà costitutiva.<sup>24</sup>

#### Infatti:

- 1.  $\forall x(xP)(x \notin U)$  (dalla trascendenza di ogni x che abbia proprietà costitutive);
  - 2.  $\forall x(xP) \neg (Q_{PropRid}x \& Q_{PropIrr}x) (da (1));$
- $\forall x(xP) \neg \exists (Q_{PropRid}x \& Q_{PropIrr}x)$  (generalizzazione da TC; se l'unico esistente trascendente non ha una proprietà irriducibile o riducibile, poiché qualsiasi proposizione che contenga Dio come soggetto logico è logicamente equivalente, l'unico esistente trascendente non ha alcuna proprietà irriducibile o riducibile).

*Teorema7*: ogni proprietà costitutiva dell'unico esistente trascendente è implicata dalla sua essenza.<sup>25</sup>

#### Infatti:

- 1. l'esistenza dell'unico esistente trascendente non è esplicativamente analizzabile (*Cor.Teor.5 e Scol.al Cor. al Teor.5*);
- 2. L'esistenza dell'unico esistente trascendente è spiegata dalla sua essenza (da (1) e NE);
- 3. ogni proprietà dell'unico esistente trascendente è una proprietà costitutiva (*Teorema6*);
- 4. qualsiasi proposizione che contenga Dio come soggetto logico è logicamente equivalente (TC);
- 5. in Dio l'essenza implica l'esistenza è logicamente equivalente a l'essenza di Dio implica la proprietà dell'esistenza (da (2) e TC);

\_

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> MICHELETTI, GWR, p. 166: "The fundamental mistake of this way of thinking [i.e., atheistic arguments depending on a naturalistic approach], a mistake which it shares with certain abstract theistic presentations of the divine attributes, is ... that such a line of thought addresses the issue of the coherence of divine attributes in a wrong way, dealing with these separately and irrespective of theistic arguments, in the conviction that the philosophical task of defining or analyzing the nature of God is prior to the task of deciding whether of not God exists. This procedure is indeed in line with the widespread practice of theorizing about God via conceptual analysis, which involves attributing properties to God based on our intuitions".

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> MICHELETTI, GWR, pp. 166-167: "The Thomistic view appears more reasonable: while denying the possibility of quid dative knowledge of God's nature, it holds that properties can be attributed to God starting from the arguments for his existence, in the same way as Aquinas proceeds to justify his statements about God's simplicity, perfection, immutability, eternity".

- 6. la proprietà dell'esistenza è una proprietà costituiva implicata dall'essenza dell'unico esistente trascendente (da (2) e (5));
- 6. ogni proprietà costitutiva dell'unico esistente trascendente è implicata dalla sua essenza (da (6) e (TC)).

Teorema8 (contro ogni teismo non classico): la relazione ontologica fra l'unico esistente trascendente e l'esistenza dell'universo non è continua.<sup>26</sup>

#### Infatti:

- 1. ogni proprietà costitutiva dell'unico esistente trascendente è implicata dalla sua essenza (*Teorema7*);
- 2. U contiene serie di fatti riducibili il cui primo termine è una proprietà irriducibile (evidenza d'esperienza);
- 3.  $\forall x,y(Q_{PropRid}y \rightarrow P_{PropRid}x)$  vale che l'essenza non implica l'esistenza (da S e (2));
- 4. la relazione ontologica fra l'unico esistente trascendente e l'esistenza dell'universo non è continua (da (1) e (3)).

Micheletti considera due forme di varianti al teismo classico: la teologia processuale e l'open theism. Poiché il problema per entrambe le proposte consiste nel costruire una nozione di trascendenza che soddisfi i requisiti minimi che giustifichino l'argomento dalla spiegazione (in accordo alla concezione ortodossa di Dio che si è affermata nella tradizione), modulando la nozione di continuità nei termini di come teologia processuale e open theism costruiscono la nozione di trascendenza (i.e., teologia processuale: massima insorpassabilità; open theism: adozione della natura temporale per volontà e non perché implicata dall'essenza) risulta possibile dedurre due corollari al teorema8 che stabiliscano l'inaccettabilità delle posizioni in esame.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> MICHELETTI, GWR, p. 167: "... for Hartshorne all that is necessary to exalt God above all beings, actual or possible, is to require that he be unsurpassable by *another*"; GWR, p. 168: "The philosophical problem, however, is whether, even though open theists affirm God's transcendence, they have provided any correspondingly forceful metaphysical account of that transcendence or of how God differs in his inner nature from created beings"; "GWR, p. 169: "From a philosophical standpoint, the central theme of a coherent view of divine alterity, of the otherness of divine *ipsum esse*, without which God cannot be understood as the ground of all finite beings, remains a problem".

## 3. Difendere l'argomento dalla spiegazione

La regimentazione della linea di difesa del teismo avanzata da Micheletti consente di renderne evidente la struttura logico-concettuale e argomentativa. Essa illustra quali impegni epistemici devono essere assunti una volta che si accetta che una spiegazione abbia natura non riduzionista. In particolare, la regimentazione mostra l'architettura del teismo proposto:

- A. Spiegare richiede una causa necessaria per l'esistenza di ciò che è spiegato (vincolo epistemico sulla nozione di spiegazione).
- B. Se esiste una sfera di realtà trascendente l'ordine mondano che contiene una o più entità, tale sfera di realtà può spiegare l'esistenza dell'universo se e solo se le entità che in essa sussistono hanno proprietà il cui possesso implica l'esistenza delle entità che le possiedono (vincolo ontologico sulla nozione di ente trascendente secondo il teismo classico).<sup>27</sup>
- C. Poiché l'esistenza dell'universo non può essere inspiegabile (se vale il vincolo epistemico sulla nozione di spiegazione), allora esiste una sfera di realtà trascendente l'ordine mondano (la cui caratterizzazione è offerta dal vincolo ontologico sulla nozione di ente trascende) (prova dell'esistenza di uno o più enti trascendenti l'ordine mondano).

Alla luce di questa architettura, risulta semplice determinare in modo rigoroso il lavoro che dovrebbe essere svolto al fine di giustificare tale difesa.

L'apparato nozionale impiegato consiste nella definizione dei termini proprietà riducibili, proprietà irriducibili, proprietà costitutive, determinare, causare, e necessità dell'esistenza. Tali definizioni producono le proposizioni della teoria a partire dai quattro assiomi stipulati (a. assiomi relativi alla natura della spiegazione: decidibilità esplicativa e spiegabilità; b. assiomi relativi alla natura dell'esistente trascendente l'ordine mondano: unicità e semplicità).

Sembra perciò richiesto che:

1. siano avanzate ragioni a sostegno della rilevanza filosofica dell'apparato nozionale impiegato;

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> M. MICHELETTI, *Il problema teologico nella filosofia analitica*. Lo status *logico della credenza religiosa*, Editrice «La Garangola», Padova, 1972, p. 323: "Il vero principio anselmiano si trova in *Proslogion* III e in *Responsio* I e V: esistere senza una concepibile alternativa di non esistere è meglio che esistere con tale alternativa, quindi l'id quo maius è incapace del secondo tipo di esistenza. L'argomento modale di *Proslogion* III garantisce e rafforza il ragionamento chiaramente non modale di *Proslogion* II col mostrare che esso è implicitamente modale".

- 2. sia giustificata la tesi che una spiegazione consista in ciò che è espresso dai due assiomi relativi alla natura di una spiegazione;
- 3. sia difesa la caratterizzazione degli enti trascendenti l'ordine mondano nei termini del teismo classico.

Ciascuno di questi tre compiti sembra di grande ampiezza e difficoltà speculativa. Mi limiterò ad avanzare, a onor del vero in modo molto succinto, alcune considerazioni relative all'ambito della mia specializzazione professionale (l'epistemologia delle credenze religiose), che impattano soprattutto i punti (1) e (2).

In primo luogo, la nozione di spiegazione espressa dalla regimentazione del teismo sembra eccessivamente esigente, e poco in linea con ciò che ordinariamente si intende con spiegazione. Si consideri infatti la seguente situazione. Voglio fare le crêpes, certo che ci siano tutti gli ingredienti. Ricordo infatti con distinzione che quando stamani ho aperto il frigorifero, li ho visti e ho pensato: oggi pomeriggio preparerò delle crêpes per merenda. Tuttavia, adesso non ci sono più uova nel frigorifero. Perché? Chiedo allora a mio figlio, e lui mi risponde che le ha buttate dopo pranzo. Infatti, pulendo la cucina, si era accorto che erano scadute. Ora, secondo la terminologia della regimentazione, questo rendere conto del perché non ci siano uova in frigo è una analisi esplicativa riduzionista. Di conseguenza, per il teorema1 essa non è un'autentica spiegazione. La motivazione a sostegno di questa tesi è che, se vale l'apparato assiomatico della regimentazione, una spiegazione individua cause necessarie il cui sussistere trascende l'ordine mondano. Ma ammettere il conseguente del condizionale sembra del tutto irragionevole: risulterebbe del tutto bizzarro pensare che la mia domanda sulla mancanza di uova sia soddisfatta soltanto una volta che sia esibita la serie di fatti che da Dio conducono a mio figlio che le butta via pulendo la cucina. La conclusione pare perciò essere che l'apparato assiomatico relativo alla natura della spiegazione non funzioni. Ma se esso viene rifiutato viene a cadere la parte A dell'architettura della regimentazione.

In secondo luogo, il punto dolente dell'apparato assiomatico sembra essere che la regimentazione proposta sia in grado di definire una spiegazione soltanto nei termini di impegni metafisici molto costosi da un punto di vista modale. In particolare, sembrerebbe che la regimentazione possa garantire la validità di analisi esplicative riduzioniste come particolari modalità dell'analizzare i fatti, ma tale possibilità occorra soltanto sullo sfondo di una teoria epistemica esprimente una gerarchia di valore secondo la quale le analisi riduzioniste sono epistemicamente inferiori ad analisi non riduzioniste. Ma, una teoria epistemica valoriale del genere pare contraria

all'evidenza di quello che generalmente si accetta come un *rendere conto* adeguato di una serie di fatti: la mancanza di uova in cucina è sufficientemente spiegata dalla risposta di mio figlio.

In terzo luogo, la versione non formale dell'argomento dalla spiegabilità impiega la nozione di esistenza dell'universo inteso come un tutto. Tale nozione appare prima facie un boccone amaro da masticare più di quanto lo siano altre nozioni introdotte, perché, essa sembra presupporre una metafisica temporale in cui passato, presente e futuro esistono simultaneamente. Nella versione regimentata dell'argomento tale assunzione è espressa esplicitamente (contrariamente all'assunzione implicita nella versione non regimentata dell'argomento) dalla definizione insiemistica di U, i cui membri sono tutti i fatti passati, presenti e futuri. Ora, tale assunzione rappresenta una forma di monismo idealista (i.e., l'universo è una sola entità, tanto quanto allo spazio che quanto al tempo). E l'intuizione che essa risulti incompatibile con altre tesi del teismo classico è difficile da respingere. Per esempio, una sua conseguenza è che l'identità personale sia un'illusione prospettica, oppure che i fatti apparentemente passibili di valutazione morale in verità non lo siano, perché privi di autonomia ontica: essi sono semplici ingranaggi di un meccanismo deterministico.

In quarto luogo, se si volesse disinnescare la caratterizzazione eternalista implicita nella definizione di esistenza dell'universo inteso come un tutto, ammettendo una metafisica temporale secondo la quale i fatti passati o futuri non esistano simultaneamente ai fatti presenti, si correrebbe il rischio di offrire all'ateo una spiegazione naturalista dell'universo che assuma il principio della necessità dell'esistenza, e lo applichi alle serie di fatti. Ben consapevole di tale rischio, Micheletti fa precedere al riferimento a NE come ragione per la necessità che l'universo abbia una spiegazione, la confutazione che NE possa applicarsi all'universo inteso come un tutto.<sup>28</sup> L'ateo potrebbe infatti assumere che l'universo abbia una spiegazione nella necessità della propria natura, ossia che l'essenza dell'universo implichi la sua esistenza, perché le serie di fatti riducibili sono causate da fatti irriducibili originari (come le condizioni iniziali dell'universo, per esempio le costanti fisiche e la forma delle leggi di natura); nei confronti dei quali non abbia senso domandare, esattamente secondo la medesima argomentazione che porta ad escludere la legittimità di una domanda circa la spiegazione dell'esistenza di Dio (si veda il teorema5 con relativo corollario e scolio al corollario). Se così fosse, l'argomento dalla spiegazione cadrebbe. Sembra perciò che una componente fondamentale della giustificazione dell'argomento debba consistere nel rigettare l'applicabilità di NE all'universo. Tale componente, che appare inutile per un ateismo orientato alla

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> M. MICHELETTI, GWR, p.162.

brute fact defence, risulta al contrario decisiva contro forme di ateismo naturalista più battagliero sulla questione di cosa sia una spiegazione (per esempio, una tale forma di ateismo è quella che si autocaratterizza come la conseguenza di una world-view scientifica<sup>29</sup>).

Al fine di suffragare la propria confutazione, Micheletti osserva che la contingenza delle serie di fatti riducibili sia attestata dalle nostre intuizioni modali, e che tali intuizioni risultino in generale affidabili. Una tale osservazione mi appare tuttavia molto debole per le seguenti ragioni:

A. Le intuizioni modali non offrono un accesso semanticamente univoco all'esistenza dell'universo inteso come un tutto. I differenti sistemi di logica modale formalizzati nel corso della tradizione, con le alternative analisi semantiche dei termini necessario e contingente, rispondono proprio alla pluralità delle intuizioni che strutturano la nostra comprensione metafisica della realtà.

B. L'immaginabilità senza contraddizione di situazioni controfattuali non attesta sempre la contingenza di tali situazioni (la relazione di implicazione fra immaginabilità controfattuale e contingenza sembrerebbe alla base della osservazione di Micheletti). Per esempio, l'identità nell'esito di alternative situazioni controfattuali a quello di una situazione di partenza è un topos narrativo comune a molta letteratura e cinematografia di fantascienza (e non solo). Tale identità sembra testimoniare che una necessità interna generi cosa succederà al termine di una certa serie di eventi, indipendentemente dalle determinate condizioni ontiche in cui tali eventi accadono. La facilità con la quale accettiamo e comprendiamo la plausibilità di narrazioni del genere mostra che abbiamo anche intuizioni modali relative a una interpretazione della realtà nei termini della necessità del destino.

C. Le intuizioni modali risultano spesso contrastanti e inadatte a costituire una evidenza fondativa per le proposizioni relative alla struttura metafisica del mondo. Se è vero che non abbiamo problemi a immaginarci controfattualmente in situazioni differenti a quelle che stiamo vivendo e pensare che tali situazioni avrebbero potuto realizzarsi senza contraddizioni, è altrettanto vero che spesso interpretiamo eventi funesti, inaccettabili e incomprensibili spiegandoli con l'espressione *era destino che le cose andassero così*. Necessità e contingenza sembrano alternativamente adatte a caratterizzare intuitivamente l'esistenza dell'universo (inteso come un tutto).

Infine, in quinto luogo, le strategie epistemologiche che conducono a spiegazioni giustificate della validità di una credenza si distinguono in due

\_

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> S. HAWKING – L. MLODINOW, The Grand Design, Bantham Book, 2010.

grandi famiglie, una volta che si scelga come criterio tassonomico la determinazione della natura della relazione di sostegno evidenziale (essendo peraltro triviale riconoscere che si possano introdurre distinzioni concettuali alternative e sfumature semantiche diverse se si scelgono altri criteri tassonomici): epistemologie fondazionaliste ed epistemologie coerentiste. Le prime individuano la natura della giustificazione nella determinazione di un qualche fatto primitivo, nell'esibizione del quale termina il processo di giustificazione di una credenza: credo qualcosa perché l'accesso allo stare in un certo modo delle cose mi mostra cosa devo ritenere relativamente al tale qualcosa. Le seconde muovono invece dalla priorità di un qualche sistema di comprensione (e.g., la lingua che parliamo; il contesto epistemico al cui interno viviamo la nostra esperienza doxastica; la grammatica degli ambiti di discorso che possono essere appresi con la formazione; eccetera) nella determinazione semantica di ciò che conta come evidenza: in questo caso, quando credo qualcosa, ritengo che le cose stiano in un certo modo perché il sistema di comprensione adottato mi suggerisce il modo più adeguato per osservarle. Due sono i punti di opposizione delle due strategie: la prima assume, mentre la seconda nega, che l'evidenza possa essere esibita come un qualcosa di immediato; la prima assume, mentre la seconda nega, che le relazioni inferenziali abbiano necessariamente de dicto natura sintatticamente deduttiva. La sostituzione della nozione di grammatica alla nozione di sintassi operata da Wittgenstein successivamente al Tractatus esemplifica l'opposizione delle strategie coerentiste a quelle fondazionaliste.

Alla luce di queste considerazioni sembra ragionevole includere l'argomento dalla spiegazione in un contesto epistemico di tipo fondazionalista. Di conseguenza, una assunzione epistemologicamente adeguata del tipo di teismo difeso da Micheletti dovrebbe essere in grado di rendere conto del perché un approccio coerentista alla spiegazione non offra gli strumenti adeguati per comprendere cosa sia *spiegare qualcosa*. Ossia, sembra necessario:

- 2.a. mostrare che la distinzione fra fatti riducibili e fatti irriducibili non dipende dal modo in cui un sistema di comprensione determina le proprietà delle entità in esame;
- 2.b. che ogni vera spiegazione è indipendente dall'utilizzo di un sistema di comprensione.

In particolare, il compito 2.b. dovrebbe fare i conti con l'emergere di teorie della giustificazione che, contrariamente alle conseguenze implicitamente antirealiste che caratterizzano la formulazione delle prime proposte coerentiste (nonostante le esplicite dichiarazioni opposte dei loro sostenitori; e.g., il Wittgenstein del *On Certainty*), accettano il coerentismo come una descrizione delle pratiche doxastiche che presiedono alla formazione di credenze, avendo tuttavia sullo sfondo un robusto realismo quanto ai criteri di validità e adeguatezza di una credenza. A tale riguardo, il problema consiste nel determinare perché non costituisca una spiegazione di un fatto l'evidenza che una pluralità di inferenze condotte in ambiti discorsivi diversi convergano tutte quando determinano il valore di verità di una credenza.<sup>30</sup>

## 4. Conclusioni

La linea di difesa del teismo proposta da Micheletti pone il proprio focus tematico nella superiorità di una teoria che fornisca una spiegazione dell'esistenza dell'universo rispetto a una che caratterizzi tale esistenza come un fatto primitivo. L'orientamento analitico neotomista costituisce il contesto epistemico al cui interno la teoria viene sviluppata. Fra i risultati più interessanti di tale orientamento vi è la traduzione delle tesi caratterizzanti il teismo classico nella lingua tecnica dell'analisi logico-concettuale contemporanea. Una delle conseguenze di tale traduzione è che la teoria diviene concettualmente più precisa, architettonicamente più chiara, e religiosamente più raffinata nel confronto con i contenuti dei dibattiti semantici, metafisici ed epistemologici che hanno sostanziato l'approccio filosofico attuale alle problematiche religiose. Diversa, ovviamente, è la questione se tale interazione dialogica conduca anche all'evidenza della sostanziale correttezza della tradizionale proposta teista. La batteria dei dubbi che ho sollevato contro la delineazione modale di una teoria della spiegazione testimonia proprio che la proposta solleva un certo tipo di resistenza. Il punto è che non sembra necessario, né rilevante, individuare inferenzialmente il contenuto della fede come fondazione esplicativa ultima dell'esperienza. Ossia, indipendentemente dalla centralità del problema della spiegazione dell'esistenza dell'universo entro i confini concettuali del teismo classico, vivere religiosamente non sembra corroborato né alimentato dal credere che Dio svolga il ruolo di attore protagonista nella dinamica della spiegazione dei fatti. Ciò naturalmente non implica che l'esistenza di una realtà trascendente non sia necessaria alla comprensione dell'esistenza umana e del suo significato. Per la coscienza religiosamente

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> W.P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991.

orientata, la sfida sembra essere quella di pensare tale necessità in un ambito di discorso per il quale *comprendere il significato di qualcosa* è un'attività epistemica diversa dallo *spiegare l'esistenza di quel tale qualcosa*.

#### Damiano Migliorini

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

#### Sommario

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

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

## Abstract

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

introduces oneself in the "question of God" and in the "question of Human being".

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

# 1. Introduzione

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

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

## 2. Assurdo e Mistero

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, p. 14 e p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Ibi*, p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Ibi*, p. 43.

<sup>4</sup> Ibi, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Ibi*, p. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> M. MICHELETTI, *Brian Davies e il "tomismo apofatico"*, in «Hermeneutica» (2017), pp. 245-260.

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

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 2014, p. 34 e p. 46.

# 2.1. Un primo "luogo" di confronto: l'onniscienza

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

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

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

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

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

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

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

-

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

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> É. GILSON, Introduzione allo studio di Sant'Agostino, cit., p. 181.

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

# 2.2. Un secondo "luogo" di confronto: la Trinità

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Sebbene sia lo stesso Micheletti a ricordarci quante diverse opinioni vi siano nel cercare di circoscrive tale ambito: M. MICHELETTI, La teologia razionale, cit., pp. 26-27.

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

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> G. PRIEST – F. BERTO – Z. WEBER, *Dialetheism*, in *Stanford Encycl. of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), 2018, <a href="https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dialetheism/">https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dialetheism/</a>.

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

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> D. MIGLIORINI, Ten Strategies, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> E senza timore dell'"esplosione" della contraddizione a tutti i livelli del discorso: cf. G. PRIEST, *Dialetheism*, cit.

# 3. Il teismo analogico

# 3.1. Il ruolo dell'analogia

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

La questione sembra potersi porre in questi termini: quando si fanno affermazioni univoche su Dio si produce un teismo privo di senso, o al più cadiamo in quello che Micheletti chiama "immanentismo univocista"; quando, al contrario, sottolineiamo troppo l'apofaticità del discorso su Dio (sottolineando la sua infinita trascendenza e l'assoluta differenza ontologica) rischiamo di non dire nulla e di cadere nell'agnosticismo o in un "ateismo equivalente". Non resta che il linguaggio analogico, ma la questione da verificare è appunto se un *teismo analogico* sia una buona alternativa. Riprendendo la critica mossa da Flew al discorso analogico<sup>20</sup> – il quale deve lentamente depurare ogni analogia fino allo svuotamento della stessa e quindi alla perdita di significanza dell'intero procedimento analogico – Mi-

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> M. MICHELETTI, Brian Davies e il "tomismo apofatico", cit.

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

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> A. FLEW, *Creation*, in A. FLEW – A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London 1955, p. 180.

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

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> W. HASKER, *Metaphysics and the Tri-Personal God*, OUP, Oxford 2013, p. 171 [corsivi aggiunti].

# 3.2. Possibili utilizzi della strategia analogica

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> E.J. ASHWORTH, Medieval Theories of Analogy, in Stanford Encycl. of Philosophy, E.N. Zalta (ed.), 2013, <a href="http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/">http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/</a>.

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

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> J.P. MORELAND – W.L. CRAIG, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, InterVarsity, Downers Grove 2003.

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> D. MIGLIORINI, Are there hidden problems in how Power Structuralism accounts for causation?, forthcoming.

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

Molti sostengono che la metafisica aristotelico-tomista può evitare il monismo e il panteismo attraverso l'uso analogico dei termini. Nella dottrina creazionista che s'ispira a Tommaso, la distinzione tra essere origine del tutto, essere in tutto, e essere tutto è possibile grazie alla dottrina dell'analogia, secondo la quale tra l'essere degli enti e l'essere dell'Uno (puro atto d'essere) vi è una differenza ontologica capace di giustificare la presenza di tale atto negli enti senza sostituirsi ad essi. La metafisica tomista risolve il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza attraverso la nozione (analogica) di partecipazione e la composizione di 'atto d'essere' ed 'essenza' (anche quest'ultima partecipa delle idee di Dio). Nelle creature – e nei loro diversi gradi di partecipazione all'Atto Puro - 'atto d'essere' indica la presenza intima di Dio, 'essenza' indica la specificità della creatura medesima<sup>27</sup> che marca la differenza della creatura da Dio (specificità e autonomia). Così, la nozione di partecipazione risolve «la visione panteista, chiarendo che Dio è l'essere di ogni cosa non come costitutivo essenziale, bensì come causa».<sup>28</sup>

Il teista classico afferma dunque che la presenza di Dio nell'entità x non ci permette di dire che 'x è Dio', perché tale presenza appartiene a un livello ontologico diverso. La presenza è dunque detta in modo analogico. Dio non 'diventa' il mondo, perché la differenza ontologica tra Dio e creature è infinita: la sostanza infinita, eterna e necessaria di Dio non può mai accogliere la potenzialità e pertanto, se si vuole immaginare un'influenza del mondo su Dio, lo si deve fare a partire da Dio stesso e tutto quanto Egli ha in sé. Il contingente del mondo gli resta del tutto estraneo: non sappiamo in che modo, ma siamo costretti ad affermarlo per varie ragioni. La più impellente è che l'essenza delle sostanze create è diversa dall'essenza divina<sup>29</sup> (l'una contingente, l'altra necessaria): Dio è presente nel mondo nell'atto d'essere delle creature, il quale partecipa dell'atto puro d'essere di Dio; e attraverso le essenze, che partecipano alle idee di Dio. In questo senso, Dio è nelle creature in quanto creature, cioè in quanto esse possiedono un atto d'essere e un'essenza. E Dio agisce nelle creature attraverso il

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> G. TANZELLA-NITTI, *Creazione*, voce in «Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede» (*disf.org*) 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> E. WIERENGA, *Omnipresence*, cit., par. 3.

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

Questo determina, come è stato notato spesso, che anche il teismo più classico abbia degli elementi di panenteismo,34 giacché afferma «la contemporanea e non contraddittoria immanenza-trascendenza di Dio».35 Dio è il mondo, giacché è presente in ogni sua parte, ma non-è il mondo, giacché vi è tra Dio e il mondo quella sottile distinzione dovuta all'atto creativo (intellettivo e volitivo): il mondo è 'diverso' da Dio, e quindi non-è Dio, in quanto il mondo dipende da Dio, ma Dio non dipende dal mondo e così la loro sostanza non può che essere diversa (una contingente, l'altra necessaria e perfetta). Dio è presente nel mondo in modo "ordinario", non "straordinario",36 ma non coincide con il mondo, né dipende dal mondo per essere Dio. Dio è il mondo, ma è anche altro dal mondo e può agire in esso - pur partendo dalla sua presenza ordinaria - con azioni non-ordinarie. Come si vede, qui il problema dell'onnipresenza mostra la sua duplice natura: prima di poter definire come Dio sia presente nelle creature (unico tema in oggetto nella filosofia analitica contemporanea<sup>37</sup>), è indispensabile definire come le creature possano davvero essere ontologicamente diverse da Dio.

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

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> G. Brüntrup, Why "Panentheism" Might Not Be a Useful Concept, paper presented at Analytic Theology and the Nature of God: Advancing and Challenging Classical Theism, Monaco di Baviera, 8-11 Agosto 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> G. TANZELLA-NITTI, Creazione, cit.

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

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

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

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

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

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

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

Mi permetto a questo punto una digressione. Micheletti ha giustamente sostenuto che chi parte dalle caratteristiche necessarie a Dio per esistere (CNE), formula una teologia molto diversa dalla (anselmiana) perfect being theology (Pbt), la quale considera Dio l'esemplificazione perfetta delle caratteristiche positive (CP) che riscontriamo nel mondo. È diversa per il fatto che le CP devono essere subordinate, nell'ordine di spiegazione, all'affermazione delle CNE. Nella Pbt, invece, le CNE possono anche essere sacrificate, perché di egual valore rispetto alle CP. Un discorso simile si può fare – Micheletti stesso vi allude<sup>38</sup> – per i teismi non-standard. Prendiamo il caso dell'open theism (OT). Per l'OT la domanda di partenza è quali siano le condizioni affinché, posto che Dio debba esistere, sia garantita la libertà umana. È tale questione a implicare una ri-definizione degli attributi divini, con il conseguente indebolimento della semplicità divina e di tutta una serie di altri attributi. Dio non è primariamente Semplicità, bensì Amore.

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

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

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

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

# 3.3. Una strategia vincente?

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

- 1. In ambito analitico l'analogia va compresa nuovamente: è un'intera strategia argomentativa che è spesso fraintesa, svilita, o dimenticata. La distinzione tra metafisiche descrittive e correttive riesce a esprimere solo parzialmente la differenza tra *metafisiche analogiche* e *metafisiche univoche* (o dialettiche). Le metafisiche analitiche contemporanee sono per lo più descrittive<sup>43</sup> pur essendo univociste, ma forse sono ignare dei loro esiti dialettici.
- 2. Va definito se l'analogia sia una strategia risolutiva per dare consistenza al teismo. Questo è un problema profondo, che non riguarda la

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> D.A. DOMBROWSKI, Oppy, Infinity, and the Neoclassical Concept of God, in International Journal for Philosophy of Religion 61 (2007) 1, pp. 25-37.

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

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> M. MICHELETTI, Radical Divine Alterity, cit., p. 169.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> A.C. VARZI, La metafisica nella filosofia analitica contemporanea, in E. BERTI (ed.), Storia della metafisica, Carocci, Roma 2019, pp. 355-384.

singola espressione analogica, ma l'analogia in sé, nel suo difficile equilibrio tra equivoco e univoco. Come ebbe a dire un mio docente, l'analogia ha il pregio e il difetto di essere sempre *sia vera che falsa*. L'analogia è uno strumento teoretico potente, ma anche fuggevole e problematico. Del resto, la critica all'analogia viene da lontano, da Scoto<sup>44</sup> e Ockham, autori che, non a caso, hanno aperto la strada, con il loro nominalismo, agli autori moderni, anti-analogici (per la maggior parte). Per Ockham univocità e analogicità possono essere equivalenti una volta chiarito cosa intendiamo con essi e in quali forme essi si presentino.<sup>45</sup>

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

- 3. Le ultime domande del punto precedente rimandano a un'altra questione di fondo: analogia e dialettica sono davvero due linguaggi alternativi? Il teismo analogico e quello dialettico sono davvero antitetici? Il discorso univoco che, partendo dall'abbandono della sensibilità analogica, conduce alla critica alla teologia razionale di Kant e poi alla dialettica di Hegel e al teismo processuale (o bipolare) che ne è disceso, è un percorso inevitabile? Altrove ho argomentato<sup>46</sup> che analogia e dialettica sono false alternative, perché l'una esplicita ciò che l'altra solo nasconde. Non potendo riprendere qui interamente la questione, mi limito a osservare che, se è vera l'equivalenza da me posta, la teologia razionale dovrebbe incorporare una nuova visione della ragione (al modo di Hegel). La questione dell'analogia, quindi, coinvolge il modello stesso di ragione che un pensatore adotta.
- 4. Infine, mi permetto di evidenziare un piccolo "pericolo" derivante dal sottolineare il ruolo "risolutivo" dell'analogia per la tenuta della metafisica teistica e del relativo discorso su Dio. Micheletti osserva che «la possibilità di verità per il discorso su Dio e sulle asserzioni religiose è connessa

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> A. SACCON, *Metafisica*, in M. FERRARIS (ed.), *Storia dell'Ontologia*, Bompiani, Milano 2009, pp. 67-97, qui p. 88.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 98-106.

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

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

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

# 4. Etica e antropologia analogiche?

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Ibidem.

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

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

Tale posizione realista implica di sostenere che la tolleranza nei riguardi delle differenti culture non sia dovuta a una questione *epistemologica* (relativismo o ignoranza) bensì all'insostenibilità *etica* dell'intolleranza (essa viola infatti il rispetto del nucleo costitutivo della persona e della sua libertà: la cultura ha valore per la persona e va rispettata finché non entri in contrasto con la sopravvivenza altrui; è l'unica soluzione plausibile al ben noto *paradosso della tolleranza* discusso da Popper e Rawls). Contrariamente al pensiero decostruzionista relativista, tre linee sono per Micheletti imprescindibili: *oggettività*, *permanenza*, *universalità*, <sup>52</sup> Esse sono riscontrabili in teorie all'apparenza rivali<sup>53</sup> (le cui vicende Micheletti ha più volte ripercorso) come l'etica delle virtù e la morale della legge naturale.<sup>54</sup>

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

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Cf. D. MIGLIORINI, Gender, filosofie, teologie. La complessità contro ogni ideologia, Mimesis, Milano 2017, p. 41 e p. 193.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> M. MICHELETTI, *Tolleranza e diritti umani*, cit., p. 43.

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

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> M. MICHELETTI, La rinascita dell'etica delle virtù nella filosofia morale contemporanea, in «Egeria», 2 (2013) 3, pp. 9-26.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Cf. D. MIGLIORINI, È possibile una teologia del genere?, in P. RIGLIANO (ed.), Sguardi sul genere, Mimesis, Milano 2018, pp. 177-285.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> M. MICHELETTI, Tolleranza e diritti umani, cit., p. 42.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> A. OLIVA, Amours: L'église, les divorcés remariés, les couples homosexuels, Cerf, Paris 2015.

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> D. MIGLIORINI, *Per un'etica delle differenze sessuali*, in «Ricerca Psicoanalitica», 31 (2020) 2, pp. 161-175.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> L. VANTINI, *Il Sé esposto*, Cittadella, Assisi 2017, p. 11, pp. 116ss., p. 150.

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Per le aporie e l'uso analogico del concetto di sostanza e di relazione rimando a: D. MIGLIORINI, *Ontologie relazionali*, cit.

<sup>61</sup> Ibidem.

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

#### 5. Note conclusive

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Cf. D. GOLDHABER, The Nature-Nurture Debates, CUP, Cambridge 2012.

### ROBERTO DI CEGLIE

# DA REID A PLANTINGA E RITORNO. NOTA SUL PROBLEMA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA

## Sommario

La riflessione di molti filosofi analitici della religione si è spesso nutrita dell'epistemologia di Thomas Reid. Eppure, nel riflettere sul problema dell'esistenza di una filosofia cristiana, non si è ancora notato che il filosofo scozzese sembra aver indicato una possibile soluzione. In questo articolo, intendo mostrare questa soluzione così come essa emerge implicitamente dalla pratica filosofica di Reid ed esplicitamente da alcune sue persuasioni teologiche relative al rapporto tra rivelazione divina e ragione umana.

Parole chiave: rivelazione, ragione, epistemologia, filosofia analitica, Simmons.

#### Abstract

Analytic philosophers of religion have often based their reflection on Thomas Reid's epistemology. When it comes to the problem of the existence of a Christian philosophy, however, it has not yet been noted that the Scottish philosopher seems to have suggested a plausible solution. In this article, I intend to show this solution as it emerges implicitly from Reid's philosophical activity and explicitly from some of his theological beliefs regarding the relationship between divine revelation and human reason.

Keywords: revelation, reason, epistemology, analytic philosophy, Simmons.

# Introduzione

È noto che l'epistemologia di molti filosofi analitici, sia essa religiosa o no, si è spesso nutrita dell'insegnamento di Thomas Reid (1710-1796). Basti richiamare due eminenti filosofi della religione quali Richard Swinburne e Alvin Plantinga. Pur ponendosi su due posizioni speculari – il primo sull'internalismo, il secondo sull'esternalismo¹ – essi hanno entrambi fatto tesoro di notevoli intuizioni elaborate dal filosofo scozzese.

Swinburne ha elaborato il «principio di credulità» (principle of credulity), secondo il quale, in assenza di particolari considerazioni, se le cose ci sembrano stare in un certo modo, questo è un ottimo fondamento per l'affermazione di come le cose effettivamente stiano. Lo stesso filosofo ha affermato anche il «principio di testimonianza» (principle of testimony), stando al quale dobbiamo credere quanto altri ci dicono se non vi sono ragioni contrarie sufficienti.<sup>2</sup> Entrambi i principi si richiamano chiaramente ai principi di veracità (veracity) e di credulità (credulity) affermati da Reid.<sup>3</sup>

Plantinga ha dato vita alla sua ben nota teoria della credenza cristiana garantita (*warranted Christian belief*). Si tratta di una teoria esternalista e affidabilista, stando alla quale le credenze religiose sono perfettamente plausibili da un punto di vista epistemologico senza che se ne adducano argomenti a supporto, ossia secondo una modalità 'basilare' (*basic*). Infatti, possono darsi condizioni *esterne* alla comprensione del soggetto credente, quali ad esempio il buon funzionamento delle sue capacità cognitive, che rendono epistemicamente plausibili tali credenze. Ebbene, anche in questo caso l'affidabilità delle capacità cognitive è cosa che si trova chiaramente anticipata nel pensiero di Reid. 5

Detto questo, risulta di notevole interesse che, pur avendo influenzato così decisamente l'epistemologia di filosofi della religione di primo piano, Reid non sia stato ugualmente preso in considerazione laddove tali filosofi

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> I due termini stanno per posizioni secondo cui le ragioni a supporto di quanto si ritiene di conoscere si posseggono oppure no, ovvero risultano *interne* al soggetto conoscente (*internalismo*) oppure no (*esternalismo*). Questa distinzione è stata esplicitamente teorizzata nel corso degli ultimi decenni, a partire dalle discussioni sollevate dall'ormai celebre *problema di Gettier*, che Edmund Gettier, appunto, elaborò nel suo articolo *Is Justified True Belief Knowledge?*, «Analysis», 23 (1963), pp. 121-123.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cfr. R. SWINBURNE, Faith and reason, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr. di seguito, nota 38.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cfr. A. PLANTINGA, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, New York 2000 (trad. it. a cura di R. DI CEGLIE, Garanzia della fede cristiana, Lindau, Torino 2014). Estremamente efficace la sintesi che ne fa M. MICHELETTI, Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica, Brescia, Morcelliana 2002, pp. 100-107.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cfr. di seguito, note 11ss.

hanno focalizzato la propria attenzione sul problema della filosofia cristiana.

Mi si lasci considerare il noto saggio Advice to Christian Philosophers.<sup>6</sup> In esso, Plantinga sosteneva che i filosofi cristiani non devono limitarsi a essere filosofi che sono anche cristiani. Essi dovrebbero sviluppare una filosofia cristiana. Dovrebbero mostrare autonomia nella scelta dei soggetti da studiare come pure nel trattare argomenti che i filosofi non cristiani affrontano in altro modo. Plantinga si concentrava così sul rapporto tra fede e filosofia, ma non avanzava la domanda – e di conseguenza non ne ipotizzava alcuna risposta -- su quale tipo di rapporto la prima richieda con la seconda. In che modo cioè esse possono coesistere? Nel contesto della filosofia analitica va detto, peraltro, che a questa domanda non sono ancora state date risposte soddisfacenti, perlomeno se si considera quanto emerge da un volume collettaneo pubblicato sul tema da Oxford University Press nel 2019.7 Il suo curatore, J. Aron Simmons, sostiene che «esattamente come» la filosofia «si distingua dalla teologia cristiana è cosa spesso ardua da comprendere».8 E, nello stesso volume, John Schellenberg si concentra sulla riflessione di Plantinga e afferma che la filosofia cristiana non è vera filosofia.9

Reid, pur non avendo fornito una riflessione sistematica riguardo a come porre in relazione fede cristiana e argomentazione filosofica, ne ha tuttavia suggerito una possibile risposta. Implicitamente nella pratica filosofica ed esplicitamente attraverso sporadiche affermazioni di carattere teologico, egli ha suggerito una possibile soluzione al dibattito su come la fede del credente che filosofa possa influire sulla sua indagine razionale pur senza comprometterne l'autonomia dal dato rivelato, senza trasformarla cioè da filosofia in teologia.

Nella prima parte di questo saggio, procederò a mostrare come, nella pratica filosofica, Reid assegni un posto decisivo alla verità del dato religioso. Nei suoi scritti, una convinzione quale quella che esista un Dio onnipotente, al quale va fatta risalire l'affidabilità delle nostre capacità cognitive, risulta un presupposto cruciale per il pensiero filosofico. E ciò rimane vero

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> A. PLANTINGA, *Advice to Christian Philosophers*, «Faith and Philosophy», 1 (1984), pp. 253-271 (trad. it. a cura di R. Di Ceglie, *Appello ai filosofi cristiani*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 103 [2011] pp. 83-110).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. J.A. SIMMONS (ed.), *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> J.A. SIMMONS, *Introduzione*, in J.A. SIMMONS (ed.), *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, p. 12. Qui e d'ora innanzi, le traduzioni si intendono mie.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cfr. J. SCHELLENBERG, *Is Plantinga-Style Christian Philosophy Really Philosophy?* in J. A. SIMMONS (ed.), *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, pp. 229-243.

nonostante Reid non faccia rientrare questa convinzione nello sviluppo degli argomenti, sviluppo che da essa risulta quindi autonomo. Nella seconda parte intendo poi mostrare che questa pratica filosofica si basa su una precisa posizione di carattere teologico – da Reid apertamente espressa ma non sistematicamente sviluppata ed esposta – relativa a come rivelazione divina e ragione umana possano armonizzarsi.

# 1. Influenza della fede sulla ragione e autonomia della ragione dalla fede nella pratica filosofica<sup>10</sup>

In questa parte, intendo soffermarmi su un'apparente incompatibilità fra due decisivi aspetti della riflessione di Reid. Da un lato, egli fa costantemente riferimento ai sostanziali benefici che l'umanità ha ricevuto dalla rivelazione cristiana. Dall'altro lato, la sua indagine filosofica non è supportata da alcun appello alle credenze religiose.

Per Reid, gli esseri umani sono provvisti di facoltà percettive e cognitive la cui affidabilità è stata erroneamente messa in dubbio dalle risultanze scettiche del pensiero di autori come Hume. Sebbene Reid ammiri il genio di Hume,<sup>11</sup> ne rifiuta però lo scetticismo, le cui conclusioni gli appaiono «decisamente scioccanti al senso comune e contrarie a quanto emerge dalle nostre abilità intellettuali».<sup>12</sup> Contro tale scetticismo, Reid elogia non solo la nostra capacità di fare uso appropriato dell'evidenza,<sup>13</sup> abilità che solo alcuni possiedono, ma anche la fiducia istintiva nei risultati delle nostre capacità percettive, fiducia che tutti gli uomini possiedono.<sup>14</sup> Il creatore di tutte le cose deve essere ringraziato per questo:

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Questa e la successiva sezione costituiscono una traduzione, più o meno fedele, di parte di un mio articolo pubblicato in lingua inglese: R. DI CEGLIE, *Thomas Reid: Philosophy, Science, and the Christian Revelation*, «The Journal of Scottish Philosophy», 18 (2020), pp. 17-38.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> In una lettera inviata appunto a Hume, Reid scrive: «Mi dichiarerò sempre vostro discepolo in questioni metafisiche. Ho imparato di più dai vostri scritti che da tutti gli altri scritti relativi a queste tematiche messi insieme» ('Letter to David Hume,' *The Correspondence of Thomas Reid*, a cura di P. WOOD, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002, d'ora innanzi: *Correspondence*, p. 31).

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> REID, Essays on the Intellectual Powers of Man (1785), a cura di D.R. BROOKES, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002, d'ora innanzi: EIP, II, xiv, p. 187.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Cfr. EIP, II, xxi, p. 238: «Senza dubbio, è perfezione per un essere razionale non avere credenze se non basate su evidenza intuitiva o sul ragionamento».

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> La conoscenza di senso comune con i suoi principi, basata sulle operazioni dei sensi, possiede «il consenso dei tempi e dei popoli, degli istruiti e di coloro che non lo sono, [consenso che] deve avere grande autorità circa i primi principi, dei quali ogni uomo è giudice competente» (EIP, VI, iv, p. 464). Secondo Reid, il senso comune è quel «grado di comprensione che rende un uomo capace di agire con prudenza nella condotta della vita» e allo stesso tempo «lo rende capace di scoprire il vero e il falso

Io ritengo che questa fiducia istintiva sia uno dei migliori doni di natura. Ringrazio l'autore del mio essere, che mi ha donato tutto questo prima ancora che gli occhi della mia ragione si aprissero, e tuttora me lo dona, perché mi faccia da guida laddove la ragione mi lascerebbe nell'oscurità. <sup>15</sup>

L'affidabilità dei nostri sensi non si può ragionevolmente negare se consideriamo che «noi veniamo al mondo senza l'esercizio della ragione; siamo appena bestie prima di essere creature razionali, e per la nostra sopravvivenza dobbiamo credere molte cose prima di poterle conoscere razionalmente. <sup>16</sup>

Questi pochi riferimenti all'epistemologia di Reid illuminano il ruolo svolto dal creatore di tutte le cose, che Reid chiama indifferentemente «Dio», «Autore della natura», «Natura». Inoltre, tali riferimenti enfatizzano un ragionamento che si sviluppa in maniera chiaramente autonoma dalla fede religiosa, giacché l'affidabilità della nostra fiducia istintiva emerge come un fatto semplicemente indubitabile.

E tuttavia non risulta ancora chiaro come esattamente i due aspetti della riflessione di Reid qui in oggetto – influenza della fede sulla filosofia e autonomia della filosofia dalla fede – si rapportino l'uno all'altro.

Da un lato, vi è l'idea che l'affidabilismo di Reid sia giustificato dalla credenza che Dio non lascerebbe che venissimo ingannati dalle nostre facoltà. Reid dice esplicitamente che finanche «nazioni molto avanzate» e «altamente illuminate nelle arti e nelle scienze» caddero nelle «più grossolane assurdità». Gli esseri umani – così prosegue nel suo ragionamento – potrebbero non cogliere finanche verità auto-evidenti, e la decadenza che ne seguirebbe richiederebbe una correzione «dall'alto». 17

Dall'altro lato, vi è la convinzione che l'affidabilismo in questione si sia sviluppato senza alcun appello alle verità di fede. Di fatto, Reid non giustifica mai convinzioni razionali col ricorso a convinzioni religiose. Egli considera scienze come la matematica esemplari proprio perché esse non lasciano «alcuno spazio all'autorità, né a pregiudizi di alcun tipo». 18

in materie che sono auto-evidenti e che egli apprende distintamente» (EIP, VI, ii, p. 426).

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> T. REID, An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (1764), a cura di D.R. BROOKES, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, d'ora innanzi: IHM, VI, xx, p. 170.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> EIP, II, xxi, pp. 238f.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> T. REID, Essays on the Active Powers of Man (1788), in The Works of Thomas Reid, a cura di W. HAMILTON, d'ora innanzi: EAP, V, ii, p. 641.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> T. REID, A Brief Account of Aristotle's Logic, with Remarks (1774), d'ora innanzi: Brief Account, in Thomas Reid on Logic, Rhetoric, and the Fine Arts: Papers on the Culture of Mind, A. BROADIE (ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, p. 142.

Tentativi di spiegare se Reid attribuisca oppure no alle sue convinzioni religiose una priorità logica sugli argomenti filosofici hanno dato luogo a interpretazioni della sua epistemologia che risultano altrettanto opposte tra loro.

Secondo Norman Daniels, è in una sorta di ordine provvidenziale che Reid basa l'idea secondo cui, per naturale costituzione, noi siamo portati a non avere opinioni false: «Reid giustifica credenze di senso comune attraverso un appello dogmatico al Dio che non inganna». 19 Derek Brookes sostiene che questo appello sia all'esistenza di Dio sia alla sua provvidenza sarebbe stato avanzato da Reid per giustificare le leggi naturali e l'affidabilità delle nostre facoltà cognitive.<sup>20</sup> In altre parole, che vi siano leggi di natura e che noi non siamo ingannati dalle nostre facoltà cognitive sarebbe ultimamente dovuto all'ordine provvidenziale stabilito da Dio. Infine, per uno studioso di Hume quale David F. Norton, Reid e altri pensatori scozzesi (soprattutto George Turnbull, le cui lezioni sembrano aver profondamente plasmato il pensiero del giovane Reid) coltivarono un «naturalismo provvidenziale» o un «singolare naturalismo soprannaturale».<sup>21</sup> Stando all'interpretazione che Norton fornisce dell'epistemologia di Reid, le nostre facoltà naturali «sono date da Dio, sono parte di un generale disegno di natura provvidenziale, e risultano affidabili implicitamente [...] Ciò che noi naturalmente crediamo è infatti garantito super-naturalisticamente».<sup>22</sup>

Nel riferirsi alla tesi di Daniels appena menzionata, Keith DeRose sostiene invece che «Reid si scandalizzerebbe dinanzi alla tesi che egli giustifichi il senso comune per mezzo di un appello al Dio che non inganna».<sup>23</sup> Questo in effetti implicherebbe per Reid di cadere nello stesso argomento circolare che egli giustamente rimproverava a Descartes. Come DeRose, Philip De Bary ritiene che la risposta di Reid allo scetticismo «non dipenda

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> N. DANIELS, *Thomas Reid's Inquiry': the Geometry of Visibles and the Case for Realism*, B. Franklin, New York 1974, I ed., p. 120. Daniels avrebbe poi modificato questa prospettiva nella seconda edizione del volume appena citato, come sottolineato da P. RYSIEW, *Reid and Epistemic Naturalism*, «The Philosophical Quarterly», 52 (2002), p. 438.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Cfr. la sua edizione di Reid's *Inquiry*, Pennsylvania State UP, University Park 1997, soprattutto pp. xivff.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cfr. D.F. NORTON, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, Princeton 1982, soprattutto pp. 202ff. Il termine 'naturalismo provvidenziale' risale alla sua dissertazione dottorale del 1966.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> NORTON, *Hume's Scottish Critics*, in *McGill Hume Studies*, D.F. NORTON – N. CA-PALDI – W. ROBISON (eds.), Austin Hill Press, San Diego 1979, p. 318.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> K. DEROSE, *Reid's Anti-Sensationalism and His Realism*, «The Philosophical Review», 98 (1989), p. 327.

dalla sua credenza religiosa».<sup>24</sup> Reid, in altre parole, non necessita affatto di un ricorso al soprannaturale per sostenere razionalmente l'affidabilismo che egli adotta. In questo senso, Lehrer e Warner<sup>25</sup> dimostrano che, dal fatto che Reid abbia creduto che le nostre facoltà siano un dono divino e risultino affidabili e non fallaci non segue che l'affidabilità e la non-fallacità in questione dipendano dalla credenza teistica. Lehrer e Warner si concentrano su quanto il primo di loro in un volume del 1989 dal titolo Thomas Reid<sup>26</sup> aveva chiamato «primo primo principio (first first principle)». Questo principio è uno dei primi principi di verità contingenti che Reid elenca in EIP. Leher lo chiama anche «metaprincipio», perché da esso emerge la generale affidabilità delle nostre abilità intellettuali: le facoltà di cui disponiamo per natura, e per mezzo delle quali distinguiamo la verità dall'errore, non sono fallaci.27 Sebbene questo principio possa sembrare poggi sull'ordine provvidenziale sopramenzionato, esso «non richiede alcun altro principio o assunzione, neanche quello dell'esistenza di Dio»<sup>28</sup> (ogni tentativo di stabilire l'affidabilità delle nostre facoltà, infatti, presupporrebbe tale affidabilità). La conclusione di Lehrer e Warner è che la verità del «primo primo principio» risulti auto-evidente sia ai teisti che agli ateisti «non appena essi la intendano: ogni ragionamento, che sia scientifico, religioso o filosofico, si poggia sull'assunzione della cogenza del primo primo principio».<sup>29</sup>

Se dunque nel pensiero di Reid la religione esercita un'influenza sull'investigazione razionale, va detto che nessuna verità di fede è utilizzata per giustificare una tesi filosofica. A supporto di questa tesi, farò riferimento ad alcuni argomenti che possono essere rinvenuti nell'opera dello stesso Reid.

A suo avviso, i credenti non dovrebbero essere tentati dal sottovalutare la forza e l'autonomia delle proprie facoltà intellettuali, come «alcuni uomini animati da buone intenzioni» hanno fatto «a causa di zelo per la religione». Essi furono portati «a disprezzare l'intelletto umano e a mettere da

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> P. DE BARY, *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*, Routledge, London e New York, 2002, p. 5.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> K. LEHRER – B. WARNER, *Reid, God and Epistemology*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 74 (2000), pp. 357ff.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> LEHRER, *Thomas Reid*, Routledge, London 1989.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cfr. EIP, VI, v, p. 480.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> LEHRER e WARNER, p. 361

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> LEHRER e WARNER, p. 372. Per Reid, tuttavia, «vi sono certe forme di ragionamento finanche a loro riguardo [a riguardo dei primi principi] per cui quei principi che sono corretti e validi potrebbero confermarsi, e quelli che sono falsi confutarsi» (EIP, VI, iv, p. 463). Secondo William P. Alston, «non solo non vi sono ragioni sostanziali per dubitare di essa [della nostra tendenza spontanea a credere]; tali ragioni confermano inoltre le credenze che da essa emergono» (*Thomas Reid on Epistemic Principles*, «History of Philosophy Quarterly», 2 (1985), pp. 448f.).

137

parte la luce della natura e della ragione, al fine di esaltare quella della rivelazione». <sup>30</sup> Certo, anche Reid dice che vi sono cose e fenomeni «la cui esistenza è certa nonostante la loro causa sia occulta». Questo però non implica alcuna forma di agnosticismo religiosamente motivato. Al contrario, «riconoscere questo è solo una candida confessione di umana ignoranza, e non v'è nulla che più di questo faccia essere filosofi». <sup>31</sup> Riguardo alla diffusa tendenza a credere che le qualità non possono essere senza una sostanza cui si riferiscano, per esempio, Reid confessa di non riuscire a spiegare, sì, «come sappiamo che non possono essere senza un soggetto» ma, prima ancora, neanche «come sappiamo che esse sono». <sup>32</sup>

Ugualmente non bisognosa di appello al Dio che non inganna è la critica che Reid rivolge contro la teoria delle idee di Locke e Hume, teoria che egli ritiene semplicemente insostenibile. Mentre riflette su coloro che ci chiedono perché crediamo che gli oggetti materiali che percepiamo esistono per davvero, e sostengono che noi dovremmo rigettare questa tesi poiché non siamo capaci di argomentare a suo sostegno, Reid si chiede retoricamente: «Perché dovrei credere alla facoltà della ragione più che a quella della percezione? Esse vengono fuori entrambe dallo stesso laboratorio e sono opera dello stesso artista». <sup>33</sup> Si noti che questo passo potrebbe essere letto come un appello a Dio, inteso questa volta come creatore di entrambe le facoltà in questione. Ciò che intendo sottolineare, tuttavia, è il ragionamento di Reid: dato che entrambe le facoltà hanno la stessa origine, posizione che il suo interlocutore condivide con lui, non avrebbe senso accettarne una e rifiutarne l'altra. È quindi da un punto di vista meramente filosofico che Reid offre argomenti tesi a mostrare i limiti che stanno alla base delle proposte intellettuali avanzate da grandi e influenti pensatori come Descartes e Hume.<sup>34</sup> Il loro sistema «ammette solo uno dei principi di senso comune come un primo principio, e vuole, per mezzo

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> EAP, IV, xi, p. 636. Condivido la persuasione espressa da Dale Tuggy, secondo la quale, per Reid, svilendo la ragione ed esaltando la rivelazione «il Calvinismo e Bayle [...] prepararono la via a Hume e ad altri critici della religione» ('Reid's Philosophy of Religion,' *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, T. CUNEO – R. VAN WOUDENBERG (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 289).

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> EIP, II, viii, p. 120.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Ibid., II, xix, p. 218.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> IHM, VI, xx, p. 169.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Reid mostra incoerenze nel pensiero di entrambi i pensatori. Come Descartes, la cui intenzione di accettare solo ciò che è «chiaro e distinto» non è basato su un criterio ugualmente chiaro e distinto (cfr. EIP, II, xx, pp. 229f.), Hume mirò a rigettare l'esistenza di menti e di corpi senza avere consapevolezza del fatto che la credenza che impressioni e idee esistano è «supportata dalla ragione tanto poco quanto l'esistenza di menti e di corpi» (cfr. IHM, V, vii, p.71).

di strette argomentazioni, dedurre tutto il resto da quel principio».<sup>35</sup> Tutte le nostre facoltà naturali, e non solo alcune di esse, sono invece affidabili e non fallaci.<sup>36</sup> Tutto ciò che l'ordine del mondo offre è interamente affidabile, e deve essere usato in accordo con la sua propria natura. In tal modo le nostre facoltà intellettuali non sbagliano, come è confermato dalla matematica, che Reid loda come una scienza esemplare:

Mi trovo d'accordo con Locke, che non vi è scienza più adeguata all'esercizio e al rafforzamento delle nostre capacità razionali della scienza matematica. E questo per due motivi. Il primo è che non vi è altra scienza che dia la possibilità di applicarsi altrettanto lungamente e accuratamente al ragionamento. Il secondo motivo che è in matematica non vi è spazio alcuno per l'autorità o il pregiudizio di alcun tipo.<sup>37</sup>

Ho finora mostrato il supporto di Reid all'idea che filosofia e scienze dovrebbero essere sviluppate senza ricorso ad alcuna autorità esterna. Ora intendo invece trattare quei passi che sembrano offrirsi a supporto dell'interpretazione secondo cui, per Reid, il processo della conoscenza si basa sulla presupposizione della credenza religiosa.

Mentre si concentra sui principi naturali dai quali un tale processo si sviluppa, Reid sostiene che essi ci sono stati donati da Dio:

Il primo di tali principi è la propensione a dire la verità [...] Un altro principio che è stato messo in noi dall'Essere supremo è la disposizione a confidare nella veracità altrui, e a credere che ciò che gli altri dicono sia vero. Questo è la controparte di quello; e, come il nome del primo potrebbe essere principio di veracità, così quello del secondo dovrebbe essere principio di credulità.<sup>38</sup>

# Reid si concentra poi sulle verità auto-evidenti:

Gli uomini potrebbero, al termine della vita, risultare ignoranti finanche di verità auto-evidenti. Potrebbero quindi rimanere avviluppati in assurdità grossolane. L'esperienza insegna che questo accade spesso in questioni che ci risultano di secondaria importanza. Ma potrebbero riguardare anche questioni che invece ci risultano di primario valore, riguardo alle quali perciò l'interesse, la passione, il pregiudizio, e finanche le mode del momento, potrebbero facilmente pervertire il nostro giudizio.<sup>39</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> IHM, VII, p. 210.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Per un argomento a supporto di questa tesi, cfr. DEROSE, p. 330.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Brief Account, p. 142.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> IHM, VI, xxiv, pp. 193f.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> EAP, V, ii, p. 641.

Un orientamento morale inappropriato, passioni e pregiudizi potrebbero quindi affliggere ogni tipo di riflessione o attività, inclusa la comprensione di verità auto-evidenti. Per contro, abiti buoni, esempi ammirevoli, virtù e precetti di saggezza potrebbero promuovere la nostra capacità di giudicare. Secondo Reid, questi mezzi di promozione sono apertamente riconducibili al cristianesimo:

La storia ci mostra che nazioni altamente civili e illuminate in molte arti e scienze potettero per un certo tempo rimanere schiave delle più grossolane assurdità non solo relativamente a Dio e al suo culto, ma anche con riguardo ai doveri che ciascuno di noi ha nei confronti degli altri [...] tale corruzione nella religione e nei costumi si è diffusa così tanto da richiedere una luce dall'alto perché la si correggesse.<sup>40</sup>

# 2. Sporadici ma espliciti rilievi di carattere teologico su ragione e rivelazione

Intendo ora mostrare che è precisamente sulla base delle sue credenze religiose che Reid apprezza l'attività intellettuale e ne esalta l'autonomia da ogni autorità esterna. Egli sostiene che «la ragione, come pure la rivelazione, vengono da Dio. Entrambe sono luci offerte a noi dal Padre della Luce». <sup>41</sup> Di conseguenza, nessuna contraddizione emerge tra queste luci, alle quali si può certo applicare quanto Reid dice circa la ragione e la percezione, ossia che «esse vengono fuori dallo stesso laboratorio e sono opera dello stesso artista». <sup>42</sup> Di conseguenza,

dobbiamo fare l'uso migliore di entrambe [ragione e rivelazione] e non mettere via l'una e usare solo l'altra [...] Un uomo potrebbe istruirne un altro in faccende che si possono scoprire con la sola ragione. È allora semplice intuire quanto una rivelazione dall'alto potrebbe istruire con una nuova luce circa quelle stesse cose che la sola ragione può scoprire [...] Ma non vi è motivo perché non si debba fare il miglior uso possibile della nostra sola ragione [...] La rivelazione è data a noi quali creature capaci di ragione, non al fine di nascondere e impedire l'uso della ragione, ma al fine di sostenerlo e incoraggiarlo.<sup>43</sup>

Secondo Reid, non solo la rivelazione divina esercita un'influenza sulla ragione umana. La rivelazione di Dio anche «incoraggia» la nostra ragione,

<sup>41</sup> Thomas Reid on Practical Ethics. Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence and the Law of Nations, K. HAAKONSSEN (ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, d'ora innanzi Practical Ethics, p. 9.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Cfr. sopra, nota 33.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Practical Ethics, p. 9, corsivo mio.

della quale dovremmo fare «il miglior uso possibile». Altrove Reid conferma questa persuasione dicendo che «la rivelazione non fu data per sostituire ma per promuovere ed assistere le nostre facoltà naturali».<sup>44</sup>

È chiaro che nel pensiero di Reid non vi è spazio alcuno per un appello cartesiano all'ordine provvidenziale del mondo e a un Dio che non inganna. Un tale appello «si sostituirebbe all'uso delle nostre facoltà naturali», che è qualcosa che Reid apertamente rifiuta, come ho ricordato in precedenza. Allo stesso tempo, un riferimento a Dio e alla sua rivelazione risulta innegabile. Non solo la rivelazione ci offre una nuova luce nelle cose che la ragione può scoprire anche da sola; finanche l'incoraggiamento al migliore uso possibile della ragione è promosso e sostenuto dall'insegnamento della rivelazione divina.

Si spiegano così, a partire da questo retroterra teologico, alcuni passi che documentano l'ottimismo di Reid riguardo alle potenzialità della ragione. Il suo ottimismo emerge soprattutto laddove considera gli errori che sono stati compiuti da pensatori come Locke e Hume. Anche se autentici geni hanno commesso tali errori, noi non dovremmo perdere la fiducia nelle nostre abilità intellettuali: «Bisogna dunque disperare di esse perché Descartes e i suoi hanno sbagliato? Nient'affatto. Questa pusillanimità sarebbe offensiva verso noi stessi e verso la stessa verità». 46 Dovremmo invece confidare nelle nostre facoltà cognitive e negli argomenti filosofici che ne possono derivare:

Se la filosofia contraddicesse se stessa, si farebbe beffe di colui che la pratica, privandolo di ogni oggetto che vale la pena perseguire per goderne [...] Non è possibile che, in quel caso, la filosofia sia stata semplicemente fraintesa? Non è forse vero che in passato uomini di genio hanno fatto passare i loro propri desideri per veri e propri oracoli? [...] Per me la filosofia rimane una compagnia gradevole, un'amica per il senso comune, la somma felicità per l'umanità.<sup>47</sup>

L'ottimismo di Reid sulla ragione lo porta quindi a sostenere che dovremmo apprezzare finanche gli sforzi fatti da coloro che hanno frainteso la filosofia e hanno compiuto errori rilevanti:

Invece di criticare i filosofi che ho menzionato per gli errori dei loro sistemi, dobbiamo piuttosto onorarne la memoria, come si fa con le prime scoperte in un ambito filosofico prima sconosciuto [...] Per quanto zoppicanti e imperfetti quei sistemi possano essere, essi hanno comunque aperto una via a future scoperte

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> EAP, V, ii, p. 641.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Cfr. sopra, nota 23.

<sup>46</sup> IHM, I, viii, p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Ibid., I, viii, p. 24.

141

[...] Hanno rimosso tanta polvere e tanti rifiuti [...] Ci hanno messo sulla giusta strada.<sup>48</sup>

La posizione che ho finora evidenziato, quindi, afferma la compatibilità dell'influenza della rivelazione sulla ragione con l'autonomia della ragione dalla rivelazione. È una posizione che presuppone chiaramente un punto di vista teologico da parte di Reid. Purtroppo, però, una vera e propria trattazione teologica non si dà nelle opere di Reid, dedicate invece alla filosofia e alle scienze. 49 È plausibile credere, tuttavia, che, essendo non solo un cristiano ma anche un ministro della sua Chiesa, la 'Kirk', Reid sia stato naturalmente influenzato da alcune posizioni teologiche. Come ha messo in evidenza A. Broadie, «il sistema delle credenze della Kirk e delle sue istituzioni plasmò la sua persona e quindi anche la sua filosofia».<sup>50</sup> Del resto, la riflessione di Reid risulta essere all'unisono con l'insistenza che i Riformati ponevano solitamente sui limiti della conoscenza filosofica come pure con la gratitudine e la fiducia che essi giudicavano quali caratteristiche appropriate della relazione dell'uomo con Dio.<sup>51</sup> Inoltre, la credenza che la rivelazione divina eserciti un'influenza sulla ragione umana, e che ciò possa migliorare l'impiego delle abilità intellettuali, è una credenza diffusa tra le varie confessioni cristiane, non solo fra i Riformati. Si può anzi affermare che essa attraversi l'intera storia della relazione tra la rivelazione cristiana e lo sviluppo della civiltà occidentale.<sup>52</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Ibid., I, iv, p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Come rileva Tuggy, sebbene Reid abbia avuto «un perenne interesse per ciò che noi chiamiamo oggi problemi di filosofia della religione», egli «non si dedicò a dispute teologiche ed ecclesiastiche» (TUGGY, p. 289). Per una trattazione di come Reid coltivi la coesistenza di fede e ragione nell'ambito delle scienze naturali, rimando al mio articolo citato sopra, nota 10.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> A. BROADIE, 'Reid in Context', in *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, p. 32.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Secondo Wolterstorff, questi tre elementi: umiltà, gratitudine e fiducia, caratterizzano quanto egli chiama «pietà epistemologica di Reid» (cfr. WOLTERSTORFF, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, Chapter X, especially pp. 260f.). Per David Fergusson, in questa sua interpretazione dell'epistemologia di Reid, Wolterstorff «incapsula» una serie di principi propri dei Riformati, quali «l'attenzione per i limiti della conoscenza umana» e «il senso di un'onnicomprensiva provvidenza divina» (D. FERGUSSON, 'Reformed Theology in the British Isles', in *The Cambridge Companion to Reformed Theology*, P. NIMMO – D. FERGUSSON (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2016, p. 256).

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Se ne trova espressione completa nell'opera di Tommaso d'Aquino, come ho sostenuto in *Faith, Reason, and Charity in Thomas Aquinas's Thought*, «International Journal for Philosophy of Religion», 79/2, 2016, pp. 133-146; se ne trova traccia anche nel pensiero di Anselmo, per il quale mi permetto di rimandare a un altro mio articolo di imminente pubblicazione: "Anselm's Faith as Orientation, Criterion and

### Conclusione

La riflessione filosofica di Reid si caratterizza per queste due posizioni: (1) le credenze religiose, perlomeno quelle cui Reid fa esplicito riferimento, quali ad esempio l'esistenza di Dio e la sua rivelazione in Cristo, sono vere, e Reid le accoglie in quanto tali senza che ciò costituisca l'esito di un'argomentazione filosofica; (2) la ragione umana, se impiegata appropriatamente, non può contraddirle.

È evidente che (2) implichi che la riflessione filosofica vada promossa in autonomia da autorità esterne. Questa autonomia, però, anziché nascere da una posizione filosofica, viene determinata dalla prospettiva religiosa. Reid sostiene che la rivelazione perfeziona l'attività intellettuale senza sostituirsi ad essa. È quindi secondo la convinzione propria del credente che all'attività in questione va riconosciuta autonomia da ogni autorità esterna, inclusa la fede. Ovviamente, tutto ciò non assicura che la ricerca filosofica mai smentirà ma sempre promuoverà le affermazioni della fede. Reid però sembra confidare in questo. E si noti che è proprio questa confidenza che paradossalmente rende la ricerca filosofica più libera e aperta a ogni possibile sviluppo. Se infatti si nutre massima fiducia nella possibilità che le convinzioni cui maggiormente si tiene non verranno mai smentite, che questo sia vero oppure no, consente di affrontare la ricerca filosofica e scientifica seguendo la ragione dovunque essa guidi, il che – è quasi superfluo rammentarlo – è il proprio di ogni autentica ricerca razionale.

È in questo senso che Reid ha promosso la coesistenza tra l'influenza della fede sulla filosofia e l'autonomia della filosofia dalla fede. Si può quindi dire che il problema che recenti riflessioni sulla proposta avanzata da Plantinga ancora sollevano – il problema dell'incomprensibilità della coesistenza appena menzionata – aveva ricevuto da parte di Reid una suggestiva possibilità di soluzione. Egli non l'avanzò esplicitamente, e questo potrebbe spiegare perché non sia stata individuata e valorizzata dai suoi interpreti. Sembra tuttavia averla realizzata nella pratica filosofica, in coerenza con esplicite ma sporadiche affermazioni di carattere teologico relative a come intendere la relazione tra ragione umana e rivelazione divina.

Promotion of Philosophical Inquiry", in *Anselm of Canterbury: Nature, Order and the Divine*, I. LOGAN – G. GASPER (eds.), Leiden, Brill.

#### Damiano Bondi

## APOLOGIA CONTINENTALE DELLA FILOSOFIA ANALITICA (DELLA RELIGIONE) OVVERO: SULL'ESISTENZA DI MICHELETTI E SU QUELLA DI DIO

#### Sommario

In questo contributo mi propongo di: (1) restituire un'immagine di Mario Micheletti dal punto di vista di un suo ex-studente dell'Ateneo senese, il sottoscritto, che incontrando il prof. Micheletti ha incontrato anche la filosofia analitica; (2) elencare tre "virtù" proprie della filosofia analitica, a mo' di apologia della stessa contro gli attacchi spesso pregiudiziali da parte dei filosofi continentali; (3) mostrare come il dibattito analitico sull'argomento ontologico dell'esistenza di Dio possa essere di assoluto interesse anche per un pensatore di estrazione continentale (quale io stesso mi considero).

Parole chiave: Micheletti, virtù, filosofia analitica, argomento ontologico, Anselmo.

#### Abstract

In this paper I aim to: (1) provide a profile of Mario Micheletti from the point of view of one of his former students from the University of Siena, myself; (2) to list three "virtues" of analytic philosophy, as an apologia for it against the prejudicial attacks by continental philosophers; (3) to show how the analytical debate on the ontological argument of the existence of God can be interesting even for a continental philosopher.

Keywords: Micheletti, virtues, Analytical philosophy, ontological argument, Anselm.

#### 1. Mario Micheletti visto da un suo studente

Forse non tutti sanno che per molti studenti dell'Università di Siena il prof. Mario Micheletti non insegnava filosofia morale, bensì musica jazz. Micheletti, infatti, teneva un laboratorio di ascolto del jazz per gli studenti dell'indirizzo "Musica e Spettacolo" (che erano spesso più numerosi di quelli di filosofia). Quando si veniva a sapere che lo stesso professore che ondeggiava la testa al ritmo di John Coltrane o Chick Corea era anche un esimio studioso di filosofia, si rimaneva un attimo perplessi.

Io stesso, quando nel 2007 iniziai a frequentare il corso di Filosofia Morale, non sapevo bene cosa aspettarmi. Mi ero già intrufolato qualche volta al laboratorio di ascolto del jazz, da appassionato di musica, ed ero curioso di vedere quel docente nella sua nuova veste filosofica.

In effetti le premesse facevano pensare a qualcosa di diverso e più impegnativo: il corso si svolgeva il venerdì pomeriggio dalle 14.00 alle 16.00 (proprio all'inizio della digestione pomeridiana), e *il sabato mattina alle ore* 10.00 (cosa assai inaudita nell'ambiente accademico umanistico, roba da invocare un nuovo Sessantotto).

Scoprii poi che non era solo l'orario a rendere il corso quantomeno ostico: Micheletti, infatti, spesso leggeva, e questo creava subito una certa distanza e formalità; si presentava vestito in maniera elegante, per lo più con la cravatta, quasi a sottolineare la differenza di ruoli tra noi e lui; il suo tono di voce era abbastanza piatto e regolare, e ciò non facilitava certo l'attenzione; e infine, il suo stile argomentativo somigliava più a un freddo trattato aristotelico che alla frizzante dialettica postmoderna che tanto appassionava i fervidi spiriti di noi giovani studenti.

Eppure, dopo quel corso del 2007 e durante tutti gli anni della laurea specialistica biennale, non c'è stato un solo corso di Filosofia tenuto dal prof. Micheletti a cui io non abbia partecipato; non solo, Micheletti è stato correlatore sia della mia tesi triennale, sia di quella specialistica, mi ha seguito costantemente durante il dottorato e ancora oggi rappresenta per me un punto di riferimento importantissimo per la mia formazione filosofica e non solo.<sup>1</sup>

Col tempo ho scoperto infatti che quelli che inizialmente avevo interpretato come segni di snobismo intellettuale, sono in realtà tratti autentici di una profonda vocazione accademica e filosofica: leggere dagli appunti

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Nomino soltanto, a pie' di pagina, il suo irresistibile *humour* dal sapore britannico, che tutti coloro che lo conoscono gli riconoscono.

significa anzitutto che la lezione è stata preparata accuratamente, visto che non tutti possono confidare in presunte doti di istrionismo didattico; vestirsi con cura denota l'attribuire una certa importanza a ciò che si fa, e a chi si ha davanti, – a questo proposito ricordo benissimo di una volta in cui Micheletti disse che teneva a vestirsi ancora meglio per le sedute di laurea, in segno di rispetto verso l'unicità del momento vissuta da ogni singolo laureando (mentre per i professori si tratta spesso di un rituale piuttosto monotono); parlare in maniera piatta non facilita l'attenzione, è vero, ma richiede e quindi allena la concentrazione – e d'altronde un corso universitario non è un *talk show* televisivo, in cui si deve mirare più all'intrattenimento che al contenuto di ciò che si comunica; e infine, la ricerca di una formulazione logicamente solida degli argomenti avanzati non è un *optional* filosofico, anzi è stata per secoli e continua ad essere considerata come il *proprium* della filosofia, almeno da quella branca della disciplina che va oggi sotto il nome di *filosofia analitica*.

"Filosofia analitica". Quando sentii questo nome per la prima volta (ovviamente durante una lezione di Micheletti), rimasi inizialmente intimorito e dubbioso. Richiamava alla mia mente una postura intellettualmente rigida, una lontananza dai problemi della vita concreta, una rigida schematizzazione concettuale... tutte cose che consideravo ormai superate, morte e sepolte quantomeno dopo l'idealismo hegeliano, ultimo grande progetto di filosofia sistematica secondo l'oracolare Abbagnano-Fornero e ogni altro manuale liceale.

Eppure, a quanto pare non era così: c'era tutto un contesto culturale, specialmente nei paesi anglofoni, costituito da filosofi perlopiù sconosciuti a noi "continentali" – iniziavo a inquadrarmi in questo schema dualistico –, in cui si ragionava ancora delle prove dell'esistenza di Dio, in cui si formalizzavano gli argomenti in maniera logico-simbolica, in cui si analizzavano le questioni scomponendole, sistematizzandole, analizzandole, ponendole sotto la lente di ingrandimento dell'indagine razionale... in cui sembrava insomma che i problemi filosofici fossero maggiormente risolvibili una volta depurati da ciò che non è "concetto". Le ambiguità come malattie del linguaggio, i cui sintomi sono le "questioni" apparentemente irrisolvibili, e la cui cura è anzitutto una rigorosa opera di chiarificazione. Ecco come mi si presentava la filosofia analitica. E scusate per la metafora molto continentale.

In questo breve contributo proverò dunque a guardare la filosofia analitica dal punto di vista di uno che molto analitico non è, ma che considera l'approccio analitico come un riferimento costante per non degenerare in quel vuoto concettuale – circonfuso da un'aura di complessità terminologica – che viene spesso scambiato e spacciato per grande sapienza filosofica nel liquido contesto culturale in cui ci troviamo a navigare. Insomma,

la filosofia analitica mi dovrebbe aiutare a non scrivere frasi involute come quella sopra.

Ovviamente sono convinto anche del contrario, e cioè che il pensiero analitico avrebbe tutto da guadagnare da un fecondo incontro con i temi, i pensatori e determinate linee teoretiche della filosofia continentale. Anche nella filosofia analitica, infatti, ci sono degli estremi da evitare. E l'una potrebbe aiutare l'altra a non degenerare nel vuoto della forma o nella bulimia del contenuto. Forse i tempi sono davvero maturi perché finalmente si possa tornare a fare filosofia senza troppi aggettivi da aggiungere. Sicuramente Micheletti, in questo senso, incarna una figura ponte tra una tradizione italiana radicata nel "continente" e una modalità di pensiero "analitica". E infatti Mario Micheletti è un filosofo, senza altri aggettivi.

Un'ultima precisazione prima di procedere con l'apologia continentale della filosofia analitica: quello che dirò, me ne rendo conto, è il risultato di un incontro con una persona e con un professore, prima ancora che con un pensiero e con una disciplina. Dunque sarà tutto "filtrato" da un setaccio personalistico. Ma non è forse sempre così? Quando ci siamo appassionati a una materia non è forse stato soprattutto perché il professore era il primo a "crederci", a trasmetterci un po' di motivazione e curiosità? E viceversa, quante lacune formative ci derivano dal non aver incontrato maestri capaci di trasmetterci un vivo interesse per le loro discipline? Ecco perciò, tra le altre cose, cosa ho imparato dal filosofo analitico, dal professore di filosofia morale e dalla persona di Mario Micheletti, sotto forma di elenco di tre principali "virtù epistemiche" della filosofia analitica. Spero poi di provare di aver appreso la lezione nel paragrafo successivo, quando mi occuperò di uno dei temi classici della filosofia analitica della religione: l'argomento ontologico sull'esistenza di Dio.

## 2. Le virtù della filosofia analitica

# 2.1 'Qual è la tua tesi?''

Qual è la tua tesi? Questa è una domanda che tutti i filosofi dovrebbero porre a sé stessi, prima di accingersi a scrivere un articolo o a tenere una conferenza. Persino uno storico della filosofia, se non vuole che la sua sia soltanto una «chiacchiera sul mondo»,<sup>3</sup> dovrebbe chiedersi: "cosa voglio

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Per la nozione di virtù epistemiche, cfr. R. POUIVET, *Moral And Epistemic Virtues:* A Thomistic And Analytical Perspective, in «Forum Philosophicum», Akademia Ignatianum w Krakowie, Cracovia 2010, pp. 1-15; ID, Reid and Testimony, and Virtue Epistemology, in «Philosophical News», n. 4, Mimesis, Milano, marzo 2012, pp. 105-113.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> La citazione è di Max Scheler, non certo un filosofo analitico. Cfr. M. SCHELER, prefazione alla terza edizione di *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*,

arrivare a *dire* con questo lavoro di ricerca?" Se la tesi non è chiara, infatti, l'argomento lo sarà ancora meno. E se la tesi non c'è, l'argomento non è filosofico. Quantomeno, che si sappia qual è l'obiettivo del proprio discorso.

Non solo sarebbe opportuno chiederselo, ma anche comunicarlo subito ai lettori o agli astanti. Le volte che sono riuscito a impostare un lavoro in questo modo, sono anche le volte in cui ne sono stato più soddisfatto.

Oggi c'è una certa diffidenza, quasi un pudore intellettuale, verso le dimostrazioni: come se "dimostrare" significasse concludere nettamente il discorso, o pretendere di possedere la verità ultima circa qualcosa. Al contrario, presentare una chiara argomentazione è condizione necessaria perché possa svilupparsi un franco e sano dibattito. Se la tesi non è chiara, se l'argomento è fumoso, se il procedere è eccessivamente labirintico, non si saprà più di che cosa si parla, né su che cosa obiettare. La storia della filosofia, in questo senso, può insegnarci che argomenti definitivi non se ne danno mai, su alcunché:4 ognuno può dunque tranquillamente mantenere l'orizzonte della verità come proprio ideale regolativo, senza timore di infrangere o instaurare monopoli sulla stessa.<sup>5</sup> Spesso nella filosofia continentale assistiamo a teorizzazioni esteticamente abbaglianti ma logicamente povere, tanto che alla fine non si sa più cosa il filosofo/la filosofa avesse voluto dire (ammesso che lei/lui lo sappia). In tal modo l'argomento non può essere dichiarato né verace né fallace, perché in effetti non è un argomento: non ci sono criteri per stabilire il grado di plausibilità di ciò che è stato detto. Penso invece che la filosofia avrebbe molto da guadagnare se portasse agli estremi il principio popperiano della falsicabilità, e lo applicasse a se stessa: nessuno può avere ragione se non può avere torto.

<sup>1926,</sup> trad. it. in M. SCHELER, *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani-Giunti, Milano-Firenze 2019, p. 33: «[Troeltsch] non si è distinto per una filosofia rigorosa e *oggettiva*, capace di considerare *in se stessi* i problemi puramente filosofici, liberandoli da quella grande *chiacchiera* sul mondo (*Welt*gerede) che si chiama storia della filosofia».

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> John J. Smart riconosce da parte analitica questo fatto utilizzando un'icastica espressione: «in filosofia non ci sono mai o forse raramente degli *argomenti che mettono al tappeto (knock-down arguments)*» (J.J. SMART – J.J. HALDANE, *Atheism & Theism*, Blackwell, Oxford 1996, p. 6). Dovremmo naturalmente vedere se questo stesso argomento possa rientrare tra le eccezioni!

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Da questo punto di vista la filosofia analitica recupera certamente, in maniera più o meno cosciente, l'eredità della rigorosa metodologia argomentativa medievale – e non è un caso che alcuni dei capolavori del pensiero anglosassone rechino titoli latini, come il *Tractatus* di Wittgenstein o i *Principia Ethica* di G. E. Moore.

#### 2.2 "E chi l'ha detto?"

La filosofia analitica è più giovane, e quindi anche più spregiudicata, della sua cugina continentale. Se ne infischia del principio di autorità, che in effetti non è un principio filosoficamente ammissibile. Chi ha detto che l'esistenza di Dio non si può razionalmente dimostrare? Kant? E Kant potrebbe avere torto? Certo. Bene, vediamo i suoi argomenti, discutiamoli; forse si è sbagliato. In questo senso, la filosofia analitica assolve spesso meglio della continentale alla funzione che Kant e l'Illuminismo stessi riconoscevano alla filosofia tout-court: la critica. Le cautele che noi continentali abbiamo nel trattare i "mostri sacri" della storia del pensiero possono infatti ostacolare il libero esercizio del pensiero stesso; e sentirsi "nani sulle spalle di giganti" può precludere il chiedersi se la direzione in cui ci sta portando il gigante sia quella giusta, così da poterla eventualmente cambiare.

L'ipse dixit può certo prevenire da semplificazioni, atteggiamenti orgogliosi, ostentazioni di autenticità ad ogni costo; ma in sé non è un argomento filosoficamente accettabile. Riflette anzi una dimissione del libero pensiero di fronte a poteri più o meno coercitivi, o a sentimenti di appartenenza più o meno cogenti.

Al prezzo di rischiare di ripetere argomenti già sentiti, l'approccio analitico guadagna così la possibilità di rinnovarli, ripensarli, e formularne di nuovi. La riproposizione dell'argomento ontologico sull'esistenza di Dio secondo le categorie della logica modale è un chiaro esempio di tutto ciò, come vedremo. Grazie a questa impostazione di fondo, il dibattito filosofico si arricchisce continuamente di nuovi contributi, di risposte a obiezioni, di chiarimenti e di rettifiche, in un fervore intellettuale altamente prolifico. Così, mentre nel vecchio continente siamo spesso ancorati a linee di pensiero ormai sclerotizzate in rigide "scuole", incapaci di discutere tra loro, oltremanica e oltreoceano i filosofi si criticano reciprocamente, litigano, discutono, si accapigliano per spaccare il capello in quattro, mantenendo vivo quello spirito critico proprio di chiunque abbia iniziato a studiare filosofia per passione e interesse. E non è raro trovare in testi di pensatori analitici citazioni e discussioni di argomenti di autori della tradizione continentale, mentre il contrario è assai meno frequente. Certo, i continentali possono vantare un elenco molto più lungo cui attingere, ma questa consapevolezza può condurre ad assumere posizioni di fastidiosa superiorità intellettuale, pur mascherata dalla falsa modestia del "nano sulle spalle del gigante" (che potremmo anche vedere, secondo un celebre detto di J. Bentham, come un "nonsense sui trampoli"6).

#### 2.3 "Chiariamoci subito"

La funzione "disambigua" è ormai entrata nel gergo comune grazie a Wikipedia, ma la filosofia analitica la pratica da anni, pur senza chiamarla così. La maggior parte degli articoli e dei volumi di filosofia analitica inizia infatti, dopo l'enunciazione della tesi, con il chiarimento concettuale delle nozioni centrali che verranno utilizzate nei capitoli/paragrafi successivi. Se l'opera tratta di religione e morale, bisognerà prima di tutto chiarire cosa si intenda con "religione" e "morale". 7 Questo non serve tanto per escludere che si possa intendere altro con questi termini, quanto per impostare l'eventuale dibattito su di una base comune: se ci intendiamo sui concetti chiave, possiamo allora discutere, e anche disquisire animatamente, portando argomenti che l'altro potrà comprendere e vagliare, e magari arrivare così ad una conclusione comune, molto diversa o poco diversa o per nulla diversa dalla tesi iniziale. Si può anche sostenere che un intero argomento sviluppato sia da rigettare perché fondato su un concetto basilare erroneamente inteso, ma allora sarà chiaro che il dibattito verterà sulle premesse, piuttosto che sulle fasi successive, dell'argomentazione. Il chiarimento iniziale del significato delle nozioni centrali serve dunque come "orientamento" per ciò che verrà dopo: come la presentazione delle carte del mazzo con cui poi si giocherà. Certamente, se uno dei concetti da "disambiguare" è Dio, la questione si fa molto interessante, giacché la sua sola definizione porta con sé un complesso argomento implicito: ed è proprio questo il punto colto da Anselmo d'Aosta, come vedremo nel prossimo paragrafo.

Nel definire preliminarmente il significato di certi termini, inoltre, si riporta spesso anche lo "stato dell'arte" del dibattito intorno agli stessi, e così si inserisce il proprio argomento all'interno di una cornice scientifica ben delineata (che può fungere anche da bibliografia di base per chi volesse approfondire ulteriormente la questione). Questa operazione di onestà intellettuale, se non eccessivamente ridondante e non considerata come esaustiva, previene quello che spesso accade nel dibattito filosofico continentale, dove si discute per ore senza arrivare a niente, perché si usano le

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> J. BENTHAM, Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and other Writings on the French Revolution, P. SCHOFIELD – C. PEASE – WATKIN - C. BLAMIRES (eds.), 2002, in The Collected Works of Jeremy Bentham, General Editors, 1968, J.H. BURNS – J.R. DINWIDDY – F. ROSEN – T.P. SCHOFIELD (eds.), London, Athlone Press, London and Clarendon Press, Oxford.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A. AGUTI, Morale e religione: per una visione teistica, Morcelliana, Brescia 2021.

stesse parole ma con significati diversi. Può darsi allora che si arrivi a una simile conclusione del dibattito: "ma io con [concetto x] intendo [significato y]"; "ah ecco, io invece con [x] intendo [z]"; "beh ma allora prima di tutto chiariamoci". Appunto.

Terminata questa sommaria presentazione apologetica delle virtù epistemiche dell'approccio analitico alla filosofia, vediamole operanti in un case study di carattere filosofico-religioso, nientemeno che l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, formulato per la prima volta da Anselmo d'Aosta. Spero di mostrare come in realtà analitici e continentali avrebbero molto da condividere in proposito, arricchendosi vicendevolmente.

### 3. Dialettica analitica: l'argomento ontologico

In La teologia razionale nella filosofia analitica (2010) Micheletti dedica un capitolo alla ricostruzione del dibattito analitico contemporaneo circa l'argomento ontologico (aggiornando quanto già presentato in un suo volume del 1972, Il problema teologico nella filosofia analitica). Seguirò dunque la sua ricostruzione, selezionandone gli elementi che reputo maggiormente affini ad uno spirito indagatore continentale e ponendoli in dialogo con alcuni autori della tradizione continentale, al fine di stimolare una riflessione che spero sia interessante per tutti i filosofi, senza steccati.

Il cosiddetto "argomento ontologico" di Anselmo d'Aosta ha conosciuto un certo *revival* nella filosofia del Novecento. Citiamo in particolare due nomi, l'uno annoverabile tra i continentali e l'altro tra gli analitici, ma in realtà vissuti entrambi in un contesto storico-filosofico in cui tale distinzione non era ancora netta come sarebbe stata pochi decenni più tardi. Potremmo anzi dire che, relativamente all'argomento in questione, la distinzione tra analitici e continentali *inizi con loro*. Si tratta dello svizzero Karl Barth e dell'americano Charles Hartshorne: il primo si è occupato del pensiero di Anselmo nel 1931, il secondo – per la prima volta – nel 1941.9

Entrambi condividono l'idea per cui l'argomento sarebbe espresso in maniera più efficace nel capitolo III del *Proslogion* piuttosto che nel II; ma

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010; ID., *Il problema teologico nella filosofia analitica*, vol. II, *Lo status logico della credenza religiosa*, La Garangola, Padova 1972, pp. 282-377.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Le opere di riferimento sono K. BARTH, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Kaiser Verlag, Munich 1931; C. HARSTHORNE, Man's Vision of God, Willet, Clark & Co., Chicago 1941; cfr. anche, pochi anni più tardi, ID. The Formal Validity and the Real Significance of the Ontological Argument, in «The Philosophical Review», 53, 1944, pp. 225-245, dove Hartshorne propone una formulazione dell'argomento secondo le categorie della logica modale.

per tutto il resto – almeno a prima vista – i loro approcci sembrano inconciliabili. Da un lato, Barth dichiara recisamente che la celebre definizione anselmiana di Dio come id quo maius cogitari neguit è «semplicemente una designazione (Bezeichnung)» – anzi un «nome di Dio» – e che dunque «niente può essere tratto analiticamente da essa». 10 Dall'altra Hartshorne è convinto che l'argomento ontologico abbia una propria validità logicoformale, e ne propone una formulazione a doppio sillogismo.<sup>11</sup> Secondo il filosofo americano, la classica obiezione kantiana per cui l'esistenza non sarebbe un predicato non coglie il punto centrale dell'argomento, perché trascura la struttura modale dell'esistenza di Dio in quanto "necessaria": «se l'espressione "essere necessario" ha un significato, allora ciò che significa esiste necessariamente, e se esiste necessariamente, allora, a fortiori, esiste». 12 Non si può logicamente ammettere che Dio potrebbe esistere senza riconoscere che allora necessariamente esiste. Questa sarebbe la capitale «scoperta di Anselmo», per riprendere il titolo di un saggio più recente di Hartshorne dedicato al tema.<sup>13</sup> Di conseguenza, l'unica via per l'ateismo è sostenere che l'idea di Dio sia priva di significato. Proprio questa è la strada intrapresa da John Niemeyer Findlay nel suo celebre articolo Can God's Existence Be Disproved?, pubblicato su "Mind" nel 1948. Findlay fa infatti equivalere, nel caso di Dio, "non-esistenza" e "non-significanza":

Fu veramente un brutto giorno per Anselmo quello in cui scoprì la sua famosa prova. Infatti, in quel giorno egli non solo svelò qualcosa che appartiene all'essenza di un adeguato oggetto religioso, ma anche qualcosa che implica la sua necessaria non-esistenza» («O "non significanza", se si preferisce questa alternativa», aggiunge Findlay in nota).<sup>14</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> K. BARTH, Fides quaerens intellectum, op. cit., pp. 78-79.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Premessa maggiore: qualsiasi cosa sia coerentemente concepibile è una potenza [reale, non meramente "logica"] o attuale oppure non-attualizzata;

premessa minore: Dio, o Essere Supremo, è coerentemente concepibile;

conclusione: Dio è una potenza o attuale oppure non-attualizzata;

terza premessa: Dio non è una potenza non attualizzata (essendo la nozione di "potenza di perfezione" priva di significato oppure autocontraddittoria) conclusione: Dio è attuale.

<sup>(</sup>tratto da CH. HARTSHORNE, The Formal Validity and the Real Significance of the Ontological Argument, op. cit., p.1)

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> CH. HARTSHORNE, Man's Vision of God, op. cit., citato da M. MICHELETTI, La teologia razionale nella filosofia analitica, op. cit., p. 71.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> CH. HARTSHORNE, Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence, Open Court, La Salle 1965, p. 36.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> J.N. FINDLAY, *Can God's Existence Be Disproved?*, in «Mind», 57, 1948, pp. 176-183, ripubblicato in ID., *Language, Mind and Value*, Allen & Unwin, London 1963, pp. 96-104. La citazione è da p. 103, tradotta in italiano da M. MICHELETTI in *La teologia razionale nella filosofia analitica*, op. cit., p. 74.

Tocchiamo qui un punto centrale della nostra analisi, che riprenderemo: Findlay sottolinea che Dio, per essere tale, non può esistere semplicemente in maniera contingente, altrimenti sarebbe un idolo tra tanti altri, bensì deve esistere in maniera necessaria. Poiché tuttavia la necessità, continua Findlay, può essere eventualmente predicata soltanto di una verità logica, e mai di una esistenziale, ne consegue che l'idea di Dio è insignificante, e perciò Dio inesistente. Delle due l'una: o "Dio esiste" è una tautologia, che in quanto tale è sempre vera ma priva di significato, ovvero non descrive alcun fatto reale; oppure non è una tautologia, ma allora è una contraddizione, perché asserisce l'esistenza reale e quindi contingente di un oggetto che per definizione può esistere solo in maniera necessaria. Findlay esclude dunque la possibilità che si dia una asserzione logicamente necessaria e al contempo non tautologica. I suoi critici, tuttavia, gli hanno rimproverato di commettere la fallacia speculare a quella che avrebbe commesso Anselmo: ovvero presupporre che non possa darsi una proposizione logicamente necessaria e al contempo esistenzialmente significante (ovvero descrivente un evento reale), e da tale presupposto negare l'esistenza di un Essere che potrebbe esistere realmente solo in maniera necessaria.<sup>15</sup>

Tenendo conto di queste critiche, Findlay è arrivato infine a sostenere che se si potesse dimostrare che Dio può non esistere, allora Dio necessariamente non esisterebbe; tuttavia, viceversa, se si potesse dimostrare che Dio può esistere, allora Dio necessariamente esisterebbe. Questo perché «la nozione di Dio [...] ha proprietà logiche chiaramente uniche». <sup>16</sup>

Incontriamo qui un punto di vicinanza tra la posizione di Barth e quella di Findlay: se sul piano logico Findlay parla di assoluta unicità del concetto di Dio, tale per cui nessun altro concetto è assimilabile ad esso, sul piano esistenziale Barth parla di Dio come il «Totalmente Altro» (der Ganz Andere), <sup>17</sup> incomparabile a qualsiasi altra realtà. L'obiezione per cui il paragone tra i due autori sarebbe inammissibile, giacché l'uno si muove su di un piano logico mentre l'altro su di un piano esistenziale, sembra mancare il punto centrale, giacché essi stanno appunto approssimandosi, ognuno per il suo lato, ad un oggetto assolutamente sui generis, in cui i due regni della logica e dell'esistenza arrivano a toccarsi, sfumando i loro contorni: proprio questa è la sconcertante "scoperta" di Anselmo. Il pensiero di Dio riguarda anche la sua esistenza. E con Barth potremmo dire anche il

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Cfr. A.C.A. RAINER, Necessity and God. A Reply to Professor Findlay, in «Mind», 58, 1949, pp. 75-77. Cfr. anche lo stesso Ch. HARSTHORNE, The Logic of Perfection, Open Court, La Salle 1962.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> J.N. FINDLAY, Language, Mind and Value, op. cit., p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> L'espressione, celeberrima, è tratta da K. BARTH, *Der Römerbrief*, 1922, trad. it. *L'epistola ai romani*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 11-12.

contrario: l'esperienza di Dio riguarda anche il suo concetto. D'altronde, l'accostamento tra Findlay e Barth acquista una rilevanza ancora maggiore non appena si guardi alla loro comune presa di distanza, di derivazione protestante, dal tomismo: è Findlay stesso a sottolineare come il suo ateismo *necessario* rappresenti paradossalmente la «forma più pura del Protestantesimo», <sup>18</sup> nel senso della purificazione dell'idea di Dio da ogni incrostazione idolatrica e antropomorfica, tipica invece del pensiero analogico di molti suoi critici teisti e neo-tomisti. Potremmo dire, prendendo in prestito l'espressione barthiana, che per Findlay o Dio è "Totalmente Altro" rispetto ad ogni altro oggetto del mondo, oppure non è Dio, e perciò non è degno di alcuna devozione propriamente religiosa.

Sulla stessa scia possiamo collocare la disputa tra Karl Barth e Étienne Gilson. Riprendendo l'originaria critica di Tommaso ad Anselmo, Gilson ritiene infatti che la nozione di Dio come *id quo maius cogitari nequit* non sia affatto una semplice «designazione» né un mero «nome di Dio» privo di contenuto concettuale – come suggeriva Barth – bensì sia una definizione essenziale e quidditativa di Dio.

È la nozione fondamentale dell'*être-essence* che ispira il celebre argomento del *Proslogion*. Poiché Dio è *essentia*; tutto il problema si riduce dunque al sapere se l'*essentia*, la cui definizione è quella di essere "ciò che esiste", possa non esistere. La risposta si impone da se stessa. [...] L'*est id quod* e il *sic esse* del testo di sant'Anselmo svolgono qui una funzione necessaria, perché è appunto la modalità dell'essere divino che fonda la necessità della sua esistenza, in una dottrina in cui l'esistenza è funzione dell'essenza. Non siamo usciti neanche per un istante dal piano dell'essenzialità.<sup>19</sup>

Il punto, per il tomista Gilson, è che se una conoscenza essenziale di Dio è possibile a *priori*, allora ogni argomento in favore della sua esistenza risulta inutile e autoevidente. Poiché invece tale conoscenza quidditativa di Dio è impossibile da conseguire *a priori*, si rivela necessario, al fine di conoscere Dio, un procedimento analogico *a posteriori*, a partire cioè dai suoi effetti, come dice Tommaso stesso:

Dico dunque che questa proposizione "Dio esiste", presa in se stessa, è autoevidente, perché il predicato si identifica col soggetto; Dio infatti, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere. Ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, [tale

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> J.N. FINDLAY, *God's Non-Existence. A Reply to Mr. Rainer and Mr. Hughes*, in «Mind», 58, 1949, ripubblicato in A. FLEW – A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London 1955, p. 74.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> É. GILSON, Le Thomisme, 5° ed., Vrin, Paris 1945, pp. 77-78. Cfr. anche ID., Sens et nature de l'argument de saint Anselm, in «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Âge», IX, 1934, p. 8.

proposizione] per noi non è evidente, bensì necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, ancorché meno evidenti secondo natura, cioè mediante gli effetti.<sup>20</sup>

In estrema sintesi, la linea "protestante" di Barth e Findlay sembra puntare sull'irriducibile "differenza logico-ontologica" di Dio rispetto ad ogni altra realtà da lui dipendente, mentre la linea "cattolica" di Gilson e dei neo-tomisti analitici sottolinea la necessità di partire dalla realtà creata per arrivare a conoscere (e definire) Dio, la cui essenza non è evidente.

Mario Micheletti ci suggerisce come questa apparente inconciliabilità possa essere risolta, grazie congiuntamente agli strumenti della filosofia analitica e del pensiero continentale: lo studioso italiano sostiene infatti che «l'originalità della formulazione anselmiana, e l'uso dell'id quo maius [cogitari nequit], sembra escludere che sia presupposta una conoscenza quidditativa di Dio, sembra implicare piuttosto che essa non sia possibile – per cui Tommaso avrebbe ragione, ma non contro l'esatta formulazione anselmiana della prova».<sup>21</sup>

La formula negativa anselmiana contiene infatti, per dirla con Barth, una sorta di «proibizione indirizzata all'uomo». <sup>22</sup> Dio non si può pensare. Rappresenta un asintoto del pensiero: esso vi tende senza toccarlo mai. Lungi dall'essere totalmente avulsa dal riferimento alla realtà sensibilmente esperibile, la nozione anselmiana la considera come la necessaria pietra di paragone per far balenare in negativo l'assoluta unicità di Dio. La celebre critica di Gaunilone contro l'argomento ontologico risulta emblematica in tal senso: questi porta, come controesempi, cose pensabili come più grandi delle esistenti, e tuttavia non esistenti (la celebre Isola Perduta). Ma Anselmo ha buon gioco nel ricordargli che Dio non è esemplificabile da nessuna di tali cose, essendo maggiore rispetto a qualsiasi altra cosa si possa pensare e/o esperire.

L'id quo maius cogitari nequit non è dunque così lontano dall'intuizione fondamentale della teologia negativa: di Dio non si può dire ciò che è, ma solo ciò che non è. Esso non è minore di nessuna altra cosa o idea.

È un concetto limite, la cui comprensibilità rappresenta l'esercizio estremo dell'umano raziocinio, giunto alla soglia tra il dominio

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> TOMMASO D'AQUINO, Summa Theologiae, I<sup>a</sup> q. 2 a. 1 co.: «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus». Sulla critica di Tommaso all'argomento ontologico, cfr. M.R. COSGROVE, Thomas Aquinas on Anselm's Argument, in «The Review of Metaphysics», mar. 1974, vol. 27, n. 3, pp. 513-530.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> M. MICHELETTI, La teologia razionale nella filosofia analitica, op. cit., p. 75.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> K. BARTH, Fides quaerens intellectum, op. cit., pp. 78-79.

dell'irrazionale e quello del sovrarazionale – e esposto al problema della possibilità di individuare criteri razionali per distinguere tra i due regni. È quanto riconosce lo stesso Findlay, allorché sottolinea che con l'id quo maius anselmiano «siamo condotti [...] alla nozione difficilmente spiegabile di un Essere, in cui l'Essenza e l'Esistenza non sono separabili. I grandi pensatori medievali non fecero altro che portare tale sviluppo al suo *limite logico*».<sup>23</sup>

Questo rilievo ci consente anche di affrontare criticamente un ulteriore snodo della questione, rilevato sia dai pensatori continentali (Barth e Henri Bouillard), sia da quelli analitici (Norman Malcolm tra tutti), ovvero il fatto che lo scopo di Anselmo non fosse quello di condurre un "saggio della fede alla luce della ragione", quanto piuttosto il contrario. Anselmo voleva vedere se, in che modo e fino a che punto la ragione potesse arrivare a comprendere quel Dio in cui già egli credeva a prescindere da essa. Il sottotitolo del Proslogion, che Barth riprende come titolo della sua opera, è eloquente in tal senso: fides quaerens intellectum. Bouillard, commentando il testo barthiano, sintetizza efficacemente la questione: «se Gaunilone avesse avuto successo nel convincere Anselmo che la sua prova non era valida, la fede di Anselmo non ne sarebbe stata scossa».<sup>24</sup> Certamente, rispetto al nostro tempo, in quello di Anselmo la ragione era ritenuta meno infallibile, e la fede meno fallace.

Il wittgensteiniano Malcolm si trova assolutamente in linea con questa interpretazione. L'argomento ontologico – si chiede – potrebbe far convertire un ateo? O viceversa, potrebbe la sua confutazione far diventare ateo un credente? In entrambi i casi, la risposta del filosofo è negativa. «Si può allora a un certo livello vedere l'argomento come un esercizio logico, che procede seguendo mosse deduttive senza avere un immediato interesse religioso? Penso di sì», scrive Malcolm. Ma aggiunge anche che, se non altro, l'argomento potrebbe avere un minimo valore religioso nel «rimuovere certi scrupoli filosofici che sono di ostacolo alla fede», ovvero nel considerare l'opzione religiosa come non-assurda. Anche se, conclude, l'argomento può essere «pienamente inteso solo da chi ha una visione di quella umana "forma di vita" in cui si radica l'idea di un essere infinitamente grande, [...] ed ha perciò almeno un'inclinazione a partecipare a quella forma di vita religiosa. [...] Questa inclinazione difficilmente può

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> J.N. FINDLAY, Can God's Existence Be Disproved?, op. cit., p. 101, corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> H. BOUILLARD, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957, p. 147. Una ricognizione accurata della ricezione del testo barthiano si trova in V.G. POTTER, *Karl Barth and the Ontological Argument*, in «The Journal of Religion», Volume 45, n.4, ottobre 1965, pp. 309-325.

essere un effetto dell'argomento di Anselmo, anzi è presupposta per la sua più piena comprensione».<sup>25</sup>

L'affermazione di Malcolm conduce alla possibilità di individuare una fallacia di *petitio principii* nell'argomento ontologico, ovvero al rilievo secondo cui una delle premesse è valida solo se si ammette *a priori* la verità della conclusione. Alvin Plantinga propone in effetti una formulazione analitica dell'argomento di cui lui stesso riconosce apertamente la problematicità: esso è valido a patto che si consideri valida la prima premessa secondo cui la massima grandezza è esemplificabile; ma Plantinga stesso afferma che tale premessa può essere respinta.<sup>26</sup> Chi da parte ateistica volesse respingerla, tuttavia, dovrebbe calarsi nell'agone di una complessa discussione logico-filosofica.

Questa potrebbe poi condurre fino alle soglie della millenaria questione della teodicea, allorché come controprova si volesse trovare – sulla scia di Richard M. Gale e Alexander R. Pruss – un concetto che avesse maggiori possibilità di essere esemplificato rispetto al concetto di un essere massimamente grande *e che al contempo* fosse incompatibile con esso, come il concetto di un *male gratuito e ingiustificato*.<sup>27</sup>

Come si vede, dunque, le problematiche solitamente considerate appannaggio della filosofica continentale rinascono anche nella filosofia analitica, quando la si voglia prendere seriamente e approfondire con un certo rigore, conducendola così fino ai suoi estremi, laddove il pensiero filosofico *tutto* può riunirsi.

Un ultimo elemento in questo senso può risultare utile. Alcuni filosofi analitici contemporanei, sulla scia di Plantinga, hanno portato all'interno dell'argomento ontologico il concetto di "massima indipendenza

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> N. MALCOLM, Anselm's Ontological Argument, 1960, in N. MALCOLM, Knowledge and Certainty. Essays and Lectures, Prentice Hall, Englewood Cliffs, pp. 141-162. La citazione è da pp. 161-162, cit. da M. MICHELETTI, La teologia razionale nella filosofia analitica, op. cit., p. 80.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Cfr. A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974; ID. God, Freedom and Evil, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1974. Sulla discussione critica circa la formulazione di Plantinga, cfr. M. TOOLEY, *Plantinga's Defence on the Ontological Argument*, in «Mind», 90, 1981, pp. 442-427; P. VAN INWAGEN, *Ontological Arguments*, in B. DAVIES, *Philosophy of Religion. A guide to the subject*, cit., pp. 54-58; Q. SMITH, *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, Yale University Press, New Haven-London 1997, pp. 127ss; G. OPPY, *The Ontological Argument*, in P. COPAN - C. MEISTER (eds.), *Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden 2008, p. 112-126; N. EVERITT, *The Non-existence of God*, Routledge, London 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Michael Martin porta all'estremo questa possibilità e sostiene che l'argomento ontologico può essere parodisticamente rovesciato per provare l'esistenza necessaria di un "essere super cattivo assoluto" (cfr. M. MARTIN, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990, cap. 3).

esistenziale" come specificazione ulteriore della "massima grandezza". Edward J. Lowe, ad esempio, sostiene che un essere massimamente grande è dunque assolutamente indipendente da ogni altra cosa per la sua esistenza,<sup>28</sup> e Stephen T. Davis specifica che il significato della proposizione "x esiste nella realtà" – centrale nell'argomento anselmiano in cui "x" è Dio – è appunto che "x esiste del tutto indipendentemente dalle idee o dai concetti di qualcuno".<sup>29</sup>

Se proviamo a collegare insieme questi due rilievi, otteniamo che il concetto di Dio è quello di un essere che esiste necessariamente in maniera del tutto indipendente da ogni altra realtà, idea o concetto. Quale altro concetto è tale, e quale altro essere può esistere così? Nessuno. Se ci riferiamo alle cose materiali esistenti in re, la loro dipendenza esistenziale non è difficile da dimostrare, e ci condurrebbe probabilmente fino all'ipotesi di una causa prima incausata, che qui però per ovvi motivi non possiamo discutere. Se invece ci riferiamo in senso lato agli "enti di ragione", noi possiamo certamente considerare molti di essi, di cui spesso parliamo e a cui spesso irriflessivamente pensiamo come "esistenti di per sé", come parti dell'attività ipostatizzante della mente umana, e dunque dipendenti da essa: l'economia, la tecnologia, la politica, l'Italia... sono nozioni la cui possibile esistenza in intellectu è necessariamente dipendente dall'essere umano e dai suoi concetti, anche se spesso noi stessi – riprendendo le osservazioni di Findlay - le trattiamo come "assoluti", o peggio come "idoli" degni di adorazione. (Persino qualche filosofo lo fa.)

Ma Dio – se esiste – non può esistere così. La sua stessa idea è quella di un essere indipendente e dalla realtà e dal pensiero. Altrimenti non è Dio. La facile obiezione ateistica per cui Dio sarebbe un mero parto della mente umana, non coglie affatto l'unicità del concetto stesso di Dio. Questa è davvero una ineludibile "scoperta" di Anselmo, che deve essere considerata da chiunque voglia seriamente fare i conti col problema teologico, sia ateo che credente, sia analitico che continentale.

Ovviamente tale dato conduce alla domanda "unde?", "da dove allora l'idea di Dio?", che non a caso è il dilemma cartesiano fondamentale, con cui si apre la modernità e con cui ci troviamo ancora oggi a fare i conti. Una questione appena meno infinita di Dio stesso.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> E.J. LOWE, *The Ontological Argument*, in P. COPAN – C. MEISTER (eds.), *Philosophy of Religion*, op. cit., pp. 331-340. Per una presentazione sintetica della formulazione di Lowe dell'argomento ontologico, cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, op. cit., p. 86.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> S.T. DAVIS, *The Ontological Argument*, in P. COPAN – P. MOSER (eds.), *The Rationality of Theism*, Routledge, London-New York, pp. 93-111.

#### ELISA GRIMI

## DELLA REALTÀ OVVERO SULLO SCOPRIRNE IL SENSO

#### Sommario

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

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

#### Abstract

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

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

## 1. Introduzione

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> M. MICHELETTI, Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica, Benucci, Perugia 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>Vd. M. MICHELETTI, "Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra 'creare' e 'scoprire' il senso e la questione della dimensione normativa", in *Riflessioni sul senso della vita*, a cura di M. BIANCA – A. CATELANI – S. ZACCHINI, Aracne, Roma 2010, pp. 85-106.

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

160 Elisa Grimi

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

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

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

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

### 2. Creare | scoprire il senso

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

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> M. MICHELETTI, "Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra 'creare' e 'scoprire' il senso e la questione della dimensione normativa", cit., p. 91.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ivi, p. 88.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 94-95.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> G. DE ANNA, "Persona': analisi storico-critica di una babele filosofica", in G. BONIOLO – G. DE ANNA – U. VINCENTI, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano 2007, p. 131.

162 Elisa Grimi

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> M. MICHELETTI, "Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra 'creare' e 'scoprire' il senso e la questione della dimensione normativa", cit., p. 91.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Ivi, p. 96.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Ivi, p. 99.

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

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> M. MICHELETTI, "La preghiera al vaglio della filosofia analitica. Dialogo con Mario Micheletti", in M. DAMONTE, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2014, p. 151.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Ivi, p. 155.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> M. MICHELETTI, L'esperienza religiosa come garanzia epistemica e come evidenza della realtà divina, in «Fogli Campostrini», v. 1, 2012, p. 7.

164 Elisa Grimi

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

## 3. Una questione di fede

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> M. MICHELETTI, "La preghiera al vaglio della filosofia analitica. Dialogo con Mario Micheletti", cit., p. 153.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> G.E.M. ANSCOMBE, "Faith", Fifth Wiseman Lecture, 27 ottobre 1795, Oscott College, seminario dell'arcidiocesi di Birmingham, Inghilterra, in *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, M. GEACH – L. GORMALLY, Imprint Academic, Exeter 2008, pp. 11-19.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Anscombe riprende questo concetto anche nel saggio "What is it to Believe

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

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

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

166 Elisa Grimi

dalla realtà, e vi è poi una creazione di senso, come nel caso del nostro amico, vittima della burla epistolare. Non è un caso che Micheletti riprenda a proposito, quasi quale esito di una investigazione filosofica, il tema dell'etica delle virtù, caro ad Anscombe. Richiamando il saggio Modern Moral Philosophy<sup>20</sup> del 1958, Micheletti afferma: «Nella conclusione dell'articolo [...] Modern Moral Philosophy, la Anscombe prospettava una ripresa dell'etica delle virtù, come corrispondente a una visione dell'etica radicata in appropriate analisi dei concetti di "natura umana", "fioritura umana", "bene" per l'uomo. Queste indicazioni sono all'origine dell'odierna etica delle virtù».<sup>21</sup> La scoperta del senso orienta l'azione, per questo diviene un affare di virtù, di etica delle virtù, stante alla corrente menzionata da Micheletti e ripercorsa, se non amplificata, dalla stessa Anscombe. Nella scoperta di senso però non ci si volge semplicemente all'azione, ma a un'azione orientata. Prosegue Micheletti: «L'incongruenza sottolineata dalla Anscombe nella maggior parte della filosofia morale moderna, l'accento posto sulla legge morale senza il riferimento, concettualmente necessario, al legislatore divino, trova in un certo senso il corrispettivo nel mantenimento, ove si verifica, del concetto di virtù senza il riferimento a un ordine teleologico dei fini, in ultima analisi all'ordo ad Deum». 22 Tale tensione si avverte, nel pensiero di Anscombe, proprio nell'importanza da lei attribuita alla spiritualità quale caratteristica distintiva dell'essere umano, tema analizzato approfonditamente da Anselm Winfried Müller nella sua lezione<sup>23</sup> commemorativa in onore di Anscombe, dove si legge: «la dignità della vita umana che è conseguente alla sua natura spirituale è infatti della massima importanza per Anscombe – e dovrebbe esserlo per chiunque, a causa delle profonde implicazioni pratiche di questa dignità»,<sup>24</sup> e ancora «Anscombe dice che "non si può riverire la dignità della propria umanità". La base di questa dignità, tuttavia, è la natura spirituale dell'uomo». 25 Infine: «Anche se pensiamo, come fa Anscombe, che la nostra natura spirituale si basa sul nostro essere creati da Dio a sua immagine, è plausibile ritenere che ciò che ci fa

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

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> M. MICHELETTI, Religione, etica e senso della vita, in «Humanitas», 66, 2011, n. 2-3, p. 368.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ivi, p. 371.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> A. W. MÜLLER, "The Spiritual Nature of Man", in *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, L. GORMALLY – D. A JONES – R. TEICHMANN (eds.), Imprint Academic, Exeter 2016, pp. 12-32.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Ivi, p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Ivi, p. 31.

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Ivi, p. 32.

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

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> M. MICHELETTI, "La filosofia analitica della religione nel mio percorso di ricerca", presente raccolta, p. 322-335

#### EMILIO DI SOMMA

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

#### Sommario

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

Parole chiave: Mario Micheletti, filosofia analitica, Charles Taylor, meta-fisica, epistemologia.

#### Abstract

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

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

## Introduzione

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. MACINTYRE, «First principles, final ends, and contemporary philosophical issues», in *The Task of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 143.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> S. HAUERWAS – W. WILLIMON, Residents Aliens, Abingdon Press, Nashville, 1989.

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> M. MICHELETTI, La Teologia Razionale nella filosofia analitica, Carocci, Roma, p. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> M. MICHELETTI, La problematica di "Dio" nell'orizzonte della filosofia analitica, in «Teologia», Vol. 45 n. 2, giugno 2020, pp. 231-262.

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> M. MICHELETTI, La Teologia Razionale nella filosofia analitica, p. 21.

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

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> A.J. AYER, Language, Truth and Logic, Penguin Books, London, 1971, pp. 37-39.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A. FLEW, «Theology and falsification», in *New Essays in Philosphical Theology*, SCM Press, London, 1963, p. 99.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> D.Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, The Seabury Press, New York, 1981, pp. 6-7.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, pp. 52-55.

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> C. TAYLOR, A Secular Age, The Belknap Press, Cambridge, 2007, pp. 388-391.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> AYER, Language, Truth and Logic, pp. 15-17.

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> A. MILLER, *Emotivism and the Verification Principle*, «Proceedings of the Aristotelian Society», New Series, 98, 1998, pp. 103-124.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> L.S. FEUER, *The paradox of verifiability*, «Philosophy and Phenomenological Research» 12, n. 1, 1951, pp. 24-41.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> *Ibid.* pp. 40-41.

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> R. MEYERS, *Stace, Historical Statements and Verifiability*, «Philosophy and Phenomenological Research» 26, n. 2, 1965, pp. 260-262.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> MICHELETTI, La teologia razionale nella filosofia analitica, pp. 22-23.

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> A. MACINTYRE, *After Virtue, A Study in Moral Theory,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, pp. 79-80.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 81.

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

# 2. La necessità di un pensiero razionale sul Dio

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> P. BERGER, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Plu*ralist Age, Walter De Gruyter, Boston e Berlino, 2014, I-III.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> MICHELETTI, La problematica di Dio nell'orizzonte della filosofia analitica, pp. 260-261.

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> MACINTYRE, After Virtue, pp. 23-25.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> A. MACINTYRE, «First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues», in *The Task of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 157 <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 158-159.

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

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

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

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

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

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 170-176.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> M. MICHELETTI, La Problematica di Dio nell'orizzonte della filosofia analitica, p. 232.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 233-235.

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

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

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

#### Conclusione

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

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> C. TAYLOR, A Secular Age, p. 29.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 583-585.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> C. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 676-678.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 706-710.

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

# MARIA SILVIA VACCAREZZA

# VIRTÙ, NATURA E LEGGE: L'ETICA DEL TOMISMO ANALITICO NELLA SINTESI DI A. MACINTYRE

### Sommario

In questo contributo, mi propongo di analizzare la corrente filosofica del "tomismo analitico", diffusa in Italia da Mario Micheletti, e di individuarne lo specifico all'interno della discussione etica. Innanzi tutto, ne proporrò una definizione e tratteggerò gli elementi caratterizzanti, che individuo nella difesa di una forma di realismo naturalistico in metaetica, in risposta a non-cognitivismo ed emotivismo e nella riconciliazione di legge naturale e centralità delle virtù sul piano normativo, in opposizione a deontologismo ed utilitarismo. Poi, ripercorrerò, alla luce di questa caratterizzazione, la proposta etica di Alasdair MacIntyre. Mostrerò, in particolare, come in MacIntyre il plesso concettuale costituito da virtù, natura umana e legge naturale sia elaborato in una sintesi teorica particolarmente felice e feconda, specie se considerata in relazione ad analoghi tentativi da parte di autori anch'essi ascrivibili all'etica del tomismo analitico, al punto di poterlo considerare l'autore paradigmatico di tale corrente.

Parole chiave: tomismo analitico, Alasdair MacIntyre, virtù, legge naturale, natura umana.

### Abstract

In this paper, I will analyze the philosophical movement that goes by the name of "analytical Thomism", spread in Italy by Mario Micheletti, and to identify its specificity within the ethical discussion. First of all, I will propose a definition and outline its characterizing elements, which I identify in the defense of a form of naturalistic realism in metaethics, in response to non-cognitivism and emotivism, and in the reconciliation of natural law and centrality of virtues on the normative level, in opposition to deontologism and utilitarianism. Then, I will read, in light of this

characterization, the ethical proposal of Alasdair MacIntyre. I will show, in particular, how in MacIntyre the conceptual triad constituted by virtue, human nature and natural law is elaborated in a particularly fruitful theoretical synthesis, especially if considered in relation to similar attempts by authors also ascribable to the ethics of analytical Thomism, to the point of considering him the paradigmatic author of this movement.

Keywords: Analytical Thomism, Alasdair MacIntyre, virtue, natural law, human nature.

Tra i numerosi importanti contributi che Mario Micheletti ha offerto alla filosofia italiana, un posto centrale occupa la diffusione, nel nostro Paese, della categoria di "tomismo analitico", elaborata negli anni '90 dal filosofo scozzese John Haldane e utile a identificare una certa peculiare ripresa del tomismo in ambito anglo-americano, come strumento di indagine in campo metafisico ed epistemologico, ma anche religioso ed etico. Se fuori dall'Italia l'opera di legittimazione di Tommaso d'Aquino come riferimento filosofico è portata avanti dall'etica analitica ormai da vari decenni, nel nostro Paese questa naturalezza nel considerare la dignità dell'Aquinate come fonte filosofica ha faticato a prendere piede, complice forse una certa diffidenza per un pensiero ritenuto (a torto, ad avviso di chi scrive), troppo teologicamente compromesso per poter offrire strumenti teorici rilevanti anche per pensatori laici. Di qui ben si comprende l'importanza dell'operazione compiuta da Micheletti, che ha favorito una presa di consapevolezza, da parte della filosofia italiana, di quanto quella sua diffidenza fosse in un certo senso provinciale, ma anche culturalmente obsoleta. Proprio alla definizione dei contorni del tomismo analitico in ambito etico sarà dedicato questo contributo, che vuole anzitutto provare a darne le coordinate, e poi presentare sotto la luce di questa categoria il pensiero di un autore che se ne può considerare paradigmatico, ovvero Alasdair MacIntyre.1

## 1. Che cos'è il tomismo analitico?

Prima di entrare nel merito del tema di questo articolo, focalizzato sull'etica del tomismo analitico, sembra opportuno un inquadramento

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Sono grata ai curatori di questo *Special Issue* e a un revisore anonimo per le utili osservazioni rivolte a una versione precedente di questo saggio.

preliminare di questa corrente, che al lettore potrebbe non essere nota o addirittura suonare intrinsecamente contraddittoria. Partiamo dalla definizione, volutamente minimale, di John Haldane, che, come si diceva in apertura, ha coniato il termine stesso in un celebre volume monografico di *The Monist* del 1997 dedicato proprio ad indagare questa corrente:

Il tomismo analitico non si occupa di appropriarsi di San Tommaso per far progredire un particolare insieme di dottrine. Allo stesso modo, non è un movimento di pia esegesi. Piuttosto, esso cerca di utilizzare i metodi e le idee della filosofia del ventesimo secolo – del tipo dominante nel mondo anglofono – in connessione con l'ampio quadro di idee introdotto e sviluppato da Tommaso d'Aquino.<sup>2</sup>

Di primo acchito, pare quantomeno difficile credere che la filosofia analitica, qualunque significato preciso abbia questa denominazione, si sia rivolta al tomismo; o, viceversa, che pensatori tomisti si siano impegnati nei metodi e nelle idee della filosofia dominante nel mondo anglofono del ventesimo secolo. Eppure, la storia del tomismo è ricca di rinascite simili e commistioni feconde, seppure apparentemente improbabili. Come nota Paterson,<sup>3</sup> nella sua eccellente introduzione al numero monografico di The Monist citato, la stessa dinamica è stata al cuore di due importanti correnti del tomismo contemporaneo: il tomismo trascendentale, promosso tra gli altri da Maréchal e Lonergan, e il tomismo esistenziale, in particolare con Gilson, Maritain e Fabro. Se si aggiunge al novero anche la scuola tomista di Lublino, fortemente influenzata dal metodo fenomenologico, ben ci si accorge che a metà del ventesimo secolo si contavano almeno tre scuole tomiste che tentavano di affrontare le sfide filosofiche del loro tempo combinando in sintesi più o meno riuscite il pensiero dell'Aquinate con quello di correnti filosofiche loro contemporanee.

Eppure, al contempo, complice una certa "manualizzazione" davvero impoverente di Tommaso causata dalla consacrazione del tomismo a filosofia ufficiale della Chiesa Cattolica a seguito dell'enciclica Aeterni Patris, tra i filosofi non cattolici la sfiducia nei confronti del tomismo e dei tomisti era molto diffusa, tanto in ambito continentale quanto, ancor più nettamente, tra i filosofi analitici. La filosofia analitica aveva, ai suoi esordi, acquisito la reputazione di essere un approccio risoluto e concreto alla filosofia, i cui aderenti tendevano a provenire da esperienze di logica, matematica e scienze dure. Aveva anche acquisito una reputazione, almeno inizialmente, di disprezzo per le questioni metafisiche, oltre che di ostilità alla religione e ai valori. Negli anni '30, quindi, la filosofia analitica non era

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> J. HALDANE, *Analytical Thomism: A Prefatory Note*, in «The Monist», vol. 80, n. 4, 1997, pp. 485-486 (trad. mia).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> C. PATERSON, «Introduction», in C. PATERSON – M.S. PUGH (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Routledge, London 2006, pp. xiv-xviii.

incline a dare ascolto alla voce dell'Aquinate, dipendente com'era da una "cattiva metafisica".

Ma una volta rotta la sua breve storia d'amore con il positivismo logico, la filosofia analitica si apre presto ad altre influenze, che la porteranno a diventare la poliedrica comunità filosofica che è oggi. Dopo la caduta del positivismo logico, molti filosofi analitici, liberati dalle sue strettoie, si iniziarono a rivolgere a pensatori come Aristotele, e persino Tommaso, per ricavarne nuova ispirazione filosofica. Cominciarono così a sorgere le condizioni che avrebbero posto le basi per le prime apparizioni di quello che, qualche decennio più tardi, sarebbe diventato noto come "tomismo analitico".

Ma se è già problematico definire con precisione e in maniera non ambigua il tomismo analitico individuandone tratti comuni, e ancor più lo è individuare adeguatamente gli autori riconducibili a tale corrente, è a dir poco arduo declinare questi due compiti nel campo dell'etica. Non si tratta semplicemente di rispondere alle due domande distinte circa la rispettiva identità – se ve n'è una – dell'etica analitica e dell'etica tomista, per poi verificare se l'unione di queste identità distinte si sia effettivamente realizzata in qualche pensatore particolare. Tale impresa, oltre che improba, si rivelerebbe anche un compito di scarso rilievo teorico: quand'anche trovassimo che una simile congiuntura abbia avuto luogo, che cosa ne ricaveremmo, al di là di un fenomeno di interesse storiografico? Piuttosto, allora, occorre cambiare domanda e chiedersi: *quali strumenti* forniti dall'ispirazione filosofica tomista possono rispondere a *quali sfide* dell'etica analitica contemporanea?<sup>4</sup>

Usare questa domanda come criterio di individuazione, per quanto in parte arbitrario, presenta a mio avviso un vantaggio. Essa, infatti, offrendo un criterio di carattere formale, permette non solo di identificare come "tomisti analitici" quei pensatori cui si deve la nascita di una ripresa del tomismo in etica a partire dagli anni '50, ma di individuare un criterio permanente, che consentirebbe anche di chiedersi quali siano oggi le sfide rispetto alle quali l'etica analitica beneficerebbe di una ripresa degli strumenti offerti dalla prospettiva tomista. Se il primo vantaggio è storicoricostruttivo, il secondo è teorico-propositivo, e consente di immaginare quali prospettive la sempre mutevole condizione dell'etica apra a pensatori che si vogliano ispirare alla filosofia tomista. Sebbene il secondo fine sia forse speculativamente più rilevante, mi limito qui, con molte meno ambizioni, a tentare di occuparmi del primo; in altri termini, cercherò di identificare alcune figure centrali in cui le condizioni che ho proposto come

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> A mio avviso meno feconda, ma ugualmente possibile come criterio di individuazione, è la domanda speculare: *quali strumenti* forniti dall'impostazione analitica possono aiutare a riproporre *quali contenuti* dell'etica tommasiana?

criterio di individuazione si siano date, e quali soluzioni abbiano prospettato alle problematiche dell'etica rispetto alle quali hanno ritenuto di offrire una soluzione in qualche senso tomista.

Vista in questa prospettiva, la nascita dell'etica del tomismo analitico non è stata che la risposta, da parte di alcuni filosofi influenzati in particolare dal secondo Wittgenstein, a una certa impasse dell'etica loro contemporanea; una risposta elaborata attraverso la riscoperta di strumenti e contenuti tipici dell'etica tomista, sebbene variamente interpretati e declinati.

Come nota Paterson, in riferimento alla filosofia analitica degli anni '50,

Uno degli ambiti più urgenti in cui il rinnovamento, attraverso un riesame delle fonti antiche era ritenuto estremamente necessario, era l'etica. Il positivismo logico aveva lasciato l'etica in balia di emotivismo, non cognitivismo e utilitarismo, l'unica opposizione contro i quali veniva dai fautori di varie versioni stanche della deontologia kantiana. Ci volle qualcuno della statura filosofica di Elizabeth Anscombe per rompere l'impasse.

Seguendo questa interpretazione, la nascita dell'etica del tomismo analitico è ascrivibile ad un pugno di pensatori: Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa Foot e, con le dovute cautele, Iris Murdoch, tutti operanti nella Oxford degli anni '50 e tutti in polemica con la filosofia morale britannica allora imperante, uniti nel tentativo di riproporre la tradizione classica in etica dall'interno del mondo analitico, e in particolare dall'interno dell'eredità wittgensteiniana. Gli esiti delle loro riflessioni sono stati quanto mai differenti. Anscombe, com'è noto, prende le mosse della critica alla filosofia morale moderna facendo perno su una critica all'idea del dovere come fondamento delle richieste etiche per poi giungere a elaborare una originale teoria dell'azione di ispirazione aristotelica; Geach, che è anzitutto un logico, elabora in risposta a Moore la celebre distinzione tra significato attributivo e predicativo dell'aggettivo "buono",5 su cui fonda successivamente un recupero della teoria delle virtù come necessarie al conseguimento del fine proprio degli esseri umani.6 Anche Murdoch muove una polemica serrata nei confronti di Moore e dei suoi discendenti non-cognitivisti (Hare in particolare) a partire da un tentativo di confutazione dell'assunto che sorregge le loro posizioni, ovvero la "grande divisione" tra fatti e valori, e promuovendo un realismo etico non-naturalistico altamente debitore del pensiero platonico, che recupera molto di Moore facendo ben attenzione a distinguerlo dai suoi "eredi". Foot, infine, nella fase più matura del suo pensiero, arriva a sostenere una nuova forma di naturalismo che si richiama esplicitamente a Tommaso d'Aquino.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> P.T. GEACH, *Good and Evil*, in «Analysis», vol. 17, n. 2, 1956, pp. 33-42.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> P.T. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, New York 1977.

Per meglio comprendere in che senso le etiche di questi pensatori siano "analitiche" occorre tenere presente la storia dell'influenza di Wittgenstein sulla filosofia morale a lui successiva, influenza che, a dispetto dell'esiguità del contributo diretto del grande filosofo austriaco in campo etico, è stata davvero straordinaria ed estremamente variegata. Come è stato notato,7 più che di una controcultura unitaria, Wittgenstein è da considerare l'ispiratore di un insieme di controculture sovrapposte all'interno della filosofia morale recente. Tali controculture, pur nelle loro significative differenze, hanno in comune un punto fondamentale, ovvero il fatto di reagire alla divisione fatti-valori e al non-cognitivismo. Ma le ragioni di tale reazione, nonché i suoi fondamenti teorici, sono da ravvisare in suggestioni differenti del grande pensatore austriaco. Ed è proprio in tale differenza di scelta tra i vari spunti da cui prendere le mosse per abbordare il problema, oltre che in un differente radicamento in autori classici, che sta una delle radici della loro lontananza teoretica. Tra i concetti wittgensteiniani fondamentali per l'etica successiva, vi è innanzi tutto l'idea di pratica, regolata da norme interne. A partire da tale idea si può sostenere, come ha fatto MacIntyre, rifacendosi al contempo anche al pensiero aristotelico, che all'interno di una pratica gli asserti morali derivino da asserti fattuali. Secondariamente, i celebri passaggi delle Ricerche filosofiche dedicati al tema del seguire una regola (cfr. Ricerche Filosofiche, 143-242) hanno ispirato forme non riduzioniste di realismo morale, capaci di sostenere sia che i termini morali sono suscettibili di essere veri, sia che questi ultimi, per essere motivanti, devono essere connessi a una giusta sensibilità morale. In tal modo, è stato ricreato uno spazio per il valore nel mondo, senza farne però né una proiezione soggettiva né, al contrario, un ente dotato di esistenza indipendente dal ruolo dell'uomo. Per cogliere il valore, in breve, occorre una sensibilità etica condivisa, una percezione condivisa e non del tutto codificabile della salienza morale di una situazione. Tale realismo morale non riduttivista è quello ascrivibile, ad esempio, a J. McDowell, D. Wiggins, S. Lovibond e, certamente, Iris Murdoch. Ancora, fondamentali per gli sviluppi dell'etica successiva sono le riflessioni wittgensteiniane sulla forma di vita tipicamente umana (cfr. Ricerche filosofiche, 19). È da esse che nascono l'umanesimo wittgensteiniano, ma anche, attraverso la mediazione di Michael Thompson, il naturalismo di Philippa Foot e, unitamente all'influsso delle riflessioni di Simone Weil, quella variante peculiare di umanesimo che è tipica di Peter Winch, il quale non mancherà di esercitare un'influenza decisiva su Iris Murdoch.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. E. HARCOURT, *Wittgenstein, Ludwig*, in «The International Encyclopedia of Ethics», 2013.

Seguendo Paterson nell'identificare l'origine dell'etica del tomismo analitico in questo nucleo di pensatori, per le sfide che si sono proposti di affrontare, e per gli strumenti che hanno scelto di utilizzare, sostengo che si possano identificare due capisaldi teorici quali tratti distintivi dell'etica del tomismo analitico: (i) la difesa di una forma di realismo naturalistico in metaetica, in risposta a non-cognitivismo ed emotivismo e (ii) la riconciliazione di legge naturale e centralità delle virtù sul piano normativo, in opposizione a deontologismo ed utilitarismo.

Mi pare, infatti, che proprio questi due cardini rappresentino lo specifico dell'etica del tomismo analitico, e colgano il cuore della preoccupazione principale dei pensatori che a esso hanno dato vita. Al contempo, tali cardini impongono di escludere quei pensatori che, seppur vicini per molti aspetti allo spirito del tomismo analitico, subirebbero una vera e propria forzatura se inclusi nell'insieme dei tomisti analitici.8 Poiché il criterio di inclusione che qui adotto non richiede un'appartenenza "indubitabile" alla filosofia analitica quale requisito, ma una più modesta collocazione entro il dibattito etico che si svolge nel contesto di tale corrente, a patto che si diano le due condizioni prima elencate, mi propongo ora di mostrare come queste ultime si siano realizzate in maniera particolarmente compiuta nella figura di Alasdair MacIntyre. Sosterrò qui infatti che, in questo pensatore, la sintesi tra naturalismo metaetico in chiave anti-emotivista e riconciliazione tra piano della legge e della virtù avvenga in maniera particolarmente felice, sebbene non esente da criticità. In particolare, esaminerò la sua critica alla metaetica analitica e al deontologismo nel passaggio dal "funzionalismo sociale" di After Virtue al "naturalismo tomista" di Animali razionali dipendenti.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Analogamente, Mario Micheletti elenca due filoni principali che farebbero capo all'etica del tomismo analitico: la tradizione che si ispira alla legge morale naturale, avente come caposcuola John Finnis, e l'etica delle virtù, incarnata in primo luogo da Alasdair MacIntyre. Al contempo, egli trova problematico inserire tanto l'uno quanto l'altro autore all'interno della tradizione analitica in senso stretto. Cfr. M. MICHE-LETTI, Tomismo analitico, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 49-52. Timothy Chappell, invece, include senza esitazione, oltre ai tre autori già citati, anche John Haldane, Robert e Marylin McCord Adams, Ralph McInerny e, in una generazione più giovane, se stesso, Robert George, Christopher Martin, David Oderberg, Hayden Ramsay, Henry Richardson, Daniel Westberg. Cfr. T. CHAPPELL, in «New Blackfriars», n. 80, 1999, pp. 172-174. Cfr. anche P. SGRECCIA, Tomismo analitico, etica e bioetica, Vita e Pensiero, Milano 2011. Per una più generale rilettura della rinascita dell'etica delle virtù, si vedano ad es. A. DA RE, La riscoperta delle virtù nell'etica contemporánea: guadagni e limiti, in A. DA RE – G. DE ANNA (a cura di), Virtù, natura e normatività, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 233-261; M. MICHELETTI, La riscoperta delle virtù nell'etica filosofica recente, in «Cultura e educazione», n. 10, 1998, pp. 52-62; A. CAMPODONICO – M. CROCE – M.S. VACCAREZZA, Etica delle virtù. Una introduzione, Carocci, Roma 2017.

# 2. Contro l'emotivismo: dalle pratiche alle virtù

La ricerca, di portata assai vasta, di Alasdair MacIntyre, può essere considerata una indagine che, a partire dalla constatazione delle condizioni pessime in cui versa il discorso morale contemporaneo, cerca di indagare le cause di tale disagio, riproponendo, quale antidoto, il recupero di nozioni fondamentali dell'etica classica, e arrivando in forza di tali presupposti alla formulazione non solo di un'originale proposta etica, ma anche di una rinnovata antropologia filosofica, che di tale etica viene a essere il fondamento, e di rilevanti contributi per quanto riguarda la riflessione politica.<sup>9</sup>

Punto di partenza della riflessione di MacIntyre è quale significato attribuire oggi a termini quali *virtù*, *comunità* e *tradizione*, quando la profezia dell'affermazione della *voluntas* nichilistica nietzschiana sembra ormai avverata. Di È dall'interno di questa preoccupazione che emerge la sua concezione di vita buona, e dunque anche la sua visione antropologica, che ha come punto di arrivo il ritratto dell'uomo come "animale razionale dipendente". Egli, dunque, nella sua fondamentale opera *After Virtue*, raccoglie l'eredità di Anscombe, Geach, Foot e Murdoch, indirizzando la sua critica tanto contro Rawls, quale erede di quel deontologismo presentatosi come unica alternativa all'utilitarismo in etica, quanto contro il prescrittivismo di R.M. Hare e l'emotivismo di A.J. Ayer e Ch. Stevenson:

L'emotivismo è la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificamente tutti i giudizi morali, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore [...]. I giudizi empirici sono veri o falsi; e nel regno dei fatti ci sono criteri razionali mediante i quali possiamo garantire l'accordo riguardo a ciò che è vero e ciò che è falso. Ma i giudizi morali, essendo espressione di atteggiamenti o di sentimenti, non sono né veri né falsi; e l'accordo nel giudizio morale non può essere garantito da nessun metodo razionale, poiché non ve ne sono.<sup>11</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Per alcuni riferimenti fondamentali sull'opera di MacIntyre, si vedano almeno J. HORTON – S. MENDUS (eds.), *After MacIntyre. Critical Perspecitives on the work of Alasdair MacIntyre*, Polity, Cambridge 1994; K. KNIGHT (ed.), *The MacIntyre Reader*, Polity, Cambridge 1998; M. D'AVENIA, *L'aristotelismo politico di Alasdair MacIntyre*, in «Acta Philosophica», n. 9, 2000, pp. 111-120; B. BALLARD, *Understanding MacIntyre*, University Press of America, 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Cfr. C. LEONARDI, Alasdair MacIntyre. Sul crocevia tra etica, filosofia della religione e teologia, Aracne, Roma 2013, p. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> A. MACINTYRE, After Virtue: A Study in Moral Theory; trad. it. Dopo la virtù. Saggio di filosofia morale, Armando Editore, Roma 2007, p. 41.

In realtà, sostiene MacIntyre, con buona pace dell'emotivismo, nell'uso quotidiano del linguaggio morale si formulano giudizi morali ben distanti da quel "principio di incommensurabilità" che l'emotivismo presuppone:

La risposta alla domanda "Perché dovrei fare questo o quell'altro?" (dopo che qualcuno ha detto: "Fai questo o quell'altro") non è "Perché io lo desidero", ma una qualche frase del tipo: "Perché farebbe piacere a un gran numero di persone", o "Perché è tuo dovere". In casi di questo genere [...] si fa appello a un tipo di considerazione che è indipendente dal rapporto tra colui che parla e colui che ascolta. Il suo uso presuppone l'esistenza di criteri impersonali: l'esistenza di modelli di giustizia, di generosità o di dovere indipendenti dalle preferenze o dagli atteggiamenti di chi parla e di chi ascolta. 12

Davanti a un'esperienza simile, MacIntyre avanza la sua celebre "ipotesi inquietante", ovvero che tali giudizi morali, che fanno appello a criteri impersonali, oggettivi, siano in realtà residui linguistici di comportamenti pratici informati al finalismo dell'etica aristotelico-tomista, residui che però hanno perso il loro contesto di intelligibilità. Tale contesto, che per Elizabeth Anscombe in *Modern Moral Philosophy* aveva a che fare con la presenza di un Dio concepito come legislatore, che conferiva senso al concetto stesso di legge, era costituito, per MacIntyre, da tre elementi portanti:

La natura umana spontanea, l'uomo come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos e i precetti morali che gli consentono di passare da uno stato all'altro. Ora, l'effetto congiunto del rifiuto secolare della teologia sia protestante sia cattolica e del rifiuto scientifico e filosofico dell'aristotelismo condusse all'eliminazione di qualsiasi concetto dell'uomo come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos. E poiché lo scopo dell'etica era esclusivamente di mettere l'uomo in condizione di passare dal suo stato presente al suo vero fine, l'eliminazione di qualsiasi concetto di una natura umana essenziale, e con esso l'abbandono di qualsiasi concetto di un telos, lascia dietro di sé uno schema composto dei due elementi restanti, la cui relazione diventa abbastanza confusa. [...] I giudizi morali perdono qualsiasi statuto preciso, e parallelamente gli enunciati che li esprimono perdono qualsiasi significato incontestabile. Tali enunciati diventano disponibili come forme di espressione di un io emotivista che, non essendo più orientato dal contesto cui essi appartenevano originariamente, ha smarrito la sua strada sia linguistica che pratica nel mondo.<sup>13</sup>

Dunque, la situazione attuale vede un dibattito morale in cui i principi morali sono concepiti come frutto di mere scelte soggettive, e gli imperativi morali rivelano semplicemente quali criteri ciascuno sia disposto ad assumere come vincolanti per se stesso; e tuttavia tale dibattito poggia

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 38-39.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., pp. 89, 95.

ancora, in maniera parassitaria, su termini quali "legge", "obbligo", etc., privati però ormai del loro contesto storico e sociale di riferimento.

Quest'esito, che ha come vertice l'"io emotivista", non dipende certo solo da un'opzione metaetica, ma è il frutto dell'intero progetto illuminista in etica normativa, ovvero, del fallimento del kantismo. La virtù infatti, nel significato moderno, qualificata in senso kantiano dall'universalità e dall'impersonalità del dovere, è divenuta un astratto ente di ragione, cosicché non stupisce che al termine di tale processo di astrazione si trovi Nietzsche, col suo tentativo di fondare nuove tavole di valori sulla nuda volontà di potenza. Ma, nonostante la grandezza della pars destruens della proposta nietzschiana, la sua pars construens altro non è che una metafora malriuscita del megalopsychos aristotelico, estrapolato, però, dal suo contesto comunitario originario e pertanto depotenziato di efficacia normativa. Ecco perché l'alternativa posta da MacIntyre è netta: o con Nietzsche e la sua giustificazione volontaristica e individualistica della morale, o con Aristotele, per una ripresa dell'idea di un bene oggettivo, fondato su un telos socialmente riconosciuto, di virtù condivise entro una cornice comunitaria e una ben definita tradizione:

Comprendere l'applicazione di regole come parte dell'esercizio delle virtù significa comprendere il senso del seguire le regole, dal momento che per comprendere l'esercizio delle virtù è necessario considerare il ruolo che esse svolgono nel costituire il tipo di vita nel quale soltanto il *telos* umano si può conseguire. Le regole che sono i precetti negativi della legge naturale non fanno altro che delineare i contorni di quel tipo di vita e in tal modo solo parzialmente definiscono il tipo di bontà cui mirare. Distaccate dal loro ruolo nel definire e costituire un intero modo di vivere, esse diventano nient'altro che una serie di proibizioni arbitrarie. 14

Il mondo moderno, al contrario, è una cultura di teorie, non di storie, e la morale è frutto di un ethos minimalista, disciplinato da regole procedurali anziché da una saggezza pratica vissuta all'interno di una comunità. <sup>15</sup> Costante, dunque, nel variegato percorso intellettuale di MacIntyre, è l'opposizione verso tale etica liberale, incarnata in particolare da forme contemporanee di utilitarismo e deontologismo. In particolare, MacIntyre avversa come accennato la teoria della giustizia di Rawls, in quanto visione meramente formale-procedurale dell'etica e del patto sociale. La teoria deontologica rawlsiana privilegia il primato del giusto sul bene, prescinde completamente dalla ricerca della vita buona, intesa quale *telos* appropriato al soggetto umano e trascura il ruolo esercitato dalla comunità e tradizione

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> A. MACINTYRE, Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition; trad. it. Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale, Massimo, Milano 1993, p. 139.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> C. LEONARDI, *Alasdair MacIntyre*, cit., p. 18.

di appartenenza di ciascuno nella formazione dell'identità personale e nella concezione della virtù pubblica della giustizia.

Contro Rawls, MacIntyre sostiene che la ricerca dei *principia ethica* e l'esercizio delle virtù sono praticabili unicamente nell'ambito di una determinata comunità-tradizione di ricerca morale:

Le tematiche della filosofia morale (i concetti, le massime, gli argomenti e i giudizi assiologici e normativi su cui i filosofi morali indagano) non si trovano se non incarnati nella vita storica di gruppi sociali particolari e possiedono quindi le caratteristiche tipiche dell'esistenza storica: identità e insieme mutamento attraverso il tempo, espressione tanto nella pratica istituzionalizzata quanto nel discorso, interazione e interrelazione con svariate forme di attività. 16

La filosofia morale è dunque, per MacIntyre, stretta in una forbice: da un lato la teoria della giustizia di Rawls, dall'altro invece il prospettivismonichilismo nietzschiano, che fa per lui tutt'uno con l'emotivismo. Il superamento di questa situazione di stagnazione (moral wilderness)<sup>17</sup> richiede per MacIntyre il recupero del modello teleologico classico, ovvero un modello che sappia radicare l'obbligo (e ancor più la virtù) in una concezione della vita buona (human flourishing) da condurre per un essere della specie umana. È importante notare che ciò non significa, per lo meno in questa fase del pensiero di MacIntyre, un ritorno a quelle che Elizabeth Anscombe e Philippa Foot chiamavano necessità aristoteliche, ovvero a una concezione che fa dipendere le virtù dal loro promuovere un bene tipico della specie umana. Dunque, ciò che MacIntyre propone, in questa fase, non è il ritorno a un naturalismo "biologistico", ovvero a una teleologia naturale, bensì a una teleologia sociale, che radica la nozione di virtù in quella di pratica, piuttosto che nell'idea di natura, dove per pratica si intende una attività riconosciuta e apprezzata da una determinata comunità.

In *Dopo la virtù*, dunque, MacIntyre recupera il tema delle virtù aristoteliche e la dinamica del loro apprendimento-esercizio all'interno di quella che egli chiama una "tradizione di ricerca morale". Qui MacIntyre propone una nuova, sofisticata definizione di "virtù", che consta di tre stadi.

Nel primo stadio, le virtù sono qualità necessarie a conseguire i fini interni a una pratica. Ma che cos'è una pratica? Con il termine "pratica", MacIntyre indica

Qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale i beni insiti in tale forma di attività vengono

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., 317.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> A. MACINTYRE, *Notes from the Moral Wilderness I*, in «The New Reasoner», n. 7, 1959, pp. 90-100, e ID., *Notes from the Moral Wilderness II*, in «The New Reasoner», n. 8, 1959, pp. 89-98.

realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono [...]. Sono pratiche le ricerche della fisica, della chimica e della biologia, il lavoro dello storico, la pittura e la musica. Nel mondo antico e in quello medievale è generalmente ritenuta una pratica la creazione e il mantenimento di comunità umane (casati, città, nazioni). Il campo delle pratiche è dunque vasto: arti, scienze, giochi, la politica in senso aristotelico, la costruzione e la conservazione della vita domestica, cadono tutti sotto questo concetto. 18

Dunque, le pratiche sono attività cooperative e storicamente situate, i cui fini interni corrispondono a desideri e bisogni umani, raggiungibili mediante l'esercizio e il perfezionamento delle eccellenze tipiche della pratica stessa. La consapevolezza dei beni in gioco è condivisa dai partecipanti alla pratica, così come lo sono le qualità di cui bisogna disporre, le norme da seguire, le autorità cui far riferimento, ecc. Nel secondo stadio, la vita buona trascende e ordina le singole pratiche. L'eccellenza dimostrata in singole pratiche non è sufficiente a determinare l'unità e integrità della persona, perché ciò avviene solo nella continua ricerca di quel bene o telos, la vita buona, che trascende le singole pratiche e permette di ordinare i fini interni ad esse. Pertanto, l'elenco delle virtù, attraverso cui si persegue la fioritura umana (human flourishing) deve comprendere le virtù necessarie a conservare i tipi di comunità domestiche e politiche in cui gli uomini possono dedicarsi insieme alla ricerca del bene; tali istituzioni e comunità, infatti, sono il terreno su cui è possibile la ricerca della vita buona, che si esprime poi in una narrazione coerente di quale sia il tipo di esistenza che è bene condurre in quanto esseri umani. Dunque, la vita buona appare come il resoconto oggettivo migliore dell'organizzazione della migliore vita possibile da condurre in quanto membri della specie umana in precise condizioni storiche e sociali; la ricerca della vita buona, insieme alle virtù e alle prescrizioni che la sostengono, si esprime infatti in una narrazione coerente e adeguata alla propria esperienza e al confronto con quella altrui.

Il terzo stadio, infine, è caratterizzato da *crisi epistemologiche e tradizioni rivali*. Poiché narrazioni diverse si incarnano in tradizioni diverse, possono trovarsi a dover affrontare "crisi epistemologiche" dovute al confronto con tradizioni rivali. <sup>19</sup> Ecco che, dove narrazioni diverse, incarnate in diverse tradizioni, si intersechino problematicamente, si deve passare al livello della fondazione epistemologica, che avviene all'interno di opportune comunità di discussione, livello in cui ogni comunità deve comprendere di essere una, ma non l'unica, comunità di ricerca morale. Dunque, una delle caratteristiche più attrattive del pensiero di MacIntyre è la sua convinzione che si possa accettare la storicità dell'esperienza umana,

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 232.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Cfr. A. MACINTYRE, Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science, in «The Monist» 60, 4 (1977): 453-472.

vivere all'interno dei limiti rappresentati dalla particolarità del proprio contesto e dalla parzialità della propria prospettiva, e allo stesso tempo preservare – attraverso il riconoscimento della razionalità delle diverse tradizioni – l'obiettività della ragione umana che persegue la ricerca dei principi etici, coniugando storicismo e non-fondazionalismo, senza perciò scadere nel relativismo.<sup>20</sup>

In questo senso, MacIntyre è consapevole della svolta storicistico-ermeneutica, ovvero accetta che la razionalità pratica sia legata a una tradizione di ricerca morale e alle sue vicissitudini storiche. A causa di ciò, è stato definito un "tomista altamente eterodosso" (da Robert George) o anche un "tomista che è tale solo in virtù delle virgolette", poiché non ammetterebbe che un nucleo ristretto di principi morali sia accessibile a ogni essere razionale, indipendentemente dalla propria situazione storica:

I tomisti ritengono che alcuni principi morali siano evidenti ad ognuno, indipendentemente dal proprio retaggio culturale o intellettuale. Questi principi trovano diversi modi di espressione in differenti culture o tradizioni, ma, ciononostante, consentono di formulare solidi giudizi morali da parte di qualunque essere razionale. Essi non sono dedotti, inferiti o derivati da altri principi teoretici o pratici, ma sono piuttosto *per se nota* (auto-evidenti). Tra questi principi sono situati quei principi basilari che l'Aquinate chiama "i principi primi della ragione pratica". I tomisti, è vero, non sono concordi tra loro riguardo al contenuto di questi principi [...] ma solo un tomismo altamente eterodosso può negare che vi siano almeno alcuni principi primi evidenti in sé.<sup>21</sup>

Come vedremo seppur brevemente al par. 4, tale giudizio appare a dir poco ingeneroso, considerando quanto peso abbia, nel percorso intellettuale di MacIntyre, la riabilitazione progressiva dell'idea di natura intesa attraverso la lente della concezione tommasiana di legge naturale. Proprio alla luce di tale riabilitazione, Jean Porter difende la legittimità dell'operazione di MacIntyre, ritenendo la sua una versione aggiornata ma autentica di tomismo.<sup>22</sup> L'innovatività della proposta di MacIntyre sta nel suo sostenere, da un lato, che la razionalità pratica sia costituita e guidata da una tradizione di appartenenza e che, dall'altro, sia non solo possibile, ma doveroso, perseguire per questa via verità e principi universali.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> A. MACINTYRE, *Moral Pluralism Without Moral Relativism*, in «The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy», n. 1, 1999, pp. 1-8.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> R. GEORGE, *Moral Particluarism, Thomism and Traditions*, «Review of Metaphysics», n. 42, 1989, pp. 593-605; cit. a p. 599.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> J. PORTER, Openness and Constraint: Moral Reflection as Tradition-Guided Enquiry in Alasdair MacIntyre, in «The Journal of Religion», n. 73, 1993, pp. 514-536.

# 3. Animali razionali dipendenti: la natura come fondamento della virtù

Come abbiamo visto, il progetto di *Dopo la virtù* si fondava non su una "metafisica biologistica", apparentemente non più sostenibile, ma su una sorta di una "teleologia sociale" di carattere comunitario.<sup>23</sup> Ma, successivamente, MacIntyre comprende di dover rispondere alla domanda che è sottesa alla sua opera principale e che non ha ancora trovato risposta adeguata; ovvero: perché le virtù e quali virtù? In *Animali razionali dipendenti*, MacIntyre prova a rispondere a queste domande usando un metodo argomentativo al tempo stesso fenomenologico e dialettico, arrivando a una rivalutazione della corporeità e così recuperando le istanze di radicamento del discorso in una struttura psico-corporea. Punto di partenza è il dato di fatto della vulnerabilità umana, condizione legata al suo essere innanzi tutto un animale, ovvero un corpo animato che realizza operazioni diverse informate di razionalità, e non uno spirito originariamente ed essenzialmente calato in una materia estranea, fonte di ogni limite che andrebbe, dunque, superato.

L'odierno discorso filosofico, infatti, imposta i problemi antropologici privilegiando eccessivamente i paradigmi di analisi linguistica, ovvero facendo del possesso delle abilità linguistiche tipiche dell'uomo il paradigma distintivo tra umano e non umano; così facendo, ripropone in forma modificata un ideale spiritualistico, quello cioè di un uomo che può attuare un destino culturale solo emancipandosi dalla propria appartenenza al genere animale, con l'annessa quota di creaturalità, che significa anche vulnerabilità, sofferenza e dipendenza.<sup>24</sup> Al contrario, per MacIntyre l'uomo non può prescindere dalla vulnerabilità e dal limite, per comprendere se stesso e per realizzare la vita buona. Il limite risulta necessario per vivere bene e giustifica il rispetto dell'esistenza propria e altrui, anche in situazioni di estremo disagio, che renderebbero ipotizzabile la soppressione di una vita sulla base del calcolo costi-benefici.

Per meglio comprendere l'uomo, MacIntyre parte dall'analisi del comportamento delle cosiddette "specie animali intelligenti", così da mostrare interessanti elementi di continuità. Tanto gli animali intelligenti quanto i bambini della specie umana fanno affidamento a una comprensione prelinguistica che permette loro di effettuare discriminazioni e correggere

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> L'espressione è di K. KNIGHT, Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre, Polity, Cambridge 2007, p. 224.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> A. MACINTYRE, Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues; trad. it. Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù, Vita e Pensiero, Milano 2001. Cfr., sul tema della dipendenza, R. FREGA, Antropologia della dipendenza: la ragione comunitaria di Alasdair MacIntyre, in «Discipline filosofiche», vol. 13, n. 1, 2003, pp. 363-381.

credenze false sulla base dell'esperienza, tanto che è proprio su tale esperienza vissuta, costruita pre-linguisticamente, che si appoggia la successiva capacità umana di applicare correttamente i termini "vero" e "falso", e lo stesso sviluppo della capacità linguistica. Questa comprensione, in larga parte empatica, non viene quindi mai definitivamente abbandonata, bensì, nell'uomo, esplicitata e portata a coerenza. Non solo, ma è anche da adulti utilizzatori del linguaggio che gli esseri umani continuano di frequente a relazionarsi al mondo in maniera non linguistica, animale. Senza un adeguato resoconto di tale dimensione prelinguistica non si può dare una spiegazione adeguata della stessa capacità umana di ragionamento pratico.

Dunque, gli esseri umani sono innanzi tutto animali, che si relazionano al mondo esterno in maniera prelinguistica e perseguendo scopi naturalmente dati. Tale animalità implica anche il carattere essenzialmente vulnerabile della loro condizione: contrariamente a quanto affermato dalla quasi totalità della tradizione filosofica occidentale, Aristotele compreso (paradigmaticamente, per MacIntyre, nella dottrina del megalopsychos), caratteristica fondamentale dell'umanità è la vulnerabilità, e la conseguente dipendenza che essa comporta.<sup>25</sup> La magnanimità aristotelica è in qualche modo la caricatura della virtù concepita come essenzialmente maschile: il magnanimo, che per Aristotele incarna il virtuoso al sommo grado, è colui che vive la dipendenza da altri come un limite da superare, e gioisce invece della loro dipendenza da sé. Ecco perché occorre che, su questo punto, Aristotele sia corretto da Tommaso d'Aquino, che contrariamente allo Stagirita sottolinea la dimensione della dipendenza (dagli altri e da Dio), dunque riconoscendo il dato dell'interdipendenza, e facendo così spazio a virtù quali misericordia, umiltà e carità.<sup>26</sup>

Ma se la vulnerabilità è una componente essenziale dell'essere umano, essa esige, perché l'uomo si realizzi per quello che è, l'acquisizione di una duplice serie di virtù. Anzitutto, le virtù dell'indipendenza razionale, ovvero quelle che gli consentono di orientare la propria vita al di sopra delle proprie pulsioni immediate, secondo un uso corretto della propria razionalità pratica e teorica e della sua immaginazione rivolta al futuro; dunque, superare i fini animali prelinguisticamente dati, incorporandoli in una comprensione complessiva e razionale; parallelamente, le virtù della dipendenza riconosciuta, mediante le quali si impara ad accettare di essere soggetti agli altri e alla realtà nel suo complesso. In questo senso, è necessario

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Per un approfondimento sul nesso tra vulnerabilità e dipendenza, si veda D. SIMONCELLI, Futuro della vulnerabilità e vulnerabilità del futuro. Sulla vulnerabilità della razionalità pratica secondo Alasdair MacIntyre, in L. ALICI – F. MIANO (a cura di), L'etica nel futuro, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 217-225.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Cfr. J. O'CALLAGHAN, Creation, Human Dignity, and the Virtues of Acknowledged Dependence, in «Nova et Vetera» vol. 1, n. 1, 2003, pp. 109–140.

superare la dottrina aristotelica del *megalopsychos* per recuperare un'antropologia tomistica, più attenta al dato della dipendenza.

Come nota D'Avenia, «sulla base del possesso e della necessità, almeno possibile, per ogni uomo di entrambi i tipi di virtù, e del radicamento di entrambe in una inevitabile dipendenza corporea, i corretti rapporti tra gli uomini si configurano come reti di dare e ricevere, che, informate dalle virtù, conducono alla realizzazione del proprio vivere bene che coincide con il vivere bene comune».<sup>27</sup>

Ma cosa si intende per virtù della dipendenza riconosciuta, che sono le virtù tipiche delle relazioni di dare e ricevere appena esaminate? Esse constano di due livelli: le virtù del dare e le virtù del ricevere.

Nel caratterizzare le virtù del dare, MacIntyre parte dal presupposto che si debba superare la prospettiva liberale, che separa giustizia e generosità: per il liberale il generoso dà più di quanto richieda la giustizia. Per San Tommaso, invece, la generosità (o liberalità) è una parte della giustizia. Cosa significa entrare in questa seconda prospettiva? Che le virtù del dare consistono nel compiere azioni contemporaneamente giuste, generose, benefiche e compiute per misericordia.

La virtù fondamentale del dare è per MacIntyre quella della giusta generosità, che implica agire a partire da una considerazione dell'altro attenta e piena di affetto, ovvero a partire da una considerazione affezionata, considerando l'altro come prossimo, cioè come fratello o amico. Sebbene abbia a che fare con un sentimento, la giusta generosità non è un'emozione, ma una virtù: come tale, può e deve essere coltivata, ed è necessaria alla vita comune. Le relazioni da essa informate sono infatti tanto quelle che coinvolgono i nostri affetti, quanto quelle che coinvolgono l'ospitalità nei confronti di stranieri che transitino nella nostra comunità. Infine, mediante la virtù della misericordia, comprendono coloro il cui bisogno urgente proviene dall'esterno della comunità (la gravità del bisogno, in Tommaso, è un dovere che supera quello della prossimità).

Ciò significa che se dono a un altro in stato di necessità, non sto esercitando solo la generosità, ma anche la giustizia, perché quell'azione è il minimo dovuto a un altro. La giusta generosità e la misericordia, poi, hanno bisogno di precondizioni: che non calcoli in anticipo cosa dare; che io lavori, in modo da avere qualcosa da dare; che oltre a consumare io risparmi; che io non dia a coloro che non hanno bisogno. Dunque, la giusta generosità e la misericordia richiedono parsimonia, industriosità, discernimento.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> M. D'AVENIA, *Presentazione*, in A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti*, cit., p. XIV.

Ci sono però anche virtù proprie del ricevere, come saper dimostrare gratitudine, senza sentirlo come un peso; essere cortesi con chi dona senza grazia, pazienti verso chi dona in modo inadeguato. Chi manca di queste virtù è ben rappresentato dal *megalopsychos* aristotelico, che dimentica volentieri di ricevere mentre ricorda ciò che ha dato, nell'illusione dell'autosufficienza.

Dunque, *Animali razionali dipendenti*, con la sua sottolineatura della dipendenza, implica due importanti conseguenze: (i) una legittimazione della razionalità dell'autorità e (ii) un ridimensionamento di un certo concetto di autonomia, in quanto l'indipendenza non è per l'uomo la condizione di partenza ma semmai quella di arrivo. In questo senso, alla razionalità situata della tradizione si aggiunge, nel pensiero di MacIntyre, la razionalità dipendente della costituzione biologica.

# 4. La natura come legge

Il quadro appena offerto sarebbe incompleto se non si tenesse presente che, nell'elaborazione teorica ventennale che intercorre tra *After Virtue* e *Dependent Rational Animals*, MacIntyre approfondisce in maniera ancor più esplicita alcuni temi autorevolmente trattati dalla prospettiva tomista: ne è un esempio la sua proposta di una teoria della legge naturale.<sup>28</sup> Sebbene questo passaggio sia compiuto nei decenni antecedenti a *Dependent Rational Animals*, voglio affrontarlo qui a ritroso proprio perché, rievocandolo, si riesce a cogliere ancor meglio come una lettura "biologistica" dell'opera successiva si riveli inadeguata, e così vederne la distanza da proposte coeve, come quella naturalistica di Philippa Foot nel suo *Natural Goodness* del 2001.<sup>29</sup>

Come è stato da più parti notato, il recupero della teoria tommasiana della legge naturale assume, in MacIntyre, i caratteri di una sostanziale fedeltà all'Aquinate pur nella notevole originalità.<sup>30</sup> Già nelle opere *Whose* 

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cfr. ad es. A. MACINTYRE, *Intractable Moral Disagreements*, in L. CUNNINGHAM (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair Macintyre and Critics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009, pp. 1-52.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Che tale opera sia da considerare viziata da un biologismo che la rende implausibile è stato sostenuto da più parti, sebbene non sempre con argomenti rispettosi del senso più profondo dell'operazione di Foot. Si vedano, ad es., P. DONATELLI, *Non basta l'umanità*. *Philippa Foot sulla bontà naturale*, in «Iride», n. 38, 2003, p. 182. Per una replica, si consideri invece, a titolo di esempio, M. THOMPSON, *Three Degrees of Natural Goodness*, in «Iride» n. 38, 2003, pp. 191-197.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cfr. C.S. LUTZ, Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy, Lexington Books, Oxford 2004, in particolare pp. 141-155. Si veda anche D. SIMONCELLI, Natura, ragione e relazione. Una proposta sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 19.

Justice? Which Rationality? in Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition, pubblicate a cavallo degli anni Ottanta e Novanta, MacIntyre offre una rilettura della legge naturale in chiave intersoggettiva, facendone la cornice ermeneutica sul cui sfondo riarticolare la discussione sulla ricerca dei beni – e del bene – umani, nonché sulla possibilità di sviluppo delle virtù e di un adeguato giudizio pratico anche da parte di chi non sia cresciuto in un contesto virtuoso:

Se vogliamo raggiungere una comprensione del bene riguardo a noi stessi in quanto enti, in quanto animali e in quanto razionali, dobbiamo coinvolgerci con gli altri membri della comunità in cui il nostro apprendimento deve continuare, a mo' di allievi ben disposti. E così, rispettando nella maniera più elementare il bene dell'altro con il quale dobbiamo apprendere, noi giungiamo alla piena consapevolezza del nostro bene. Ciò che di primo acchito afferriamo, nel comprendere il potenziale di obbligazione dei precetti della legge naturale, sono le condizioni per far parte di una comunità in cui possiamo scoprire quali siano le ulteriori specificazioni del nostro bene.<sup>31</sup>

La legge naturale, quindi, regola quelle relazioni di apprendimento che, lo abbiamo visto, sono imprescindibile luogo di maturazione dell'agire razionale; non solo, ma regola anche le relazioni delle tradizioni di ricerca filosofico-morali tanto con se stesse, quanto con le tradizioni rivali, e infine le relazioni di un soggetto con se stesso, qualora voglia imparare dalla propria esperienza e maturare moralmente.<sup>32</sup> Come nota Maletta,

I precetti della legge naturale sono conosciuti praticamente e sono presupposti in ogni circostanza in cui c'è un comune apprendimento e una comune ricerca da parte di individui razionali circa i loro beni individuali e comuni e inoltre in ogni relazione in cui gli individui riescono a condursi con integrità razionale.<sup>33</sup>

Quella natura razionale e dipendente – cioè vulnerabile e intrinsecamente intersoggettiva, la cui piena attuazione necessita di relazioni feconde per svilupparsi – che verrà tematizzata compiutamente solo nell'opera del 1999, trova il suo fondamento e il suo orizzonte d'intellegibilità in questo nucleo di principi e precetti che la smarcano dal piano puramente biologico e ne costituiscono il fondamento razionale, fondandone al contempo il carattere intersoggettivo.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> A. MACINTYRE, Enciclopedia, genealogia, tradizione, cit., pp. 136-137.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> A. MACINTYRE, *How can we Learn what Veritatis Splendor has to Teach?*, in «The Thomist» vol. 58, n. 2, 1994, pp. 171-195.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> S. MALETTA, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 80.

#### Conclusione

Il percorso qui brevemente tratteggiato mostra l'itinerario di Alasdair MacIntyre dal fondare le virtù nelle pratiche a riscoprire un concetto "aggiornato" di natura umana vulnerabile e dipendente come fonte della normatività, sullo sfondo di una teoria della legge naturale; in questo senso, il fattore della dipendenza significa relazionalità, e una relazionalità che va oltre la gregarietà puramente animale, risignificandola: essa è infatti fenomeno umano in cui parte significativa ha il fenomeno linguistico simbolico, che comunica ciò che è bene e ciò che è male.

Questa ricostruzione dovrebbe aver condotto a comprendere perché, in un certo senso, il grande filosofo scozzese possa essere considerato paradigmatico del tomismo analitico in etica. Non solo, infatti, ha dato impulso originale ed energico alla ripresa del paradigma delle virtù, ma nel suo riprendere con convinzione – e spirito autocritico – un'idea di natura, connotandola come esplicitamente debitrice a un'antropologia tomista, MacIntyre pare voler portare a sintesi i due filoni nei quali la ripresa del tomismo si articola nell'etica contemporanea. La peculiare sintesi di etica delle virtù e di ripresa di una forma seppur assolutamente peculiare di normatività naturale rappresenta infatti, insieme alla quasi coeva proposta di Philippa Foot in Natural Goodness, un tentativo di quella conciliazione degli aspetti centrali della tradizione tomista di cui si diceva all'inizio. E tuttavia, a differenza di Foot, il riferimento all'impianto etico tommasiano appare più solido, proprio perché non tralascia di esplicitare il carattere specificamente umano-razionale della legge naturale, consentendo un recupero del concetto di natura che, pur appoggiandosi alla biologia, non rischi lo scivolamento in derive biologistiche. Certamente siamo, in entrambi i casi, davanti a una forma di tomismo sui generis, ovvero al tentativo di recuperare alcuni elementi portanti dell'impianto teorico dell'Aquinate e ripensarli alla luce delle acquisizioni e delle sfide del pensiero contemporaneo. Ma, nel caso di MacIntyre, sembra particolarmente legittimo sostenere che la categoria di "tomismo analitico" sia non solo adeguata, ma illuminante, dato che permette di individuare con maggiore chiarezza gli elementi centrali di una proposta filosofica ricca e articolata, rivelandone lo spirito profondo. Anche per questo, il lavoro di diffusione e discussione promosso da Mario Micheletti si rivela prezioso per il progredire della comprensione dell'etica contemporanea nel nostro Paese.

ISSN: 2532-1676

## MICHEL CROCE

# L'UMILTÀ COME VIRTÙ E I PROBLEMI DA RISOLVERE

### Sommario

Il dibattito intorno alla nozione di umiltà come virtù è quanto mai acceso. Questo articolo si propone di evidenziare i progressi della recente discussione filosofica sull'umiltà a partire dalle considerazioni offerte nei lavori sul tema di Mario Micheletti. In particolare, l'articolo discute due concezioni dell'umiltà come virtù: la concezione doxastica, che intende l'umiltà come sottostima dei propri meriti o come consapevolezza di sé e dei propri limiti, e la concezione non-doxastica, secondo cui l'umiltà è l'atteggiamento di noncuranza che il virtuoso ha nei confronti delle proprie qualità e dei propri successi. Dopo aver analizzato tre problemi a cui qualsiasi concezione dell'umiltà deve rispondere e aver discusso la tesi secondo cui la concezione non-doxastica, a differenza della visione rivale, sarebbe in grado di risolvere i problemi in questione, offro alcune ragioni per preferire un terzo approccio, che attinge da entrambe le concezioni i requisiti necessari per definire l'umiltà come virtù.

Parole chiave: umiltà, virtù, ignoranza, paradosso dell'auto-attribuzione, Mario Micheletti.

### Abstract

The notion of humility as a virtue is the locus of a vibrant debate. This paper purports to shed light on the most recent advances in the philosophical discussion about the notion of humility in light of Mario Micheletti's contributions to the topic. More specifically, the paper takes issue with two accounts of humility as a virtue: the doxastic account, according to which humility amounts to a low assessment of one's own merits or to the awareness of one's own limits; and the non-doxastic account, according to which humility boils down to inattentiveness towards one's own skills and successes. After analyzing three problems which every account

202 Michel Croce

of humility has to address and discussing the view according to which the non-doxastic account, unlike the rival account, can solve those problems, I shall outline a third account, namely one that draws necessary conditions to define humility as a virtue from both standard views.

Keywords: humility, virtue, ignorance, self-attribution paradox, Mario Micheletti.

# Introduzione

Nell'indagine filosofica sui tratti del carattere umano, sulle virtù e i vizi che ci contraddistinguono sul piano dell'azione pratica e intellettuale, l'umiltà è senza dubbio uno dei più complessi e controversi. Innanzitutto, non vi è accordo sulla qualità del tratto in questione: per alcuni è una virtù del carattere, per altri è qualcosa di cui potremmo fare a meno, se non addirittura un vizio. Ma anche tra quei filosofi, probabilmente la maggioranza, che ritengono l'umiltà una virtù, le questioni aperte sono innumerevoli. Per citarne solo alcune, ci si chiede se l'umiltà sia una virtù morale, intellettuale, o se vi siano due diverse virtù afferenti alle rispettive aree dell'attività umana. Se l'umiltà richieda il formare un'opinione a proposito di qualcosa che ci riguarda, come i meriti e le debolezze, o prescinda da ciò che uno pensa di sé stesso. Se umiltà e modestia siano meri sinonimi, termini diversi per identificare il medesimo tratto. Ci si chiede inoltre quali vizi si oppongano al possesso dell'umiltà – e, tra i principali candidati, si considerano l'altezzosità, l'ambizione, l'arroganza, l'auto-compiacimento, la boria, l'egocentrismo, l'impertinenza, la mania di grandezza, la pretenziosità, il senso di superiorità, lo snobismo e la vanità.1

Nel recente passato, gli sforzi profusi per dirimere queste e altre questioni aperte relative all'umiltà sono aumentati considerevolmente alla luce della proposta di Julia Driver,<sup>2</sup> in certa misura innovativa, di considerare l'umiltà come una virtù dell'ignoranza, ovvero una qualità che può possedere soltanto chi non è consapevole di averla. L'originalità della teoria di Driver ha in un certo senso dato un nuovo abbrivio alla discussione sull'umiltà e suscitato innumerevoli critiche. Un esito importante del recente dibattito è la formazione – o, per meglio dire, il consolidamento –

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cfr. R. ROBERTS – W. JAY WOOD, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 236.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> J. DRIVER, *Virtues of Ignorance*, in «The Journal of Philosophy», 66, n. 7, 1989, pp. 373-384.

di due principali concezioni dell'umiltà come virtù che si propongono di offrire soluzioni convincenti ai vari problemi appena menzionati.

Una concezione è quella secondo la quale l'umiltà richiede una certa posizione doxastica nei confronti della propria attività e/o delle proprie qualità positive o negative: in sostanza, essere umili richiede la consapevolezza o l'assenza di consapevolezza in merito a qualcosa che riguarda il nostro profilo morale o intellettuale. L'altra concezione dell'umiltà sostiene che la posizione doxastica che una persona mantiene di fronte alle proprie attività e qualità non determini il possesso della virtù. Non importa, cioè, se una persona è consapevole dei propri limiti o se ignora i successi che ha raggiunto. Ciò che permette di considerare una persona come umile è piuttosto come ella si pone di fronte a questi aspetti della sua esistenza: è umile, a seconda delle varie versioni della concezione nondoxastica, chi non dà attenzione ai propri successi, chi è indifferente rispetto ai propri meriti, oppure chi si preoccupa degli effetti negativi che parlare di sé e dei propri risultati avrebbe sugli interlocutori.

L'intento principale di questo contributo è evidenziare i passi in avanti che sono stati compiuti nella recente discussione filosofica—in particolare, di quella di matrice analitica—sull'umiltà, con particolare attenzione alle ragioni offerte, da entrambe le concezioni, per rigettare la visione di Driver secondo cui l'umiltà dovrebbe essere considerata una virtù dell'ignoranza. Nelle prossime due sezioni, introduco e analizzo alcune versioni delle due concezioni principali dell'umiltà come virtù. Nella sezione 4, considero alcuni argomenti a favore della tesi secondo cui la concezione non—doxastica potrebbe rispondere ai problemi aperti circa l'umiltà in maniera più convincente della concezione doxastica. Infine, nella sezione 5, offro una prospettiva alternativa, che tenta di fare tesoro dei principali punti di forza di entrambe le concezioni per rispondere ai problemi in questione.

Nel fare ciò, intendo rendere omaggio alle ricerche sull'umiltà condotte da Mario Micheletti che, con la lungimiranza di chi ha introdotto importanti elementi di novità nel panorama filosofico italiano e con l'acume di chi ha saputo far dialogare la recente tradizione analitica con i pilastri della storia della filosofia, aveva da tempo individuato la strada che si stava aprendo in reazione al lavoro di Driver.

Prima di addentrarmi nell'analisi delle due concezioni principali dell'umiltà come virtù, è opportuno fare due sottolineature di carattere metodologico. La prima riguarda l'annosa questione relativa alla distinzione concettuale tra *umiltà* e *modestia*. Sebbene vi siano varie posizioni in merito, la tendenza più comune è di trattare i due termini come sinonimi e a quella mi atterrò nel prosieguo di questo lavoro. La seconda sottolineatura riguarda la distinzione tra umiltà come virtù morale e umiltà come virtù intellettuale. Anche da questo punto di vista, il dibattito sembra

204 Michel Croce

procedere in maniera quantomeno particolare: la gran parte degli studi sull'umiltà si concentra su una sola virtù, quella morale o quella intellettuale, senza prendere una posizione netta in merito alla distinzione tra le due virtù. L'ipotesi a cui mi attengo in questo lavoro, che soltanto alcuni menzionano esplicitamente,<sup>3</sup> è quella secondo cui molte considerazioni e molti argomenti offerti in relazione al campo morale (o intellettuale) potrebbero essere estesi e applicati al campo intellettuale (o morale) senza richiedere grosse modificazioni sul piano concettuale.

# 1. Le concezioni doxastiche

Nella storia del pensiero occidentale, l'idea dell'umiltà come virtù si è consolidata all'interno delle concezioni doxastiche e, in particolare, alla luce della tradizione cristiana medioevale, che nobilitava i tratti di chi riconosceva la propria piccolezza di fronte alla grandezza della divinità e ne accettava la condizione di dipendenza radicale. Prima d'allora, come nota giustamente Micheletti,<sup>4</sup> nel pensiero di un riferimento classico della teoria delle virtù quale Aristotele, non era neppure chiaro se l'umiltà potesse essere considerata un tratto positivo del carattere, utile per diventare persone moralmente migliori. La questione relativa all'interpretazione della visione dello Stagirita è alquanto spinosa, non fosse altro perché Aristotele non parla mai esplicitamente di umiltà. In generale, sembra chiaro che la concezione doxastica dell'umiltà come sottostima dei propri meriti o dei propri talenti-il farsi piccoli di fronte a qualcuno di molto più grande quale Dio-non ha nulla di virtuoso secondo lo Stagirita. Più precisamente, dal punto di vista degli onori, l'umiltà per Aristotele sarebbe il vizio di chi non riconosce la stima che merita: il virtuoso sarebbe invece chi si considera meritevole di grandi cose di cui è in effetti degno, il cosiddetto megalopsychos (EN IV, 1123, b2).5

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cf. A. TANESINI, *Intellectual Humility as Attitude*, «Philosophy and Phenomenological Research», 96, n. 2, pp. 399-420, 2018, p. 399.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> M. MICHELETTI, L'umiltà e la compassione della prospettiva dell''Etica delle virtù', «Divus Thomas», 118, n. 3, 2015, pp. 11-45.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Per approfondimenti in merito alla concezione dell'umiltà in Aristotele, cf. M. MICHELETTI, Le virtù dell'umiltà e l'eudemonismo, «Recherches Philosophiques», 4, 2017, pp. 25-34; M. MICHELETTI, La virtù dell'umiltà e l'autorealizzazione personale, in AA. VV., Persona e educazione, a cura di S. ANGORI – S. BERTOLINO – R. CUCCURULLO – A.G. DEVOTI – G. SERAFINI, Armando, Roma 2010, pp. 233-240. Cf. anche M. CROCE, La riscoperta dell'umiltà come virtù relazionale: La risposta della tradizione ai problemi contemporanei, in «Emozioni e Virtù: Percorsi e prospettive di un tema classico», a cura di S. LANGELLA – M.S. VACCAREZZA, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, pp. 159-170, pp. 162-163.

È con la tradizione cristiana e, in particolare, con le riflessioni di Tommaso d'Aquino che la concezione doxastica dell'umiltà come sottostima dei propri meriti e talenti viene in qualche modo ricondotta nell'alveo dei tratti virtuosi. La mossa operata dall'Aquinate nella rivisitazione della relazione tra magnanimità e umiltà è duplice. Da un lato, l'umiltà ci consente di frenare l'impulso della volontà di tendere a cose grandi anche contro l'ordine della ragione. In quest'ottica, come sottolinea anche Micheletti,6 il magnanimo può essere umile, in quanto portato a compiere grandi cose soltanto secondo l'ordine della ragione. 7 Dall'altro lato, l'umiltà mantiene la componente della sottostima di sé che Aristotele condannava, ma viene riletta da Tommaso in chiave cristiana come consapevolezza della dipendenza ontologica dall'atto d'essere (e, sul piano teologico, da Dio). Dal momento che questa dipendenza ci impedisce di determinare con certezza quanto di ciò che siamo è merito nostro e quanto, invece, riceviamo in dono da altri, un atteggiamento umile ci impedisce di dare peso e voce ai pensieri relativi a pregi per i quali non possiamo essere sicuri di meritare alcun credito.8

L'elemento della sottostima dei propri meriti e delle proprie qualità rappresenta indubbiamente uno degli elementi più controversi nell'intera discussione sull'umiltà nella teoria delle virtù. Sia Descartes sia Hume, per citarne soltanto due, sono piuttosto scettici nei confronti della concezione dell'umiltà come sottostima. Secondo Descartes, l'umiltà è virtuosa nella misura in cui ci permette di mettere a fuoco gli errori che abbiamo commesso e le debolezze del nostro carattere, ma diventa un vizio se tale riflessione ci conduce a riporre poca stima nei nostri mezzi. Hume ha una posizione più radicale, che non lascia spazio all'elemento virtuoso: l'umiltà—con altri tratti quali contrizione, abnegazione, solitudine e silenzio—fa parte delle cosiddette *monkish virtues*, un insieme di tratti viziosi che abbiamo erroneamente considerato qualità ma che, in realtà, mortificano la nostra umanità togliendoci stima in noi stessi e piacere di vivere.

Nella discussione contemporanea, le concezioni doxastiche dell'umiltà hanno preso direzioni molto diverse, generalmente dettate dalla posizione in merito all'idea, tipicamente aristotelica, che la virtù richiede la

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cf. M. MICHELETTI, L'umiltà e la compassione della prospettiva dell'Etica delle virtù', cit., pp. 19-20.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> In particolare, nota Micheletti, ID., pp. 25-27, l'idea dell'umiltà come virtù compatibile con la magnanimità è garantita dal fatto che le due virtù operano in maniera differente.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. M. CROCE, cit., pp. 162-163.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003; D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, Roma-Bari, Laterza, 2009. Per una panoramica più ampia, cfr. M. MICHELETTI, *L'umiltà e la compassione della prospettiva dell'Etica delle virtù'*, cit.

206 Michel Croce

conoscenza o, quantomeno, la consapevolezza di ciò che si sta facendo. La più radicale concezione doxastica di umiltà come sottostima di sé è stata proposta da Driver, in aperto contrasto con l'assunto aristotelico. L'umiltà—più precisamente, la modestia, nella caratterizzazione di Driver—è la virtù di chi non dà peso ai propri meriti e alle proprie qualità in quanto sottostima la propria dignità (morale o epistemica). La teoria di Driver rientra a pieno titolo nelle concezioni doxastiche perché la causa della sottostima delle proprie qualità non è da ricercarsi in una mancanza di cura o di interesse nei confronti di sé stessi, bensì nella formazione di una credenza falsa a proposito dei propri meriti. Di conseguenza, l'umiltà rientra nella categoria delle virtù dell'ignoranza perché si possiede soltanto a condizione di non sapere di averla.

Le prime concezioni che incontriamo allontanandoci dalla posizione radicale di Driver sono quelle secondo cui la caratteristica fondamentale dell'umile è quella di non sovrastimare i propri meriti e le proprie qualità. Norvin Richards adotta questa posizione che, potremmo dire, si situa a metà tra le concezioni dell'umiltà come virtù dell'ignoranza e quelle dell'umiltà come virtù dell'accuratezza delle auto-valutazioni, di cui sto per occuparmi. Nello spettro delle teorie dell'umiltà, la tesi di Richards si trova in posizione intermedia perché è, in certa misura, compatibile con entrambe le visioni. Se l'umiltà è davvero soltanto un freno alla tendenza a pensare troppo bene di noi stessi, l'obiettivo in questione può essere ottenuto sia sottostimando le proprie qualità, come propone Driver, sia stimandole in giusta misura, come sostenuto dai promotori delle concezioni doxastiche dell'umiltà come accuratezza.

Una strategia diversa per rendere conto della nozione di umiltà come freno alle tendenze auto-celebrative è offerta da Jason Brennan, secondo cui l'umile utilizza semplicemente due misure diverse per valutare sé stesso e per valutare gli altri. 11 Quando si tratta di auto-valutarsi, l'umile si confronta con modelli esemplari di virtù, con il *phronimos*, dalla cui eccellenza morale si riconosce lontano e, così facendo, tiene a bada la tentazione di sovrastimarsi e alimenta il proprio desiderio di miglioramento morale. Al contempo, la consapevolezza della propria distanza dall'ideale regolativo dell'esemplare morale costituisce una risorsa importante nella valutazione dell'agire altrui. In questo caso, infatti, il termine di paragone che l'umile prende come riferimento per stimare la condotta altrui è stabilito dal livello di bontà morale che generalmente riscontra nelle altre persone. In altre parole, il virtuoso non pretende, secondo Brennan, che gli altri

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> N. RICHARDS, *Is Humility a Virtue?*, «American Philosophical Quarterly», 25, n. 3, 1989, pp. 253-259.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> J. Brennan, *Modesty without Illusion*, «Philosophy and Phenomenological Research», 75, n. 1, 2007, pp. 111-128.

raggiungano particolari vette di eccellenza morale per poter essere considerati moralmente buoni. Dall'umile, piuttosto, ci aspettiamo che incoraggi e renda onori alle virtù altrui, senza far vanto delle proprie. 12 Questa asimmetrica considerazione degli onori propri e di quelli altrui è il modo migliore per avvicinarsi ad una stima appropriata dei propri e degli altrui meriti e per garantire che qualsiasi valutazione sproni ad un miglioramento di sé stessi o dei propri interlocutori.

Se continuiamo il percorso di allontanamento dalle concezioni doxastiche dell'umiltà come virtù dell'ignoranza raggiungiamo l'estremo opposto dello spettro, dove si trovano quelle concezioni secondo cui l'umiltà è una virtù legata all'accuratezza delle auto-valutazioni. Ciò che distingue le varie versioni di questo approccio è l'oggetto delle valutazioni accurate che l'umile è in grado di fare. Secondo una delle più illustri versioni di questa posizione, offerta da Nancy Snow, è umile chi ha contezza della propria condizione umana e, in particolare, dei limiti che essa inevitabilmente comporta. Consentendoci di mettere a fuoco le nostre debolezze, l'umiltà ci permette di prenderle sul serio e, di conseguenza, di far sì che la nostra condotta sia influenzata da questa consapevolezza. Per Snow, l'umiltà è intimamente connessa al realismo nei confronti di sé e degli altri.

In maniera simile a Brennan, Snow riconosce che quando l'umile riduce la stima che ha di sé, lo fa per controbilanciare la tendenza a esagerare i propri meriti. Snow condivide con il filosofo americano anche l'idea secondo cui l'umile sa guardare alle debolezze altrui con compassione ed empatia perché vede nei limiti degli altri il riflesso dei propri. Ciò che differenzia la posizione di Snow da quella di Brennan è, semmai, il peso concettuale che l'asimmetria nelle valutazioni ha nella concezione di quest'ultimo. L'approccio di Snow dimostra che non vi è alcun bisogno di stabilire una considerazione asimmetrica dei propri e degli altrui meriti. Come giustamente nota anche Micheletti, l'umiltà può essere apprezzata per gli effetti benefici che genera nel virtuoso-motivandone un atteggiamento compassionevole e allontanandolo da tratti viziosi quali l'orgoglio, la vanagloria, la vanità, l'arroganza e la presunzione<sup>14</sup> – ma ciò che la rende una virtù è il valore intrinseco che attribuiamo alla conoscenza e, nel caso in questione, alla self-knowledge che l'umiltà ci consegna. 15 Nella prospettiva di Snow, è la consapevolezza dei propri limiti che scaturisce dall'umiltà a mettere il virtuoso nelle condizioni di guardare gli altri con compassione,

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> ID., p. 122.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> N. SNOW, *Humility*, «The Journal of Value Inquiry», 29, 1995, pp. 203-216.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Cf. M. MICHELETTI, L'umiltà e la compassione della prospettiva dell'Etica delle virtù', cit, p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> N. SNOW, op. cit., p. 211.

208 Michel Croce

non una distinzione degli standard di valutazione morale fatta 'a tavolino', come sostiene Brennan.

Una posizione molto simile a quella di Snow, sviluppata però nel campo delle virtù intellettuali, è offerta da Whitcomb, Battaly, Baehr e Howard-Snyder, secondo cui l'umiltà intellettuale ha due principali componenti: la disposizione a prendere consapevolezza dei propri limiti, <sup>16</sup> anche implicitamente, quando l'occasione lo richiede; e la disposizione a rispondere in maniera adeguata alla presa di consapevolezza di tali limiti, cioè a formare la credenza che si possiedono, ad ammetterlo, a preoccuparsi di come gestirli e a dispiacersene. <sup>17</sup> In questo senso, l'umiltà può essere concepita come il giusto mezzo tra due estremi viziosi: quello di chi ignora i propri limiti e quello di chi è ossessionato dai propri limiti, a cui dedica una attenzione costante e smisurata.

# 2. Le concezioni non-doxastiche

L'altra famiglia di teorie dell'umiltà offre una diagnosi completamente differente di ciò che rende l'umiltà una virtù morale e/o intellettuale. L'elemento fondamentale, che accomuna le varie versioni della concezione non-doxastica, è l'idea che la posizione doxastica che una persona mantiene di fronte alle proprie attività e qualità non determina il possesso della virtù. Per capire se una persona è umile, cioè, non importa valutare se è consapevole dei propri limiti o se ignora i successi che ha raggiunto. Ciò che permette di riconoscere una persona come umile è piuttosto il modo in cui ella si pone di fronte alle qualità che la contraddistinguono e a i risultati che ha ottenuto. L'umile, secondo le concezioni non-doxastiche, è una persona che non si cura di questi aspetti della propria esistenza ma, semmai, si preoccupa di rendere credito a chi o a cosa ha reso possibile determinati successi. Come per la concezione doxastica, anche della concezione non-doxastica esistono varie versioni; a differenza della prima, però, la famiglia delle teorie dell'umiltà come noncuranza include visioni più simili tra loro.

Tra le figure di riferimento di questa concezione dell'umiltà, troviamo Sidgwick,<sup>18</sup> secondo il quale l'elemento della noncuranza costituisce l'obiettivo principale di questa virtù, che tenta di mettere un argine alla nostra naturale tendenza all'ammirazione di noi stessi. L'umiltà, in altre

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> D. WHITCOMB – H. BATTALY – J. BAEHR – D. HOWARD-SNYDER, *Intellectual Humility: Owning Our Limitations*, «Philosophy and Phenomenological Research», 94, n. 3, 2017, pp. 509-539, p. 516.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Id., p. 516.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, Macmillan and Co., London 1874.

parole, si comporta come un freno per quelle emozioni legate all'autocompiacimento e all'ammirazione rivolta verso le nostre stesse gesta.

Una visione molto simile, seppur focalizzata sulla dimensione intellettuale di questa virtù, è quella proposta da Robert Roberts e Jay Wood, 19 che definiscono l'umiltà in reazione a due principali vizi: la vanità e l'arroganza. Il vanitoso è eccessivamente interessato all'impressione che suscita nelle altre persone e dedito a coltivare la propria immagine sociale. L'arrogante, invece, è propenso ad attribuirsi diritti che non possiede sulla base di una presunta superiorità nei confronti di qualcun altro. In relazione alla vanità, l'umile è chi non presta attenzione ai propri meriti e a ciò che gli altri pensano di lui. In relazione all'arroganza, invece, l'umile è chi non si attribuisce e, soprattutto, non reclama diritti o privilegi a partire dalla considerazione della propria (presunta) eccellenza o superiorità in qualche ambito. Un elemento particolarmente importante della concezione di Roberts e Wood è che l'umiltà deve essere concepita come una sorta di insensibilità sul piano emozionale che nulla ha a che vedere con la consapevolezza dei propri meriti e limiti. Il fatto che l'umile conosca il proprio valore e sia in grado di renderne conto adeguatamente se forzato a farlo, non spiega perché l'umiltà sia una virtù. Ciò che fa dell'umile una persona virtuosa è il disinteresse nei confronti dei propri meriti e della reputazione che ha costruito, da cui segue la postura contraria a quella dell'arrogante nelle relazioni con gli altri.

Come ben chiarisce Nic Bommarito,<sup>20</sup> la noncuranza tipica delle persone umili può rivolgersi a due oggetti: ad una determinata qualità che la persona possiede oppure al valore di una determinata qualità che la persona dimostra di possedere. Soffermiamoci brevemente sulle differenze tra queste due modalità di essere umili.

Consideriamo il caso di Sally, un'escursionista che si è spesso trovata circondata dalla nebbia nel mezzo di lunghe passeggiate in montagna ed è sempre riuscita a mantenere la calma e a tornare al punto di partenza senza mai mettere a rischio la propria vita. Nella prospettiva di Bommarito, Sally è umile in quanto non si cura dei successi che derivano dalle doti di orientamento che possiede. Ne è tipicamente ignara, ma questo fatto è piuttosto contingente. Se in una delle sue passeggiate si imbattesse in un gruppo di escursionisti dispersi nella nebbia, sarebbe plausibile immaginare che Sally potrebbe mettersi a riflettere consapevolmente sulle sue qualità nell'*orienteering* e valutare di essere in grado di aiutare i dispersi abbandonando il suo percorso e poi fare ritorno a casa senza mettere a repentaglio la sua vita.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> R. ROBERTS – W. JAY WOOD, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> N. BOMMARITO, *Modesty as a Virtue of Attention*, «Philosophical Review», 122, n. 1, 2013, pp. 93-117.

210 Michel Croce

Consideriamo ora il caso di Kelly, un neurochirurgo pediatrico che, a differenza di Sally, presta molta attenzione alle proprie abilità, nel senso che è molto consapevole del percorso che l'ha portata a specializzarsi in delicatissime operazioni su pazienti giovanissimi e delle difficoltà e dei rischi con cui deve fare i conti quotidianamente. Kelly è sempre concentrata su come assicurarsi che gli interventi vadano a buon fine e che le tecniche che utilizza siano le migliori possibili, ma non rivolge mai la propria attenzione all'importanza del suo lavoro per i pazienti, alle giovani vite che è in grado di salvare grazie alle sue doti di chirurgo, alla speranza e al futuro che dona o migliora ad intere famiglie. Non fermandosi mai a fare questo tipo di considerazioni, Kelly finisce per non vantarsi mai del proprio lavoro. Secondo Bommarito, dovremmo considerare anche Kelly una persona umile e il fatto che la storia proposta non specifichi se il chirurgo sia consapevole del valore del suo lavoro è irrilevante ai fini di attribuire a Kelly la virtù dell'umiltà. Sia nel caso in cui Kelly fosse consapevole dell'importanza della sua professione sia nel caso in cui Kelly la ignorasse, avremmo ragione di considerare il chirurgo una persona umile in virtù dell'atteggiamento di noncuranza che mantiene nei confronti dei propri meriti.

Volendo analizzare ancor più attentamente la relazione tra l'elemento doxastico dell'umiltà, inteso come sottostima o valutazione accurata dei propri limiti e meriti, e quello non-doxastico di disinteresse o noncuranza, inteso qui principalmente come comportamento assunto dall'umile, possiamo fare riferimento ad un altro esempio interessante, proposto da Nomy Arpaly e Timothy Schroeder.<sup>21</sup>

Immaginiamo tre importanti cantanti d'opera a cui venga chiesto di stimare il proprio valore posizionandosi in un ipotetico ranking delle migliori voci liriche del momento. Krista non sa di essere la migliore cantante della sua generazione, si considera la decima e dà un gran peso al suo status, a quanto sia difficile e importante entrare nelle migliori dieci cantanti del momento, facendosi vanto della cosa con una certa facilità ogni qualvolta l'occasione lo consente nelle conversazioni con altre persone. Anche Juana si considera la decima cantante del ranking ma, in realtà, è la ventesima. Nonostante si sovrastimi, Juana è decisamente meno autocelebrativa di Krista: i suoi meriti non sono mai al centro dei suoi pensieri e non si interessa mai di ricordare ai suoi interlocutori i traguardi che ha raggiunto. La decima cantante lirica del momento è, in realtà, Renee, che sa posizionarsi correttamente nella classifica ma, come Juana, non dà alcun peso al fatto

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> N. ARPALY – T. SCHROEDER, *In Praise of Desire*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 247-248.

di essere riuscita a scalare il ranking e raggiungere quella importante posizione.

Nella prospettiva di Arpaly e Schroeder, il caso di Krista mostrerebbe che si può sottostimare i propri meriti, come previsto da una versione della concezione doxastica, senza per questo possedere la virtù dell'umiltà, dato che non saremmo disposti a considerare umile una persona così vanitosa. Renee rappresenta quel caso felice in cui al necessario atteggiamento non autocelebrativo e disinteressato si accompagna una adeguata conoscenza dei traguardi raggiunti. Tuttavia, è il caso di Juana a rendere conto in maniera più utile della natura dell'umiltà come virtù, in quanto ci consente di notare che una appropriata conoscenza di sé non è essenziale al possesso della virtù in questione. Secondo Arpaly e Schroeder, infatti, il fatto che Juana sovrastimi il proprio ranking—a causa di un errore di valutazione commesso in buona fede<sup>22</sup> — non toglie nulla alla sua umiltà. È l'atteggiamento di noncuranza nei confronti della propria posizione sociale a rendere Juana una persona virtuosa.

Le considerazioni offerte in questa e nella precedente sezione dovrebbero aver fornito una panoramica sufficiente delle caratteristiche principali delle due concezioni dell'umiltà in questione. Nella prossima sezione, analizzerò i principali problemi con cui entrambe le teorie devono fare i conti per tentare di mostrarne i pregi e i principali limiti.

# 3. Problemi aperti e concezioni a confronto

Come anticipato in apertura di questo lavoro, qualsiasi concezione dell'umiltà come virtù deve far fronte ad una serie di problemi importanti. In questa sezione, intendo soffermare la mia attenzione su tre particolari questioni sollevate da Brian Robinson–secondo il quale costituirebbero autentici paradossi<sup>23</sup> – e analizzare come vengono gestite dalle due concezioni descritte nelle sezioni precedenti. La diagnosi di Robinson, volendo anticipare l'esito delle considerazioni che seguono, è che le concezioni non-doxastiche sono decisamente meglio predisposte a far fronte alle obiezioni in questione.

I tre problemi che andrò ad analizzare riguardano rispettivamente la dimensione assiologica dell'umiltà, la dimensione epistemica e la dimensione comunicativa o attributiva. Il *problema assiologico* mette in discussione la natura virtuosa dell'umiltà. Dal momento che le virtù sono tratti positivi

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Cf. A. TANESINI, *Intellectual Humility as Attitude*, «Philosophy and Phenomenological Research», 96, n. 2, 2018, pp. 399-420.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> B. ROBINSON, *T am so humble!' On The Paradoxes of Humility*, in AA. VV., *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, M. ALFANO – M.P. LYNCH – A. TANESINI (eds.), London, Routledge, 2020, pp. 26-35, pp. 26-28.

212 Michel Croce

del carattere, qualità che è un bene per l'individuo possedere, non appare chiaro perché dovremmo includere nell'insieme delle virtù morali o intellettuali l'umiltà, che per definizione sembra richiedere una certa misura di riduzione di sé, di abbassamento della stima nei propri confronti. In altre parole, ci possiamo chiedere cosa ci sia di così buono per una persona nel ridurre la propria considerazione di sé.

Il problema epistemico si innesta, invece, ad un livello successivo della discussione sull'umiltà, cioè avendo già concesso che l'umiltà meriti a pieno titolo un posto tra le virtù morali e/o intellettuali. Il problema epistemico è, in sostanza, quello evidenziato da Driver con l'idea che l'umiltà sia una virtù dell'ignoranza. Volendo porre la questione nei termini paradossali di Robinson, se assumiamo che la conoscenza sia infallibile, una persona può sapere di essere umile soltanto se lo è; tuttavia, se è umile, non può sapere di esserlo perché il solo fatto di esserne a conoscenza farebbe crescere la stima che ha di sé in una maniera incompatibile con la virtù dell'umiltà. Pertanto, l'umiltà costituirebbe una virtù sui generis, il cui possessore deve essere ignaro di possederla.

Il terzo e ultimo problema, che è stato definito il *paradosso dell'auto-attri-buzione*,<sup>24</sup> riguarda l'attribuirsi la virtù dell'umiltà. Un'altra importante differenza tra l'umiltà e le altre virtù risiederebbe, appunto, nella difficoltà a rendere conto di casi in cui una persona umile affermasse di esserlo, laddove non sembra difficile immaginare situazioni in cui una persona coraggiosa oppure onesta si dichiarasse tale. In sostanza, l'elemento paradossale starebbe nel fatto che affermare di essere umili equivarrebbe a perdere la virtù che si possedeva; quindi, per contro, l'umile non potrebbe asserire di possedere tale virtù.

Vediamo brevemente perché, secondo Robinson, le concezioni nondoxastiche dell'umiltà come noncuranza avrebbero un maggiore potere esplicativo dei problemi appena descritti rispetto alle concezioni rivali.<sup>25</sup> L'analisi di Robinson prende le mosse da una critica delle concezioni doxastiche e, in particolare, dalle considerazioni di Sidgwick in merito alle concezioni dell'umiltà come sottostima dei propri meriti.<sup>26</sup> Robinson sembra condividere l'idea secondo cui questa concezione si esporrebbe inevitabilmente al seguente (meta-)paradosso, a seconda dell'accuratezza della valutazione che l'individuo fa dei pochi meriti che possiede. Se, da una parte, l'individuo sta ingiustamente sottostimando i propri meriti, che sono in realtà maggiori di quanto lui stesso pensi, questa visione dell'umiltà va incontro al problema epistemico: l'umile formerà sempre una credenza

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Cf. J.L.A. GARCIA, Being Unimpressed with Ourselves: Reconceiving Humility, «Philosophia», 34, 2006, pp. 417-435.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> B. ROBINSON, 'I am so humble!' On The Paradoxes of Humility, op. cit., pp. 32-34.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, op. cit., p. 312.

falsa a proposito delle proprie qualità e, di conseguenza, non potrà mai acquisire conoscenza del proprio valore. Questo esito sarebbe irrazionale perché sembra chiaro, tanto a Sidgwick quanto a Robinson, che una adeguata conoscenza di sé è necessaria per prendere decisioni moralmente significative e per prendere parte alla vita di una comunità di individui. D'altra parte, però, se la bassa stima che l'individuo ha dei propri meriti è correttamente riposta, allora questa concezione doxastica dell'umiltà si espone al problema assiologico: se ciò che l'umiltà permette di acquisire è la consapevolezza della propria 'piccolezza', non è affatto chiaro cosa vi sia di virtuoso nel possedere l'umiltà.

Inoltre, secondo Robinson, entrambe le versioni di questa concezione doxastica sono vittime del paradosso dell'auto-attribuzione. Se l'umiltà è intesa come ingiusta sottostima dei propri meriti, la persona umile che si attribuisse tale virtù starebbe contravvenendo alla teoria stessa, in quanto starebbe facendo una valutazione accurata dei propri meriti—cosa che, per definizione, l'umile non può fare. Al contrario, se l'umiltà è intesa come una bassa ma accurata stima dei propri (pochi) meriti, andremmo incontro ad un bizzarro scenario in cui una persona si vanterebbe della propria piccolezza.

Questi problemi, nella prospettiva di Robinson, vengono gestiti e almeno in certa misura risolti dalle concezioni non-doxastiche dell'umiltà come noncuranza. Per iniziare, il problema epistemico non si porrebbe, in quanto l'elemento della consapevolezza dei propri meriti e dei propri limiti non è essenziale alla definizione dell'umiltà. Si possono dare casi, seppur raramente, in cui una persona umile forma la credenza di possedere la virtù dell'umiltà, ma tipicamente ciò avviene soltanto sotto precisi input esterni, quali la richiesta di valutare le proprie qualità o il tentativo di convincere quella persona della sua umiltà con una serie di esempi relativi ai suoi comportamenti. In generale, l'umile non si dilunga a riflettere sui propri meriti e pertanto non viene ad acquisire conoscenza della propria virtuosità, pur essendo nelle condizioni di farlo se opportunamente indirizzato.

Robinson utilizza lo stesso modello di risposta per rendere conto del paradosso dell'auto-attribuzione: l'umile in quanto noncurante non si trova mai nella condizione di dover affermare "Io sono umile" a meno di non essere posto di fronte alla domanda da qualche altra persona. Non formando la credenza relativa e non avendo alcun interesse per i propri meriti e perché tali meriti siano riconosciuti dagli altri, la persona umile non si attribuisce questa virtù. Il paradosso viene risolto ammettendo che, nella concezione non-doxastica in questione, l'umile potrebbe sinceramente dire di sé stesso che possiede tale virtù, ma non si viene a trovare in quella circostanza. Nei rari casi in cui ciò accadesse, riconoscersi umile

214 Michel Croce

non metterebbe in discussione la sua virtuosità perché non scalfiggerebbe il suo disinteresse per i propri successi e per le proprie qualità.

Infine, anche il problema assiologico può essere facilmente risolto in una prospettiva non-doxastica. Se l'umiltà è concepita come noncuranza, ciò che la rende un tratto meritevole di essere acquisito, secondo Robinson, sono gli effetti che questo tipo di disinteresse genera nella persona che lo possiede. Semplicemente, il fatto di non preoccuparsi di come gli altri tengano in considerazione i nostri risultati e le nostre qualità, ci concede tempo ed energie—quindi attenzione—da dedicare ad obiettivi moralmente più significativi, come il riconoscimento delle qualità e dei meriti altrui.

# 4. Un primo bilancio e prospettive future

Le risposte che i sostenitori delle concezioni non-doxastiche possono offrire ai tre problemi che abbiamo considerato nella sezione precedente sembrerebbero darci ragioni per preferire l'idea dell'umiltà come noncuranza ai resoconti doxastici di questa virtù. In questa sezione conclusiva, mi ripropongo di mettere in discussione tale verdetto e aprire una terza via alla soluzione dei problemi in questione portando qualche argomento a supporto di una concezione più raffinata di umiltà, che tenta di fare tesoro degli aspetti promettenti delle due concezioni che stiamo considerando.

Una prima doverosa sottolineatura riguarda il fatto che la disamina di Robinson si limita a considerare la concezione doxastica dell'umiltà come sottostima di sé, senza dare adeguato peso all'alternativa, più plausibile, dell'umiltà come accurata stima di sé. La mossa operata da Robinson rende più facile mostrare la distanza tra la concezione doxastica e quella nondoxastica sul piano del problema assiologico ma offre un resoconto parziale della questione. Infatti, se consideriamo attentamente il problema assiologico dalla prospettiva dell'umiltà come virtù dell'accuratezza, notiamo che questa visione consente di raggiungere gli stessi effetti positivi che, secondo Robinson-e i consequenzialisti, più in generale-garantirebbero la possibilità di concepire l'umiltà come virtù. Se l'umiltà è la consapevolezza dei propri limiti e dei propri fallimenti, si potrebbe argomentare, ci possiamo aspettare che chi possiede questa virtù sia in grado di simpatizzare con i limiti altrui e di sviluppare una certa attenzione a ciò che permette loro di migliorarsi. In altre parole, se la concezione non-doxastica consente di dedicarsi ad obiettivi moralmente significativi e, tendenzialmente, altruistici a partire dalla noncuranza nei confronti dei propri meriti, la concezione doxastica dell'umiltà come accurata stima dei propri limiti consente di dedicarsi agli stessi o a simili obiettivi morali a partire dalla conoscenza di sé.

A ben vedere, però, questa comparazione delle due concezioni in relazione agli effetti positivi che occorrerebbero per risolvere il problema assiologico ci consegna una morale differente. Il punto sembra essere che gli effetti positivi non possono essere il metro di valutazione-quantomeno, l'unico metro di valutazione-della virtuosità del comportamento dell'umile. Se dovessimo misurare l'umiltà in base agli effetti positivi che genera, né la concezione doxastica né quella non-doxastica potrebbero garantire il raggiungimento dell'obiettivo. La concezione dell'umiltà come accurata stima di sé non è in grado di escludere il caso di una persona che è consapevole dei propri limiti e delle circostanze in cui non è riuscita ad essere all'altezza della situazione e, tuttavia, rimane poco capace di stimare gli altri come meritano e/o di relazionarsi a loro con la giusta dose di simpatia umana. Per contro, la concezione dell'umiltà come noncuranza nei confronti dei propri meriti e dei propri successi non garantisce affatto che il noncurante sia attento alle fragilità e ai meriti altrui. Se misuriamo l'umiltà in base agli effetti altruistici che genera, nessuna delle due concezioni ci ha offerto condizioni sufficienti per ritenere l'umile autenticamente virtuoso.

La strada alternativa che voglio provare brevemente a delineare nel resto di questa sezione misura la virtuosità dell'umile a partire dalle qualità intrinseche del tratto in questione, prima e più che dagli effetti positivi che è (potenzialmente) in grado di generare. In una prospettiva di questo tipo, la concezione doxastica dell'umiltà come accurata stima di sé non parte sfavorita e sembra assolutamente in grado di rendere conto del problema assiologico dell'umiltà. Non ci chiediamo più che cosa ci sia di buono nel sottostimare i nostri meriti e sottolineare i nostri limiti, ma che cosa ci sia di buono nel prendere consapevolezza di sé, cioè nell'acquisire conoscenza dei propri limiti. A questa domanda possiamo rispondere richiamando l'idea classica secondo cui la conoscenza è virtù—nel senso che vi è qualcosa di intrinsecamente positivo sul piano epistemico, ma anche su quello morale, nel prendere consapevolezza di sé, quindi anche dei propri limiti—e la virtù è conoscenza—in quanto è condizione essenziale del migliorarsi sapere a che punto ci si trova e valutarsi in maniera adeguata.

Tuttavia, discutendo le concezioni non-doxastiche e, in particolare, gli esempi offerti da Bommarito, ma anche da Arpaly e Schroeder, ci siamo imbattuti in diversi esempi di individui che sembrano possedere la virtù dell'umiltà a prescindere dal grado di consapevolezza di sé che possiedono. Se questi autori avessero ragione, l'elemento doxastico non sarebbe né condizione necessaria né condizione sufficiente al possesso dell'umiltà. La posizione che voglio difendere concede ai sostenitori della concezione non-doxastica che la consapevolezza di sé non sia condizione sufficiente per attribuire la virtù dell'umiltà ad una persona. Possiamo facilmente

216 Michel Croce

immaginare un'altra soprano che si considera a ragione al quindicesimo posto nel ranking delle cantanti liriche del momento ma che, essendo sempre dedita ad autocelebrarsi, manifesta un livello di interesse nei confronti dei propri successi incompatibile con la virtù dell'umiltà. Tuttavia, non sono disposto a concedere che una adeguata consapevolezza di sé non sia condizione necessaria al possesso dell'umiltà. Se potesse darsi il caso che una delle cantanti nel ranking non sapesse stimare la propria posizione in quanto inconsapevole dei – o incapace di valutare i – propri meriti e limiti, il semplice fatto che questa persona non si curasse dei propri successi e dei propri fallimenti non basterebbe a considerarla umile.

L'esempio potrebbe in qualche modo apparire fuorviante, dato che richiede agli individui in questione qualcosa di piuttosto specifico come saper valutare la propria posizione in una classifica comparativa. Torniamo allora al caso di Sally, l'escursionista particolarmente abile nell'orientarsi in condizioni meteorologiche estreme. Sembra ragionevole considerare l'escursionista una persona umile nella misura in cui la sua noncuranza sia sostenuta da una generale consapevolezza delle proprie capacità di orienteering e dei limiti ad esse connesse. È virtuosa, cioè, nella misura in cui possiamo aspettarci che sappia distinguere i rischi che può prendersi e quelli che eccedono le sue possibilità. Si fatica ad immaginare uno scenario in cui una persona dotata di qualche particolare abilità come Sally la eserciti senza alcuna consapevolezza dei propri limiti. Ma ammettendo che una situazione del genere potesse verificarsi, ci troveremmo in un caso in cui Sally non si preoccupa delle proprie capacità e dei risultati che ha raggiunto perché non è consapevole di possedere le une e di avere raggiunto gli altri. A queste condizioni, mi sembrerebbe inopportuno sostenere che Sally sia una persona umile: si comporta esattamente come l'umile si comporterebbe-non si preoccupa della reputazione che si è costruita in quanto escursionista, né di sottolineare quello che ha raggiunto e quello che non ha saputo raggiungere quando interagisce con altre persone-ma soltanto in virtù del fatto che non conosce i propri pregi e i propri limiti.

Queste riflessioni sono volte a sottolineare che l'umiltà sembra richiedere la soddisfazione di una duplice condizione, cioè tanto della giusta stima dei propri meriti e dei propri limiti, come richiesto dalle concezioni doxastiche dell'umiltà come accuratezza, quanto dell'elemento di noncuranza caro ai sostenitori delle concezioni non-doxastiche. Questa prospettiva consentirebbe di rispondere non solo al problema assiologico, come abbiamo già visto, bensì anche alle due restanti questioni. Al problema epistemico si risponderebbe criticando l'assunto di fondo secondo cui l'acquisire consapevolezza di possedere la virtù dell'umiltà sarebbe per definizione incompatibile con il possesso della stessa virtù. Dal momento che l'umile non si interessa dei propri meriti e delle proprie qualità, non

possiamo escludere che sia inconsapevole di possedere la virtù dell'umiltà. Ma l'elemento determinante ai fini della soluzione del problema è che se l'umile fosse consapevole di essere tale, non cesserebbe automaticamente di possedere la virtù dell'umiltà perché potrebbe comunque mantenere la dovuta noncuranza nei confronti delle proprie qualità e reputazione.

Al paradosso dell'auto-attribuzione, invece, si potrebbe rispondere seguendo la stessa strategia adottata dai sostenitori della concezione nondoxastica. Dal semplice fatto che una persona è consapevole della propria virtù non segue necessariamente che sia disposta ad attribuirsela in un dialogo con altre persone. L'umile non parla della propria virtù perché non ha alcuna disposizione a farlo, ma non per questo deve ignorare il valore della sua condotta: al contrario, dall'umile ci aspettiamo che viva e veda i propri atti virtuosi come l'unica cosa che avrebbe potuto fare nelle circostanze in cui si trovava ad esercitare la sua virtù. Vi sono poi circostanze in cui non sembra particolarmente problematico ipotizzare che l'umile asserisca di possedere la virtù. Whitcomb e colleghi<sup>27</sup> ipotizzano il caso di una persona che arriva a riconoscersi umile alla fine di un percorso di psicanalisi su sollecitazione del terapista che la invita a soffermarsi sulle proprie qualità e quello di una persona che fa riferimento alla propria umiltà all'interno di un colloquio di lavoro in cui gli viene chiesto di rendere conto delle proprie debolezze e di come le gestisce. In circostanze di questo tipo, riconoscersi umili non metterebbe in discussione la virtuosità di una persona perché, come ho già sostenuto, non andrebbe a scalfire il suo generale disinteresse per i propri successi e per le proprie qualità.

Il percorso di analisi dell'umiltà che ho proposto in questo saggio ha preso le mosse dalla considerazione dell'umiltà come tratto del carattere apparentemente problematico, come evidenziato nel pensiero di Aristotele, per arrivare ad una disamina critica delle concezioni dell'umiltà come virtù morale ed intellettuale predominanti nella letteratura più recente. Dalle considerazioni offerte in queste pagine, è emersa l'esigenza di esplorare nuove strade per la soluzione di problemi relativi alla particolarità dell'umiltà in quanto virtù, in linea con quanto sta già in certa misura accadendo nel dibattito contemporaneo. <sup>28</sup> In un panorama così variegato e in così rapida evoluzione, sarebbe stato ingenuo nonché azzardato pensare di poter dire l'ultima parola su questioni che i filosofi affrontano da secoli, se non millenni. Spero, tuttavia, che questo contributo—sulla scia di quanto Mario Micheletti ci ha insegnato a fare nei suoi lavori sul tema—possa

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> WHITCOMB et al., op. cit., p. 535.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cf. A. TANESINI, *Intellectual Humility as Attitude*, op. cit.; AA. VV., *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, op. cit.

218 Michel Croce

offrire spunti per ulteriori approfondimenti e ricerche su una virtù che non riusciamo ancora a spiegare completamente.

#### GIOVANNI COGLIANDRO

# FIORITURA, UMILTÀ, AMICIZIA

#### Sommario

L'articolo prende in esame la connessione tra la fioritura della persona umana, la dinamica vitalizzante dell'amicizia e la virtù dell'umiltà, alla quale recentemente diversi filosofi hanno dedicato i loro contributi. Vi è un riduzionismo nella comprensione della nozione di persona tipico del mainstream filosofico contemporaneo che deriva dalla scelta, cosciente o meno, di fare astrazione dalla pienezza delle dimensioni che sono rappresentate al meglio, oggi come nei secoli passati, dalla scelta consapevole del lemma "persona". Si tende invece a comprimere la riflessione con l'opzione non riflessa per i termini riduttivi di individuo, soggetto, mente. Si propone in questo contributo l'opzione preferenziale per una visione multilivello della persona, da considerarsi allo stesso tempo nella pluralità delle sue dimensioni relazionali, sociali, emotive e razionali e il recupero di due concetti fondamentali legati allo sviluppo della sua piena realizzazione: il concetto di fioritura e quello della pratica della virtù, in particolare della feconda virtù dell'umiltà e si fa cenno a uno sviluppo di questa nelle dinamiche proprie dell'amicizia.

Parole chiave: persona, fioritura, virtù, umiltà, amicizia.

#### Abstract

The article examines the connection between the flourishing of the human person, the vitalizing dynamic of friendship and the virtue of humility, to which several philosophers have recently dedicated their contributions. There is a reductionism in the understanding of the notion of person typical of the contemporary philosophical mainstream that derives from the choice, conscious or not, of abstracting from the fullness

of the dimensions that are best represented, today as in past centuries, by the conscious choice of the *lemma* "person". Instead, there is a tendency to mix reflection with the non-reflected option for the reductive terms of individual, subject, mind. This essay proposes the preferential option for a multilevel vision of the person, to be considered at the same time in the plurality of its relational, social, emotional and rational dimensions and the recovery of two fundamental concepts linked to the development of its full realization: the concept of flourishing and the practice of virtue, in particular of the fruitful virtue of humility, with a peculiar emphasys on the development of this in the dynamics of friendship.

Keywords: person, flourishing, virtue, humility, friendship.

### 1. Pensare la persona

Il filosofo pensa riflessivamente, volgendo lo sguardo su di sé nell'atto di pensare, osservando il proprio stesso pensiero, quindi operando diversamente dagli intellettuali e dagli eruditi. Scopo del metodo filosofico è approfondire gradualmente sempre di più l'interrogazione sui dati che intercettano la nostra capacità concettuale, che è quindi capacità di determinarli, organizzarli e porli in relazione alla nostra persona. Questo metodo accomuna l'interrogazione filosofica alla conoscenza scientifica, antropologica, psicologica: lo scopo di tale metodo non è spiegare il mondo sociale o il cosmo una volta per tutte, ma comprenderne gradualmente le dinamiche, formulando ipotesi e vagliando altre spiegazioni comprensive, operando con la presupposizione di un esercizio attivo dell'umiltà e mantenendo viva l'attenzione a nuove ipotesi e proposte ermeneutiche comprensive, sempre più avanzate ma con la coscienza al contempo della loro genealogia.

Oggetto eminente dell'indagine filosofica è la persona, declinata nel pensiero contemporaneo come soggetto (nel contesto del pensiero normativo morale o politico) o come individuo (economico o sociale). Questa bipartizione a volte non è tematizzata ed è basata su una nozione polisensa, tipica del pensiero post-illuminista influenzato dalle scienze positive che colloca la persona nei suoi contesti concreti predeterminandone in qualche modo l'autoanalisi, riducendo scorrettamente ma ormai come per abitudine invalsa da decenni il *Verstehen* allo *Erklären*.

La riflessione filosofica contemporanea offre diverse declinazioni possibili della nozione di persona, utili per instaurare un dialogo sui fondamenti dell'antropologia filosofica e sulle conseguenze che questa opzione ha per le varie declinazioni della filosofia dell'azione e della filosofia morale.

Dopo l'esperienza della teologia scolastica la teologia morale cattolica si è confrontata con gli esiti del pensiero post-cartesiano, uno stile filosofico che ha caratterizzato la filosofia moderna europea e che si è incentrato sulla nozione di soggetto, enfatizzando il ruolo del normativismo etico e la nozione di responsabilità morale associata con l'opzione antitetica di scegliere di seguire o disobbedire alle regole morali. L'esito di questo confronto non è stato brillante, a parte le vette raggiunte da Alfonso dè Liguori e da pochi altri pensatori la casuistica ha degradato la prospettiva organica e centrata sulla persona della filosofia cattolica a scomposizione e settorializzazione.

Oggi diversi autori si impegnano a riformare l'etica teologica cattolica riscoprendo, con forme e declinazioni nuove, un metodo etico alternativo al normativismo che, pur senza distruggere nessuna delle preziose intuizioni dell'etica normativa, riorienti la disciplina al fine di considerare la motivazione e l'intenzione umana, le aspettative, il carattere, le emozioni e i diversi aspetti della teoria dell'azione messi anche in luce dalla recente psicologia morale<sup>1</sup> prima di studiare le opzioni comportamentali, considerate come fasi dell'agire ordinate a realizzare il proprio *telos*.

Il Nuovo Testamento offre il fondamento di un metodo teleologico per un'etica che possa essere ulteriormente elaborata oggi in maniera peculiare muovendo dal metodo adottato da Tommaso d'Aquino. Purtroppo, le intuizioni dell'Aquinate sono state interpretate nella modernità prevalentemente in chiave meramente normativa, in particolare dopo la controriforma, giungendo, come rilevato da MacIntyre<sup>2</sup> a una continua riduzione delle potenzialità del suo contributo, che non sono riducibili a mera apologia, né possono essere *laudationes temporis acti*, senza immiserirne la fecondità, come più di recente ribadito da Bonino.<sup>3</sup>

Selling<sup>4</sup> mostra come il consolidamento di un metodo normativo sia stato influenzato dalla casuistica, volta a identificare i peccati al servizio della pratica della confessione sacramentale. Com'è stato invece più volte

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Si vedano al riguardo, ad esempio, i contributi di Doris, quali J. DORIS, *Lack of character: personality and moral behavior*, Cambridge University Press 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A. MACINTYRE, Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale, a cura di V. POSSENTI, Massimo 1993.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Si veda ad esempio S.-TH. BONINO, «Être thomiste» in *Thomistes, ou De l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Éditions Parole et silence, Paris 2003, pp. 15–26; ID. «Le fondement doctrinal du projet léonin: *Aeterni Patris* et la restauration du thomisme », in: *Le pontificat de Léon XIII, Renaissances du Saint-Siège ? Études réunies par Philippe Levillain et Jean-Marie Ticchi*, « Collection de l'Ecole française de Rome, 368 », Rome, 2006, pp. 267-274.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> J. A. SELLING, Reframing Catholic theological ethics, Oxford University Press 2016.

ribadito, dopo la rinascita degli studi tomistici alla fine del XIX secolo a seguito della Aeterni Patris, e poi nel corso del XX secolo, quindi nell'insegnamento del Vaticano II, la persona umana integralmente considerata fornisce il criterio fondamentale per affrontare le questioni etiche, tanto ai tempi dell'incontro tra filosofia aristotelica e cristianesimo quanto nel mondo contemporaneo.<sup>5</sup> Questione cruciale per una descrizione adeguata della persona è descrivere i fini o gli obiettivi della vita etica fornendo un nuovo approccio al concetto di virtù, che si interroghi su come combinare l'etica normativa con un metodo alternativo nell'etica teologica che inizi con l'orientamento etico della persona umana verso la vita virtuosa.

Oggi in particolare è possibile presentare diverse modalità per stabilire connessioni filosofiche tra idee di eccellenza e di perfezione mondana,<sup>6</sup> teorie della virtù, paternalismo e possibilità di pensare e perseguire ideali di vita buona in contesti comunitari segnati dalla secolarizzazione, a partire dalle prospettive degli autori che hanno dato a questo complesso di problematiche il maggior rilievo del panorama filosofico mondiale degli ultimi anni, nella transizione tra XX. e XXI. secolo e in particolare Taylor, Habermas e Rawls.

Si può quindi in questo contesto analizzare criticamente il pensiero di alcuni filosofi contemporanei la cui riflessione ha posto in questione l'idea di perfezione e le diverse declinazioni del perfezionismo nel contesto della filosofia (morale e politica) contemporanea e la loro realizzabilità nella società liberale contemporanea. È quindi oggi possibile pensare a partire dalla propria sensibilità filosofica le diverse possibilità per una società liberale di elaborare concetti condivisi di perfezione o di vita realizzata. Lo scopo che ci proponiamo è poter articolare una descrizione più ampia della normatività a partire da una nozione più ampia di persona, prendendo quindi posizione in merito alle recenti istanze provenienti dalle diverse versioni del perfezionismo e del paternalismo liberale, dai recenti sviluppi in tema di esemplarismo morale, per considerare criticamente i fecondi apporti provenienti dai disability studies, dal repubblicane-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Questo vale anche per quanto riguarda la rimodulazione della considerazione della persona e dell'etica in tradizioni filosofiche diverse come nella fenomenologia post-husserlianna più recente. Si veda al riguardo J.J. DRUMMOND – L. EMBREE (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Springer Netherlands 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> M.H. KRAMER, *Liberalism with excellence*, Oxford University Press 2017.

simo e dal comunitarismo nella loro capacità di criticare la giustificazione dell'esistente che la normatività liberale di fatto porta con sé.<sup>7</sup>

Com'è stato più volte rilevato, in particolare da Nussbaum,<sup>8</sup> è come se per un lungo periodo, che può avere come punti focali convenzionali l'illuminismo e lo storicismo, la maggior parte dei pensatori abbia messo da parte il pensiero emozionale, unitamente all'osservazione dello sviluppo del carattere e quindi abbiano trascurato la centralità di una nozione così ricca e potente come quella antica di *fioritura* della persona, limitandosi all'analisi delle opportunità di analisi razionale del reale pratico.

Kant nel suo scritto programmatico Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo? promulga la massima normativa che gli esseri umani debbano determinarsi in primo luogo a uscire dallo stato di perpetua minorità in cui erano stati relegati nella loro autocomprensione nei diversi contesti del mondo pre-illuminista.9 È interessante l'utilizzo, quasi costante da parte di Kant, di un lessico giuridico, in cui si evoca imputazione e ascrizione di responsabilità da parte di Kant, che incolpa proprio l'uomo come singolo e come associato di non aver fatto abbastanza per autoattribuirsi quanto gli spetta per natura. Sapere aude, avere il coraggio di osare è quindi principio di autodeterminazione originario a essere capace, degno e meritevole di libertà. La minorità che a parere di Kant era amata dagli uomini nelle (da lui presunte) età oscure si rivela intensamente pervasa da sostrati immaginali, archetipi condivisi, figure del futuro non soggiogato da quantitabilità predefinite. Tale ricco patrimonio sostanziava il carattere della persona e i suoi abiti e inclinazioni verso il bene proprio e degli altri.

La compressione dell'analisi delle virtù pur presenti in opere come la *Metafisica dei costumi*, così sviluppata in tutte le epoche precedenti, avviene in particolare le possibilità di sviluppo della nozione di umiltà, nozione cardine per la comprensione dell'antropologia cristiana e in generale per la piena valutazione di un'umanità che si voglia comprendere in tutte le proprie possibilità, non offuscate dalle infantili ambizioni di titanismo epistemologico o declinato nelle fattezze del contemporaneo *dominio*.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Si veda al riguardo la ricostruzione delle diverse forme di critica del dominio in V. ROSITO – M. SPANÒ, *I soggetti e i poteri. Introduzione alla filosofia sociale contemporanea*, Carocci 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Si veda in particolare M.C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2009, nel quale il posto dei filosofi è ben preso da narratori e poeti.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup>I. KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in «Berlinische Monatsschrift» dicembre 1784, 481-94; ora in I. KANT, Werke, a cura di W. Weischedel, Meiner, Frankfurt a. M. 1968, volume XI, 51-61; per la traduzione italiana I. KANT, Che cos'è l'illuminismo, a cura di N. MERKER, Editori Riuniti, Roma 1997.

Analoga trascuratezza si stende fino agli albori del XX. secolo nei riguardi dell'analisi dello sviluppo del carattere al di là delle opportunità di analisi razionale del reale, così da inficiare alla radice l'antropologia e la proposta elaborata di Kant che risente del limite di voler conseguire un'autonomia caratterizzata da una forma di obbedienza volontaria di ogni individuo a principi universalmente generalizzabili.

La razionalità per Kant era molto diversa dalla razionalità che ha caratterizzato visioni più ampie della persona o dell'umano in generale, quali quelle classiche di Platone, Aristotele, Tommaso, recentemente rivisitati da diversi filosofi proprio per uscire fuori dalla dicotomia tra consequenzialismo e normativismo in filosofia pratica. Questi autori hanno dato maggior rilievo a eventi psicologici non osservabili, come la narrazione personale, che hanno notevole rilevanza filosofica, anche se non possono rientrare a tutti costi nella formula delle massime universalizzabili o degli imperativi categorici. È impossibile formulare delle riflessioni filosofiche valide, eludendo la vita interiore, il vissuto che determina il nostro agire. Recuperare l'approccio dialettico-metafisico porta a considerare il bambino come potenziale pensatore e agente morale in fieri, che esplorando la realtà la concettualizza. La conseguenza è che la filosofia morale si determina come primigenia concettualizzazione della realtà: compito dei filosofi morali può quindi essere elaborare e comunicare stimoli per edificare nuovi modi di comprensione del reale.

Un autore di rilievo al riguardo è De Certeau<sup>10</sup> che con la sua scrittura descrive il percorso della soggettività in stretta connessione con l'esperienza del narrare e mostra una continua tensione nel rendere intellegibili quelle realtà che riguardano l'indicibile dell'esperienza. Il risultato è quello di mostrare un pensiero che, pur tenendo viva una forma dialettica intende superarla con una forma di conciliazione che egli indicherebbe come ossimorica, figura retorica tipica del linguaggio mistico come è ben dimostrato nel suo Fabula mistica. Tale forma retorica è la negazione del razionalismo della mediazione che troverà il suo compimento nella filosofia borghese e nel suo compimento sistematico ottocentesco. Nel contesto attuale di deprivatizzazione dell'esperienza comunitaria e religiosa ben descritto tra i pensatori viventi in particolare da Taylor<sup>11</sup> e Habermas<sup>12</sup> è possibile descrivere l'esperienza comunitaria e sociale e l'esperienza mistica a partire da alcuni effetti connessi, includendo nella descrizione disposizioni del carattere come l'umiltà, la compassione e la misericordia che appaiono connesse tra di loro, sviluppando un discorso

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> M. DE CERTEAU, Fabula mistica, Jaca Book, Milano 2008, 2017<sup>2</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> CH. TAYLOR, L'età secolare, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> J. HABERMAS, Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, Laterza, Roma-Bari 2015.

che accomuna Tommaso d'Aquino a diversi filosofi del XX secolo tra loro molto diversi, da Maritain<sup>13</sup> a MacIntyre<sup>14</sup>, contribuendo a una analisi multilivello delle possibilità di piena realizzazione (fioritura, *eudaimonia*) del soggetto stesso anche quando in maniera solo apparentemente paradossale comportano un abbassamento di sé. Si inserisce qui in maniera potente la recente questione dell'esemplarismo che ha riproposto Zagzebski nel suo ultimo libro, classificando santi saggi ed eroi come i tre tipi di esemplari più rilevanti per una morale basata sulla *mimesis* di esistenze eccelse.<sup>15</sup>

Come recentemente riconosciuto in *Verbalizzare il sacro* da Habermas i due estremi opposti del laicismo dogmatico e del fondamentalismo religioso hanno per il XIX. e XX. secolo svilito una relazione dinamica tra ragione e fede che può oggi essere svelata come mutualmente feconda per una comprensione più ampia delle diverse dimensioni di fioritura della persona, quindi per una più ampia antropologia.

La fioritura della persona umana è paradigma morale per discernere gli atti leciti da quelli illeciti, si estrinseca nelle potenzialità concrete della persona, nei suoi talenti, nelle sue qualità umane, nei suoi aspetti caratteriali e psicologici, aprendolo in definitiva ad una vita felice perché realizzata. In Aristotele la felicità dell'uomo deriva dalla soddisfazione dei suoi bisogni e desideri reali, dalla possibilità di vivere un'esistenza compiuta in ogni sua prospettiva, primariamente in quella pratica.

# 2. La nozione di fioritura e lo sviluppo della persona

Una nozione feconda che attraversa tutta la filosofia cristiana che, sulle orme di San Tommaso, si è ispirata ad Aristotele, è quella della *fioritura* della persona.

La fioritura, riproposta oggi in diverse declinazioni dopo che per prima Anscombe la rese popolare attraverso il suo utilizzo del lemma inglese *flourishing*, è uno strumento espressivo potente e rilevante tanto per la metafisica della persona che per le sue conseguenze normative e pedagogiche. In particolare, la dinamica dello stupore, propria come già affermava Aristotele del filosofo, può esercitarsi in maniera ampia e feconda nel volgersi e nell'analizzare questa nozione che attraversa i secoli a partire dalla classica *eudaimonia* aristotelica, e che oggi è stata indagata da numeri filosofi contemporanei. Micheletti ci accompagna nell'esplorazione di come a partire dalla proposta filosofica di Anscombe si possa declinare fruttuosamente una direzione di ricerca per l'etica che sia finalizzata ad

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> L. ZAGZEBSKI, Exemplarist Moral Theory, Oxford University Press 2017.

"esplicitare le norme fondate sulle condizioni effettive necessarie per raggiungere la perfezione umana, sulle caratteristiche di una vita improntata alle virtù, e ancor prima a render conto adeguatamente dei concetti di 'azione umana', 'virtù', di una vita umana 'pienamente riuscita' (human 'flourishing')". 16

La fioritura può essere intesa in modo riduzionista se interpretata come uno stato di piacevolezza o di benessere, come conseguenza diretta di una sequenza o di alcune specifiche azioni. Andrebbe intesa invece in un modo più ampio come il modo migliore in cui *dovrei* e *potrei* vivere la mia vita, o il modo migliore, lo *stile* da imprimere e attraverso il quale ricalibrare il mio agire come una persona virtuosa. Micheletti nei suoi scritti ci mostra una via poco percorsa dai teorici delle virtù in Italia e all'estero, ovvero una concentrazione e una focalizzazione sulle virtù che MacIntyre chiamerebbe *della dipendenza riconosciuta*, in particolar modo discorrendo dell'umiltà e del suo peculiare *status* normativo nel passaggio dall'etica classica all'etica cristiana.<sup>17</sup>

Le virtù, quindi, non sono solo eventi che semplicemente hanno determinati effetti, ma sono inserite in una più ampia tessitura, dipendono nel loro sbocciare dalla conformazione del carattere, un processo *in itinere* fino alla fine della vita di un agente responsabile. Sono opzioni procedurali che si attivano sempre di più nel deliberare e nell'agire pratico della persona agente, costruito a partire da una decisione singolare ed esprimendo a poco a poco nelle successive decisioni e scelte che riflettono l'aumento (o la diminuzione nel caso di vizi) di un atteggiamento deliberativo consapevole. Quanto maggiore è l'atteggiamento deliberante, migliore è la qualità della libertà e la responsabilità normativa: questo è un passaggio rilevante che andrebbe sempre più portato al centro nel panorama *metaetico* della filosofia della normatività post-kantiana che a parere di chi scrive così potrebbe davvero porre al proprio centro una articolata concezione della persona come un qualcosa di più esteso del semplice soggetto deliberante e responsabile.

MacIntyre indirizza la propria attenzione sul modo in cui diverse divergenti richieste in competizione sulla scelta umana implicano un'ampia risposta a domande quali: "cos'è il mio bene?" "come si può ottenere?" La persona agente affronta queste domande condizionata dalle abitudini acquisite, dall'esperienza e dall'apprendimento; considerando cosa è bene fare ora con riferimento a ciò che è meglio ottenere per tutta la sua vita. I desideri in competizione sollecitano le decisioni tra fini prossimi e l'op-

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> M. MICHELETTI, Elizabeth Anscombe e la "Filosofia morale moderna", in «Politeia», XXXI, 119, 2015, pp. 51-55.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> M. MICHELETTI, L'umiltà e la compassione nella prospettiva dell'etica delle virtù, in «Divus Thomas» 118 (2015), n. 3, pp. 11-45.

posizione delle responsabilità da ruoli diversi richiedono la considerazione della parte che ciascuno dovrebbe avere nella sua vita. Queste decisioni possono costituire presupposti impliciti per le attività e le intenzioni che caratterizzano come la persona riesce a vivere la sua vita seguendo i portati cognitivi derivanti dalle inclinazioni. L'articolazione e l'esperienza di questa unità narrativa possono mancare, ma è necessario affinché l'agente umano possa prosperare e conseguire unitamente la descrizione di un significato che sia anche scopo nella sua vita.<sup>18</sup>

Questa nozione ha avuto influenza profonda anche sull'odierno dibattito in tema di diritto naturale, ad esempio nel dibattito tra Finnis e Hart. Finnis nella sua concezione non lascia molto spazio all'indagine sulle virtù, si focalizza invece su una ripresa diretta di Aristotele a scapito dell'analisi tomista della persona, offrendo una concezione di beni plurimi tra di loro non reciprocamente riducibili l'uno all'altro e che sono eterogenei come le categorie aristoteliche che attirarono la critica di Kant. Da qui la sua concezione della legge. "Il diritto dev'essere descritto in termini di regole per la guida di funzionari e cittadini"19 scrive Finnis, descrivendo le regole come binario da seguire sia per chi governa sia per chi è governato, in quanto sono proprio tali; regole che permettono di partecipare ai beni fondamentali dell'esistenza. Finnis presenta il suo approccio neoclassico al diritto naturale e, rivisitando Tommaso, individua sette beni fondamentali: la conoscenza, la vita, il gioco, l'esperienza estetica, l'amicizia, la religione e la ragionevolezza pratica. Questi beni primari, indeducibili e indimostrabili, sono le condizioni per la realizzazione degli individui. Il diritto deve garantire la realizzazione dei piani di vita degli uomini connessi e ispirati da questi sette beni, traducendo in norme giuridiche alcune norme morali inderogabili, come quelle che vietano, per esempio, l'uccisione e il furto. Secondo Finnis dall'insegnamento di Tommaso discende una dottrina dei diritti naturali o diritti umani, derivabile dalla definizione di giustizia come la volontà di dare a ciascuno ciò che è suo diritto ricevere. L'elenco di ingiustizie redatto da Tommaso (essere uccisi, feriti, falsamente accusati, traditi, subire danni alla proprietà) sarebbe quindi il risvolto di una lista di diritti di cui ciascuno è titolare e vi è un parallelismo tra i doveri nei confronti degli altri e i diritti che gli altri hanno in quanto beneficiari di tali doveri. Diversi autori sono contrari a questa tesi di Finnis, come McInerny, Villey e Tierney.

Quello che comunque ci può accomunare a Finnis è l'idea che il diritto è tale non in quanto costruito, frutto di convenzione, ma in quanto

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Questa opzione ha implicazioni rilevanti per una teoria politica emancipatoria come bene evidenziato in J. GREGSON, *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*, Palgrave Macmillan 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> J.M. FINNIS, Legge naturale e diritti naturali, Giappichelli, Torino 1996, p. 7.

trovato, scoperto, disvelato come già inscritto nei cuori e nelle menti. Il diritto dischiude la possibilità di fiorire, di realizzarsi, non di conseguire un bene uno stato di benessere ma di vivere bene. Il diritto così concepito come armonizzantesi dinamicamente con la normatività morale apre alla possibilità di accedere alla piena fioritura di sé stessi nel consesso civile. Queste norme, che assumono connotati chiaramente etici, verranno più facilmente riconosciute come proprie dal cittadino. Simili articolati concettuali in merito al contenuto del diritto sono rinvenibili anche nelle tesi di Raz, tesi che paradossalmente ma non troppo vengono adottate da Finnis: il diritto è una serie di direttive dell'autorità che entrano a far parte delle ragioni pratiche del soggetto agente.<sup>20</sup> Raz è uno dei teorici della normatività nel paradigma del liberalismo politico più discusso dai critici del perfezionismo come Quong, per cui giova anche solo cursoriamente ricordare la sua idea di perfezione che sembra molto simile a come si può declinare l'eccellenza aristotelica oggi.

La comprensione e l'indagine sulle possibilità di sviluppo ulteriori a partire da questa nozione richiede analisi delle condizioni concrete, dei mondi vitali in cui essa si dispiega, come è stato fatto da autori molto diversi tra di loro come recentemente da Foot<sup>21</sup> con la sua indagine sulla bontà naturale e da Alfano che ha studiato la nozione finzionale di carattere.<sup>22</sup> Taylor rileva nella sua opera sull'età secolare una precondizione di questa è stato lo sfaldarsi delle comunità e il rafforzarsi di gruppi identitari, nella politica e nella Chiesa, una tendenza ancora oggi attuale e derivante dal fatto che anche nel contesto laicale i suoi membri continuano a volersi raccogliere in denominazioni, movimenti, gruppi costituiti a partire dalle proprie affinità. Questa tendenza probabilmente irrinunciabile dell'umano porta a un bacino di possibili ostilità pur nella fraternità impedendo un sereno confronto tra persone che anche se condividono la fede nell'Incarnazione hanno punti di vista diversi. Pur non avendo nulla contro questi gruppi che si riuniscono in base alla loro sensibilità, per Taylor è necessario che si creino organismi che spingano quanti hanno prospettive diverse ad incontrarsi regolarmente, portando armonia tra prospettive diverse. Questa idea sembra far da contraltare alla proposta liberale di istituzioni basate sulla Ragione Pubblica, in particolare in seguito a quanto proposto da Rawls in Liberalismo Politico.23 Tali questioni

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> J. RAZ, *The Authority of Law: Essay on Law and Morality*, Oxford University Press 1979, 16-19.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> PH. FOOT, Natural Goodness. Oxford University Press 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> M. Alfano, *Character as Moral Fiction*, Cambridge University Press 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Per una esposizione ampia ed attenta di questa problematica rinvio a P. WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn,* Oxford University Press 2011.

odierne appaiono al confronto ben più delimitate, sempre più "urbanizzate" sulla scorta di una metafora ben nota relativa al rapporto tra Böckenförde e Carl Schmitt, in cui il primo avrebbe appunto "urbanizzato" il secondo. In questo quadro più ristretto, in cui la trascendenza viene neutralizzata si colloca Habermas che nei confronti del contenuto ritiene opportuno, in maniera analoga a quanto realizzato da John McDowell nei riguardi del contenuto concettuale,<sup>24</sup> rimeditare i risultati kantiani alla luce della elaborazione di Hegel. Il sistema sociale del diritto si propone di garantire la realizzazione dei piani di vita degli uomini traducendo in norme giuridiche positive alcune stipulazioni che poggiano su un ideale perfezionistico di una vita buona, oppure possono di converso seguire anche un ideale antiperfezionista nei confronti della manipolazione della vita, che comunque si deve confrontare con l'elaborazione di una teoria sull'origine della persona che non può essere ingenua. Non è un caso che proprio McDowell consideri le virtù come una natura seconda, non spontanea ma costruita nel processo di formazione del carattere, nella dinamica della crescita che già nei libri VIII e IX dell'Etica Nicomachea trova la sua più alta declinazione e fioritura nell'amicizia.

### 3. L'esemplarismo, la teoria delle inclinationes e lo sviluppo della persona

La questione dell'origine della persona intesa come soggetto e del suo radicamento in una rete relazionale pre-comunicativa può essere affrontata come struttura portante dell'intera riflessione sul soggetto stesso. Il soggetto viene pensato come comunitario prima ancora di essere soggettivato, quindi viene ipotizzata una serie di figure graduali del suo sviluppo che ha come suo fuoco la possibilità di parlare, quindi di farlo dopo avere osservato altri parlare. Il soggetto è parlato prima di parlare, alloquisce in quanto viene alloquito e in questo riproduce lo svilupparsi della capacità di amare che può sorgere solo dopo averla osservata.

Di qui la possibilità feconda di incrociare la riflessione sulla genesi del soggetto con il contemporaneo dibattito sull'esemplarismo morale nello

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> John McDowell, influenzato da una lettura originale di Hegel condotta alla luce della filosofia del linguaggio, si è dedicato a una approfondita indagine sulla nozione di concetto. Punto di partenza della problematica è il fatto che la rappresentazione non è indipendente dalla capacità di concettualizzare la propria esperienza: questa capacità è la prima forma di spontaneità che viene epistemologicamente sperimentata e si può inferire da quanto McDowell afferma che da essa dipende la nostra capacità di essere coscienti in generale. I suoi lavori più significativi sono J. McDowell, Mente e mondo (ed. orig. 1994), Einaudi, Torino 1999 e J. McDowell, Wittgenstein On Following A Rule (1984), in J. McDowell, Mind, Value, And Reality, Harvard University Press, Cambridge-London 1998.

sviluppo del carattere.<sup>25</sup> Diversi sono al riguardo gli approcci declinati dai pensatori che si sono dedicati alla riflessione sulla pratica delle virtù: tra questi mi limito a ricordare le filosofe inglesi e americane che perseguono questa ricerca in modo sistematico e originale quali Hursthouse, Murdoch, Snow, Zagzebski. In particolare, Zagzebski sviluppa la sua teoria morale a partire dall'emozione dell'ammirazione, che si sviluppa a partire dall'osservazione partecipata dell'agire di persone esemplari che in modo preverbale mostrano una linea di condotta da seguire, convincendo e non persuadendo, quindi sfuggendo alle logiche di dominio implicite nell'agire nascostamente strategico ben analizzato da Habermas e da altri.<sup>26</sup> Una tale dinamica mi sembra molto feconda per riflettere sul passaggio dallo stato di infante a quello di fanciullo (o *fante*).

Questa antropologia relazionale preserva efficacemente una concezione della persona intesa come geneticamente autonoma e dipendente, come mostrato da MacIntyre nell'opera che più ha portato progressi nella direzione di una filosofia cristiana e tomista della persona rispetto a quanto proposto nel 1981 in *Dopo la virtù*, cioè nel più recente *Animali razionali dipendenti.*<sup>27</sup> Una tale antropologia potrebbe essere intesa come rappresentativa della posteriorità della politica rispetto all'etica, ma forse anche della loro irriducibile coappartenenza genetica. L'azione politica *in quanto* preserva efficacemente la dignità delle persone *osservando* le dinamiche delle inclinazioni e la possibilità che esse diventino abiti virtuosi e quindi vie verso l'autorealizzazione e la felicità conseguente.

Al riguardo ha ancora tanto da offrire al dibattito contemporaneo la riflessione portata avanti sulle *inclinationes*: questa forma teoretica incentrata su inclinazioni dinamiche che si rimodulano a formare i diversi tipi caratteriologici e psicologici fa da contraltare al normativismo che considera poco il rapporto tra i motivi dell'agire e l'ideale regolativo. Le inclinazioni sono possibilità di realizzare degli abiti, quindi di far crescere mature disposizioni al bene quali sono le virtù o al contrario di edificare abiti molto diversi dalle virtù, che però secondo quanto riscontrato speri-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Si veda ad esempio il già citato L. ZAGZEBSKI, Exemplarist Moral Theory.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> HABERMAS in *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) analizza il concetto di agire comunicativo declinato come apertamente o nascostamente strategico in quanto si traduce in forme di controllo di situazioni soprattutto due aspetti: l'aspetto teleologico della realizzazione di scopi o dell'attuazione di un piano di azione, oppure l'aspetto comunicativo dell'interpretazione della situazione e del conseguimento di una intesa tra i parlanti coinvolti. Nell'agire comunicativo i partecipanti perseguono i propri piani di comune accordo sul fondamento di una comune definizione della situazione.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> A. MACINTYRE, Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues, Duckworth, London 1999, trad. it., Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù, Vita e Pensiero, Milano 2001.

mentalmente, non portano alla realizzazione di esseri felici e relazionalmente maturi.

Il carattere si sviluppa secondo i teorici che lo ritengono esistere come temporaneo punto di approdo di un itinerario genetico che lo precede e, a sua volta, lo fonda, muovendo dalla genesi neonatale o infantile della persona umana. In questa prospettiva il soggetto che pretende di autofondarsi e fondare insieme a sè l'intera realtà, secondo un'interpretazione superficiale della filosofia di Fichte si svela come autoponentesi in quanto riconoscentesi come posto, messo al mondo da altri, in quanto nasce come risposta etica ad altri soggetti già costituiti. Questi soggetti, in particolare nella loro occorrenza femminile, sono gli stessi che possono renderlo capace di esistere in quanto capace di operare delle scelte, autopercepirsi come degno di ricevere cure, quindi a loro volta capaci di offrirle in una dinamica che si pone come totalmente altra rispetto al dibattito un po' costretto da etiche applicate che si susseguono in questo secondo decennio del XXI secolo a volte conducendo a una sorta di appiattimento dell'eccezionalità del soggetto umano su altre (anche ipotetiche) entità dotate di vita ma non ancora verificate nel loro essere filogeneticamente capaci di integrare i loro orizzonti con quelli di altri soggetti. Andrebbe mostrata infatti per avere una tale prova la capacità di condurre il cucciolo ad autocomprendersi come alloquito, invitato, parlato: andrebbe mostrata la capacità, che a volte viene negata ai cuccioli d'uomo, di poter passare dallo stadio di infante, attraverso amorevoli cure, allo stadio di fante, di parlante aperto all'incontro con orizzonti altri, derivanti da uno sviluppo emozionale sempre in itinere.

La persona si riconosce sempre posteriore, sempre dipendente dagli altri, mentre il soggetto si assoggetta a un padrone che lo può utilizzare come entità generatrice di violenza. La ricostruzione della genesi prelinguistica e protologica dell'etica giunge fino alla ipotesi della costituzione del linguaggio stesso a partire dalla relazione affettiva prelinguistica instaurata dall'infante con la madre, che solo tramite questa relazione diviene capace di diventare fante, rispondendo al primo invito preverbale cioè alla prima allocuzione implicita nella carezza, nella nutrizione, nel calore trasmesso: «tu sei amato, tu sei protetto». La relazione non è un legame che mira al raggiungimento di un'identità, non si volge alla realizzazione di un processo d'identificazione. La relazione, intesa nel suo carattere di verità, non comporta il superamento hegeliano o meno del diverso, annullando in tal modo anche la platonica metaxu, oppure in un contesto dinamico-relazionale il compito di stabilire un medio tra le differenze. Il fenomeno della relazione esprime l'instaurarsi attivo di un legame, e il suo mantenimento, proprio attraverso le differenze che per suo tramite vengono incontrate tra esseri umani di ogni carattere o classe.<sup>28</sup>

Gli animali hanno *cuccioli*, gli uomini invece generano *infanti*, perché in un processo sempre sfuggente ma che si può tentare di descrivere per approssimazione si generano all'autopercezione attraverso la comprensione della loro posteriorità rispetto al loro dover imitare e quindi dover essere. L'anteriorità dell'*ethos* sul *subjectum* è l'antidoto contro la possibilità anche solo concettuale della distruzione delle altre persone. Per questo nella tradizione cattolica la nozione di persona viene preferita e trapassa dalla dinamica intra-trinitaria alla dinamica intersoggettiva. La persona è nozione intrinsecamente feconda in quanto aperta alla possibilità di fiorire in un contesto virtuoso, declinazione di una concezione dinamica della dignità.

La persona *si fa* insieme all'etica, si autopone nel soggetto prima che questo inizi a parlare. Questa dinamica viene analizzata da Olivetti con originalità in diversi contributi, connessa con l'accezione di persona e di soggetto, e viene declinata in connessione con lo sviluppo dell'infante prima e dopo la cesura che avviene con l'acquisizione del linguaggio. La distinzione che risalta è la dinamica della personificazione, la trasformazione dell'inanimato in persona, questione originaria che concretizza l'anteriorità dell'analogia come originario duale prima di ogni univocazione possibile dal punto di vista della metafisica, se l'oggetto osservato è il soggetto, ancora di più se è persona parlante.<sup>29</sup>

Dire la persona è più che dire il soggetto, in quanto è soggezione che si esprime in quanto azione reciproca solo parzialmente identificabile, che dice la propria relazionalità e si costituisce come persona in quanto si dice.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Si veda al riguardo A. FABRIS, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016. In questo senso la metafisica come pensiero *della* relazione è nel contempo un pensiero *in* relazione.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Al riguardo questo passaggio sintetizza molto bene alcuni nodi teorici caratteristici degli ultimissimi scritti di Olivetti: «Il linguaggio ordinario non condiziona al *ti esti* la sensatezza della domanda 'chi parla?'. Affermare che le ascrizioni personali sono predicati aggiuntivi rispetto a quelli che competono comunque ai 'particolari di base', ovvero agli 'enti', ovvero alle 'cose', significa ignorare troppi aspetti sia del linguaggio considerato come sistema, sia dell'acquisizione linguistica da parte dell'*infans* che progressivamente diviene parlante (la recente 'linguistica cognitiva' conforta in ciò meno recenti considerazioni filosofiche). Infante o fante (o magari embrione), uomo o altro che uomo, 'persona' comunque è 'chi' parla. Detto etimologicamente: *persona personat.*» M.M. OLIVETTI, *Universalità e molteplicità personale*, in *Universalismo ed etica pubblica*, a cura di F. BOTTURI – F. TOTARO, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 23-34, p 24.

Il soggetto non parlante è essenzialmente sottoposto, è soggetto che gradualmente si conoscerà come persona, probabilmente non riconosce neanche il proprio corpo come proprio, anche se non è più immerso nell'indifferenziato liquido amniotico (in cui l'udito sembra si eserciti, almeno per contatto diretto con le vibrazioni mediate dal liquido). Il proprio autoriconoscimento avviene invece dalla relazione prelinguistica, identificantesi progressivamente attraverso la suzione e lo sguardo, nonché tramite il sorriso e la sensazione tattile dell'abbraccio materno.

Un'indagine particolarmente interessante sulla genesi della facoltà del linguaggio nell'infante viene svolta da Olivetti come anteriore rispetto al gioco linguistico e alle possibili modalità di costituzione dei parlanti, che avvengono attraverso la mimesis dei genitori, attraverso in particolare l'osservazione e la ripetizione: da qui la sequenza imitativa che si sviluppa tra gesto, movimenti del volto, sorriso, parola. La ripetizione all'inizio è behaviouristicamente automatica poi ineffabilmente (è il caso di dire) scivola nel non-automatismo quando sorge la spontaneità propria del lattante che si trasforma in fante. Come questo avvenga non è dato ancora sapere: rimane tuttora la messe di intuizioni presenti nella risalente preziosità delle indagini di Vygotskij sui processi iterativi che permettono al bambino di acquisire nuove capacità. Vygotskij nella sua opera del 193430 sulla base del nuovo paradigma fornito dalle sue ricostruzioni suggerisce agli educatori di proporre al bambino problemi di livello superiore alle sue competenze, comunque tali da risultargli comprensibili e situati all'interno di quella che lui definiva la zona di sviluppo prossimale, cioè l'area evanescente in cui il bambino può estendere le sue competenze e risolvere problemi grazie all'aiuto degli altri. Se il processo è impostato correttamente tale area si amplia, l'infante e poi il fante diventa capace di eseguire autonomamente un compito che prima non sapeva eseguire, e il processo si ripete e si ampliano i confini del potenziale apprendimento, oltre la zona di sviluppo attuale si crea quindi una nuova zona di sviluppo prossimale.

I costituenti del soggetto, memoria, intelletto e volontà, sorgono nel paradigma indagato sperimentalmente da Vygotskij unitamente allo sviluppo del linguaggio. Questa tesi può essere fatta interagire con la proposta teorica di Olivetti, e con il punto di vista che viene tratteggiato da Olivetti relativamente alla costituzione protologica dell'etica. Potremmo forse spingerci ancora oltre e affermare che l'ethos è il contesto anteriore in cui si situano tutti questi componenti e in tale contesto avviene il riconoscimento della reciproca costituzione dell'etica e del soggetto, prima dell'appartenenza etica e prima dell'identificazione del fante che si cono-

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> L. VYGOTSKIJ, *Pensiero e linguaggio*. *Ricerche psicologiche*, a cura di L. Mecacci, Roma-Bari, Laterza, 1990 (IX edizione 2001).

sce come *io parlo* perché *sono parlato* (*loquor ergo sum* secondo la felice espressione che Olivetti utilizzava per esprimere adeguatamente un tale fecondo straniamento).

In Analogia del soggetto<sup>31</sup>si argomenta come l'etica si mostri co-estesa con la soggezione del soggetto, intesa radicalmente come anteriorità dell'autopercezione rispetto al linguaggio, quantomeno al linguaggio proferito, come anteriore rispetto alla metafisica in quanto essa è anteriore al costituirsi del soggetto come parlante. Loquor ergo sum, secondo l'intuizione olivettiana, la passività primaziale espressa da un verbo passivo e deponente antecede l'attività, anche l'attività riflettente che a partire dalla sua prima apparizione nelle meditazioni di Descartes condusse alla Tathandlung fichtiana. Esprimere in tal modo il sorgere della soggettività dalla passività è un modo di procedere a una descrizione non per hyatus (quindi riducendo al minimo i salti), di comprendere lo sviluppo delle interazioni, non pensando l'evento della nascita come l'inizio di una sequenza intervallata da salti, ma come l'inizio di un processo.

Più di recente si è avuto un tentativo filosofico articolato di comprendere il fenomeno della nascita, ad opera di Zucal, con intenti che esulano dal contesto della nostra discussione che però forse, proprio per antitesi, possono essere utili per meglio definirla.<sup>32</sup> Zucal si concentra sulla nascita dei figli come un evento irriducibile che modifica radicalmente la struttura relazionale delle persone, che in quanto generatori si vedono cambiare intimamente, psichicamente oltre che ovviamente (almeno per la componente femminile) nel fisico. E' quindi una prospettiva focalizzata sui salti e sul punto di vista dei generanti, non del generato. In particolare la neo-madre viene focalizzata da Zucal come soggetta ai più grandi mutamenti, il genitore che vede la vita uscire dal grembo e che vive un'esperienza che per sempre la muterà, in quanto avendo ospitato l'altro non potrà più essere indifferente alla dimensione della prossimità. Interpretare l'esperienza della nascita come in primis un'esperienza di apertura alla prossimità è se vogliamo un complemento alle intuizioni di Olivetti, che invece si volgono alla costituzione del fante a partire da un graduale modificarsi dell'infante come destinatario di amore, di sorrisi e di carezze, come una protopersona situata in un grembo che prima dell'articolazione del linguaggio la caratterizza già come capace di ridonare ciò che ha ricevuto e lo invitano, secondo la suggestione fichtiana, ad agire eticamente, ad agire secondo quanto consegue al rispondere.

Olivetti dedica pagine di grande profondità al tema dell'infanzia come soggettività che si forma, nell'assenza della parola, ma nella presenza di

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> M.M. OLIVETTI, Analogia del soggetto, Roma-Bari, Laterza 1992, p. 83.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> S. ZUCAL, Filosofia della nascita, Brescia, Morcelliana, 2017.

gesti quali il sorriso e la carezza, manifestazioni intenzionali pre-verbali sin dal suo situarsi come ascoltatore e percettore tattile nel grembo materno. In questo egli va oltre la visualizzazione e la percezione del volto, risalendo geneticamente più indietro rispetto all'epifania che Lévinas aveva osservato, descritto e approfondito come manifestazione per eccellenza dell'alterità, del venire a manifestazione senza essere racchiudibile da un concetto, di apertura al non cercato che connota l'etica come filosofia prima.

Il paragone continuo tra *fante* e *in-fante* rimette in questione, in un'indagine del plesso praticoteoretico che dura fino agli ultimi scritti di Olivetti, il trovarsi del soggetto, il suo farsi a partire da una originaria apertura dinamica.

Nella teorizzazione di Olivetti la questione dell'origine del soggetto viene affrontata come struttura portante dell'intera sua riflessione sul soggetto stesso. Il soggetto viene pensato non più come costituito, ma come comunitario prima ancora di essere soggettivato, quindi viene ipotizzata una serie di figure graduali del suo sviluppo che ha come suo fuoco la possibilità di parlare, quindi di farlo dopo avere osservato altri parlare. Il soggetto è parlato prima di parlare, alloquire in quanto viene *alloquito* e in questo riproduce lo svilupparsi della capacità di amare che può sorgere solo dopo averla osservata.

Per tale motivo l'analisi dei limiti del trascendentale post-kantiano condotta da Olivetti in *Analogia del Soggetto* e in alcuni articoli dei primi anni 2000 cui abbiamo fatto cenno, in particolare confronto dialogico con le prospettive di Habermas e di Levinas, potrebbe essere applicata anche alla prospettiva di rivalutazione creativa del ruolo delle tradizioni in etica per come declinata da MacIntyre e alla luce della sua riscoperta del tomismo nelle sue ultime opere e per come recepita in Italia ad esempio per tramite di Micheletti.

Una tra le caratteristiche peculiari del tomismo è la sua feconda analisi dell'esperienza pratica, oltre che la sua metafisica del diritto. Si può affermare che il contributo filosoficamente più importante a una dottrina organica delle virtù, con Aristotele e lo stoicismo, fu dato da Tommaso d'Aquino, che conciliò con la peculiare nozione di persona tipica della dottrina cristiana con l'antropologia e la psicologia aristotelica e platonica e la tradizione stoica del diritto naturale, secondo la tradizione che dagli stoici attraversava tutta la tarda antichità con una delle vette nelle opere ciceroniane. La ragione umana è ritenuta in grado di comprendere le leggi dell'ordine naturale, un ordine dinamico che non si limita all'empiria sensibile, in quanto anche l'uomo ha una sua determinata natura, trascendente ma anche integrata nell'ordine cosmico. Da qui la grande at-

tualità dell'approccio tomista e la possibilità di declinarlo in modi molto diversi

La giustizia non è sufficiente a conseguire il bene comune, è necessaria anche l'amicizia, scopo primario della *lex humana*.<sup>33</sup> La giustizia senza l'amicizia non potrebbe infatti da sé realizzare il bene comune. Già Aristotele offre un particolare rilievo all'analisi dell'amicizia, che inizia con la determinazione "l'amicizia è comunione".<sup>34</sup> Il lemma amicizia indica una relazione interpersonale e integrata costituitasi su un nucleo di valori inclinazioni, passioni.

Finnis si interroga<sup>35</sup> su perché l'Aquinate decida di non specificare quali siano i primi principi evidenti *per se.* L'approccio analitico, infatti, impone una tassonomia dei beni, intesi come principi evidenti; mentre quindi il Dottore Angelico si concentra sui principi del bene e della relazione, i pensatori neoclassici come Finnis assegnano il carattere dell'evidenza ai beni e non ai principi, in questo rendendosi più simili ad Aristotele che a Tommaso.

Finnis individua sette beni fondamentali già menzionati, che, indeducibili e indimostrabili, sono le condizioni per lo sviluppo e la realizzazione, in una parola la fioritura (flourishing) delle persone. Come già affermato egli pone in secondo piano lo studio delle virtù, quindi riteniamo che si possa comunque prendere spunto dal suo tentativo di confrontarsi con i sostenitori della soggettività liberale perfezionabile e in crescita verso l'eccellenza, come Raz e Kramer, ma riteniamo che questo possa avvenire con maggiore fecondità lo studio delle dinamiche proprie delle inclinationes e delle virtù come nell'originario tentativo condotto da Tommaso d'Aquino e come mostrato nei suoi diversi contributi da Micheletti. Un tentativo di analizzare le persone intese come coerenti con loro stesse e come realtà in evoluzione verso la realizzazione dei propri piani di vita attraverso alcune norme morali che poggia su una tradizione vivente che considera come proprio oggetto d'indagine la ragione umana e l'ideale perfezionistico di una vita buona viene ripreso con diverse sfumature negli ultimi anni da Taylor e da MacIntyre, che si concentrano sull'autocomprensione della soggettività come narrazione cosciente delle proprie potenzialità sempre non del tutto espresse.<sup>36</sup>

L'etica della virtù è diventata un luogo comune nel panorama etico contemporaneo e viene solitamente discussa come uno degli approcci

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> TOMMASO D'AQUINO, Summa Theologiae, Ia-IIae, q. 99.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 1171b32-33.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Cfr. J.M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali,* Giappichelli, Torino 1996, pp. 55 e ss.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Si veda in particolare A. MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press 2016.

caratteristici ai problemi etici più rilevanti, accanto all'utilitarismo e alla prospettiva dell'etica kantiana. Sia l'utilitarismo che il normativismo contengono elementi riconducibili alle descrizioni che Martha Nussbaum<sup>37</sup> offre delle virtù, quindi la stessa etica della virtù non può essere un terzo approccio in contrasto con questi due. Nussbaum si concentra sulle connessioni tra virtù ed emozioni e sfida la nozione stessa di etica della virtù.

Vi sono, d'altra parte, alcuni filosofi contemporanei che indagano sulle virtù senza essere né utilitaristi né kantiani; alcuni di loro trovano la loro ispirazione nelle teorie sulle virtù della Grecia antica. Anche se questi autori sono compatibili sotto alcuni aspetti, come per esempio nel loro interesse sul ruolo delle ragioni e passioni per la scelta e la vita buona, o nel loro interesse per il personaggio o per l'intero corso della vita dell'agente dall'altra parte, possiamo riscontrare tuttavia tra di loro un profondo disaccordo sul ruolo della ragione nell'etica. Nussbaum sostiene quindi che i contemporanei teorici della virtù si pongono in primo luogo come anti-utilitaristi, in riferimento alla pluralità delle modalità di identificazione del valore e alla focalizzazione delle passioni nella sfera sociale. Questo indica normativamente un ampliamento del ruolo della ragione nell'etica, sostenendo che la ragione possa deliberare sullo scopo dei mezzi e che la ragione può cambiare l'orientamento delle passioni, contro l'idea humiana di ragione. Tuttavia, esistono anche dei teorici della virtù che sono prevalentemente anti-kantiani e che ritengono che la ragione giochi un ruolo troppo dominante nella maggior parte delle spiegazioni filosofiche in etica, e che invece un ruolo più importante dovrebbe essere dato ai sentimenti e alle passioni. Nussbaum propone<sup>38</sup> un'indagine dettagliata di queste due prospettive, concludendo che non è utile parlare di "etica della virtù" e che sarebbe un arricchimento maggiore definire le posizioni reali di ciascun pensatore, e quindi arrivare a capire esattamente quello che possono conseguire i diversi progetti di ricerca.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> M. NUSSBAUM, La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca, Il Mulino, Bologna 2004; ID. Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica, Vita e Pensiero, Milano 1998.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> M. NUSSBAUM, *Virtue Ethics: a misleading category?* in «The Journal of Ethics», 3, 1999, 163–201.

### 4. La fecondità dell'umiltà

La già menzionata riscoperta della fecondità della nozione di virtù è frutto dell'articolo Modern Moral Theory di Anscombe,39 ed allo stesso modo lo è anche l'impiego del termine consequenzialismo come categoria più ampia sotto la quale si possono classificare le teorie morali riconducibili all'utilitarismo, cioè a quella nozione della normatività che ha di mira l'accrescimento della felicità, per il maggior numero di persone possibile, declinato nelle maniere più diverse, che comunque presuppone l'anteriorità del bene sul giusto. 40 L'altro opposto dello spettro della filosofia morale contemporanea è rappresentato dal normativismo di ispirazione kantiana, del devi perchè devi, incentrato sulla nozione di giusto come anteriore al bene. Julia Driver ha sviluppato<sup>41</sup> una teoria completa del consequenzialismo applicato all'etica delle virtù, spiegando anche perché la distinzione tra consequenzialismo soggettivo e oggettivo dovrebbe essere considerata rilevante per la valutazione della teoria. Considerare un bene esteso a tutta la platea delle persone con cui è possibile entrare in relazione è cosa ben diverse che focalizzarsi su una valutazione del benessere che è possibile conseguire per la mia persona e per il suo ambito di influenze.

L'umiltà è in questo contesto di superamento del normativismo e del consequenzialismo a partire dai loro riflessi presenti nell'etica delle virtù una possibile efficace prova delle potenzialità insite nella nozione di fioritura della persona che oltrepassi seguendo le elaborazioni più recenti e che non sia schiacciata sull'aristotelica nozione di eccellenza.

In particolare, l'umiltà può essere valutata come notato da Micheletti nei suoi saggi sull'argomento a partire da questa prospettiva come una virtù necessaria per conseguire il bene cercato della fioritura o della realizzazione autentica della persona umana. Micheletti ampia lo spettro dell'indagine proponendo il riferimento ad autori come Kellenberger che hanno riscontrato come sia possibile riscontrare la presenza di un elemento cognitivo nell'umiltà.<sup>42</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in EAD., *Collected Philosophical Papers*, Vol. 3, Blackwell, Oxford 1981, pp. 26–41.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> E. GRIMI, G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady, Cantagalli, Siena 2014; J.A. MERCADO (a cura di), Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale, Armando, Roma 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> J. DRIVER, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> M. MICHELETTI, *La virtù dell'umiltà e l'eudemonismo*, in «Recherches Philosophiques» - DOSSIER: L'humilité, N° 4 (premier semestre 2017), pp. 25-34.

Come ricordato da Micheletti in alcuni suoi contributi recenti<sup>43</sup> si deve procedere ad un'analisi multilivello di questa virtù così specifica del cristianesimo e così rivoluzionaria per l'intera antropologia filosofica.<sup>44</sup> Al riguardo credo possa essere molto feconda la ripresa delle numerose tracce di ricerca sviluppate nella *Secunda Pars* della *Summa Theologiae*<sup>45</sup> e nel successivo Commentario all'*Etica Nicomachea* redatto da Tommaso d'Aquino nella parte finale della sua vita e non connesso apparentemente né al lavoro di redazione della *Summa* né ad uno specifico ciclo di lezioni.<sup>46</sup> L'umiltà è virtù che sostituisce nell'etica cristiana la magnificenza pur senza essere antitetica con la magnanimità.

L'umiltà è del tutto assente dall'*Ētica Nicomachea* e dalle altre opere di Aristotele, mentre ai nostri occhi l'umiltà può ben essere un esempio di quello che nella teoria aristotelica è la mediana posizione in un centro virtuoso situato tra i due estremi, questo non era percepibile dai greci dato che per la loro visione del mondo l'umiltà trasmetteva un senso di stravaganza, l'ingiusto svuotamento di sé. Anche oggi il problema dell'agire supererogatorio si trova declinato nell'umiltà come nozione inspiegabile di una disposizione al dono di sé o allo svuotamento di sé che solleva l'ulteriore questione di come l'umiltà favorisca la pienezza e il completamento associati al desiderio umano, l'obiettivo tradizionale dei tipi più influenti di etica della virtù. Possiamo anche affermare come sia anche difficile vedere come l'umiltà si integri con la maggior parte degli approcci alternativi all'etica della virtù, come quelli basati sull'agente, esemplaristi o centrati sull'obiettivo.

Più in generale però l'umiltà ha indubbiamente un ruolo di apertura all'accoglienza, di posizione dell'anteriorità dell'altro nei nostri confronti, un'apertura che svolge un ruolo nel rendere possibile l'instaurarsi di una relazione feconda tra persone e nel rendere possibile un'amicizia della tipologia più elevata tra quelle enumerate da Aristotele nei libri VIII e IX dell'Etica Nicomachea. Una tale amicizia è radicata nell'interazione tra pari, non considera l'altro in maniera strumentale, né come terminale per l'acquisizione di beni o di utilità di un qualunque tipo, né come mero

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> M. MICHELETTI, La virtù dell'umiltà e l'autorealizzazione personale, in AA. VV., Persona e educazione, a cura di S. ANGORI – S. BERTOLINO – R. CUCCURULLO – A. G. DEVOTI – G. SERAFINI, Armando, Roma 2010, pp. 233-240.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> M. MICHELETTI, *Il problema dell'etica nel tomismo analitico*, in M. SALVIOLI (a cura di), *Tomismo creativo*. *Letture contemporanee del Doctor Communis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015, pp. 283-316.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Si veda al riguardo il recente J. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Virtue Ethics*, Cambridge University Press 2017.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Si veda al riguardo quanto affermato nell'introduzione dai tre curatori di T. HOFFMANN – J. MÜLLER – M. PERKAMS, *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press 2013.

compagno di piaceri o soddisfazioni psicologiche. Anche nella contemporanea ricerca filosofica si sottolinea il ruolo dell'umiltà nell'ambito intellettuale, ad esempio come ha provato a mostrare Zagzebski, come virtù che promuove l'acquisizione di beni *epistemici*, in contrasto con la vanità, l'arroganza, le forme *irrazionali* di sospetto e di sfiducia. Già nella concezione di Aristotele l'aiuto reciproco nella dinamica della crescita delle virtù è essenziale perché l'amicizia sia autentica e pienamente dispiegata. Le coppie di amici santi nella tradizione cristiana, quali Cirillo e Metodio, Basilio e Metodio, sono utili indicazioni di un'intersezione antica tra l'agiografia esemplarista e la rivisitazione dell'etica classica a partire da una nuova declinazione dell'amicizia aperta ai doni più alti dello Spirito Santo.

In questi ultimi anni vi è stata una crescita di interesse per l'umiltà tra i filosofi di lingua inglese che si occupano di etica delle virtù e di filosofia della religione. Mi limito a menzionare i recenti contributi di Kvangig<sup>47</sup> e Dunnington<sup>48</sup> nel contesto della filosofia analitica della religione e la raccolta di studi interdisciplinare dedicata all'umiltà curata da Alfano, Lynch e Tanesini.<sup>49</sup>

Nel contesto dell'etica cristiana un'elaborazione centrata sulla persona, che ha sviluppato con diverse sfumature il discorso sulla virtù dell'umiltà, continua ad essere la trattazione che ne ha offerto Tommaso d'Aquino. Egli, all'interno della vastissima trattazione da lui dedicata alle virtù, che occupa la parte conclusiva della *Prima Secundae* e tutta la *Secunda Secundae* della *Summa Theologiae* con 815 articoli, dedica cinque diverse questioni (S.Th. IIa-IIae qq.161–165) comprendenti 22 articoli all'umiltà e al suo opposto vizio di orgoglio e analizza le passioni e le inclinazioni connesse a questa virtù.

In particolare, nella questione 161 l'Aquinate sostiene, in primo luogo, che l'umiltà sia una virtù (a.1); che l'umiltà modera il moto dell'appetito piuttosto che il giudizio della ragione (a.2); che a causa dell'umiltà la persona dovrebbe essere soggetta al proprio prossimo (a.3); e che l'umiltà fa parte della virtù della temperanza poiché sopprime tendenze disordinate (a.4). successivamente egli classifica l'umiltà, posizionandola successivamente alle virtù teologali, le virtù intellettuali e dopo la giustizia, specialmente la giustizia legale, ma prima di tutte le altre virtù (a.5). Infine, interpreta e fa propria un'antica guida all'umiltà, ossia i 12 gradi di umiltà per come sono presentati nella Regola di San Benedetto (a.6).

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> J.L. KVANVIG, Faith and Humility, Oxford University Press 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> K. DUNNINGTON, *Humility, Pride, and Christian Virtue Theory*, Oxford University Press 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> M. ALFANO – M. P. LYNCH – A. TANESINI, *The Routledge Handbook of Philoso- phy of Humility*, Routledge 2020.

L'orgoglio, inteso secondo le quattro specie elencate da Tommaso d'Aquino, ha il potenziale di inibire ogni grandezza che si vorrebbe realizzare per sé stessi ed inoltre ha la capacità di far degenerare le proprie relazioni con gli altri. Dato che l'orgoglio è tossico per l'amicizia, esso è del tutto antitetico alla fioritura umana descritta in tutta la Secunda Secundae, ordinata alla Caritas nella ricostruzione di Tommaso d'Aquino. L'orgoglio tende anche a ostacolare i primi passi verso l'obiettivo della fioritura stessa poiché, come ben descritto in diversi luoghi da Pinsent, 50 l'intero racconto dell'etica della virtù dell'Aquinate è costruito attorno a ciò che gli psicologi oggi denominano *Joint Attention*,<sup>51</sup> condizione nella quale si consente di essere indirizzato da una seconda persona proprio allo scopo, cosciente o meno, di allinearsi psicologicamente con quella medesima seconda persona. Poiché proprio in una situazione nella quale si consente all'orgoglio di dispiegare tutta la sua forza distruttiva il primo risultato è una pulsione all'isolamento e quindi la disposizione è certamente quella opposta all'essere spinti ad allinearsi con un'altra persona, l'orgoglio non solo inibisce l'amicizia ma anche più in generale la relazione con la seconda persona, distruggendo anche l'apertura all'anteriorità dell'ethos di cui si parlava prima in riferimento alla posizione di Olivetti, chiudendo al tempo stesso la possibilità di fiorire come persona in relazione e quindi di avere la precondizione per essere aperta e orientata all'amicizia. Per questo motivo, l'orgoglio lascia la persona fredda, isolata e incapace di crescere nella virtù.

Data la capacità distruttiva propria dell'orgoglio nei confronti della possibilità della fioritura della persona che viene delineata efficacemente in quello che possiamo definire la narrazione relazionale dell'etica della virtù sviluppata dall'Aquinate, si può chiaramente percepire come l'umiltà abbia un ruolo importante nella sua narrazione dell'etica della virtù, dato che l'umiltà custodisce in modo specifico la relazione con la seconda persona, quella relazione che è il mezzo per continuare e svilupparsi in virtù così come l'amicizia o l'amore divino che è l'obiettivo o la fruizione della virtù.<sup>52</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> A. PINSENT, The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gift, Routledge, 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Si veda ad esempio N. EILAN – CH. HOERL – T. MCCORMACK – J. ROESSLER, (eds.), *Joint Attention: Communication and Other Minds: Issues in Philosophy and Psychology*, Clarendon Press, 2005.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Si veda al riguardo R. KONYNDYK DE YOUNG, Aquinas's Virtues of Acknowledged Dependence: A New Measure of Greatness, in «Faith and Philosophy», 21(2) (2004), pp. 214–227.

Possiamo quindi concordare appieno con Micheletti<sup>53</sup> che ritiene come, sebbene a parere di chi come Tara Smith non riconosce la necessità dell'umiltà perché ci sia lo sviluppo della compassione,<sup>54</sup> sia comunque preferibile identificare un ruolo costruttivo essenziale della virtù dell'umiltà per lo sviluppo di un carattere che possieda un reale tratto di rispetto di sé. Questo in contrasto, come più volte già delineato da MacIntyre, con il megalopsychos aristotelico che vede negli altri comunque degli inferiori, quindi si trova ad essere limitato cognitivamente in modo non giustificato. Così non avviene invece per il magnanimo, inteso nella sua accezione che integra una percezione dei propri limiti come un qualcosa che lo spinge sempre ad autosuperarsi, alla ricerca di un'eccellenza che non è mai svalutazione dell'alterità. L'umiltà si mostra essere la virtù che più delle altre implica una valutazione adeguata delle proprie abilità e dei propri conseguimenti, è quindi radicalmente connessa col rispetto di sé, consente di perseguire efficacemente e prima ancora rende epistemicamente conoscibile il bene come radicato nella relazione, secondo i diversi autori che hanno tratto ispirazioni dalla perspicace operazione di ampliamento compiuta da Tommaso d'Aquino nei confronti della prospettiva del bene delineata nell'Etica Nicomachea.

### 5. L'amicizia e la fioritura della persona

La persona nella sua crescita impara a cercare il bene comune di per sé, lasciando sviluppare secondo i gradi di universalizzazione etica descritti da Kohler una base motivazionale che tende ad universalizzare il bene comune. Questo, aggiungendo qualcosa alla ricostruzione operata da MacIntyre in *Animali razionali dipendenti*, spiega perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù. Le virtù umane non sono semplicemente strumentali all'efficacia basata sui ruoli. Il suo resoconto delle virtù come standard interni alle pratiche fornisce solo una definizione parziale; completato dall'ordinamento di quelle inclinazioni umane a un bene generale, vissuto in comunità. Le virtù acquisiscono tratti caratteriali che dispongono gli esseri umani per giudicare e agire bene per il fiorire umano, e il bene comune che è costitutivo di quella fiorente. Ma non dovrebbero essere visti come puramente strumentali a una concezione esternalizzata di *eudaimonia*. La pratica delle virtù è preziosa in sé stessa e costitutiva della prosperità umana. Secondo MacIntyre,<sup>55</sup> lo standard primario cui appli-

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Si veda M. MICHELETTI, La virtù dell'umiltà e l'eudemonismo, cit., p 25.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> T. SMITH, *The Practice of Pride*, in C. WILLIAMS (ed.), *Personal Virtues*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2005, pp. 90-116.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> A. MACINTYRE, Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù, cit.

care il giudizio è la possibilità di caratterizzare e valutare la persona in quanto *agente virtuoso*, persona che, attraverso la sua vita e azioni, incarna ciò che significa per gli esseri umani vivere bene in comunità.

L'agente virtuoso ha bisogno di possedere non solo le virtù proprie del ragionamento pratico indipendente, ma anche le virtù della dipendenza che sostengono le sue motivazioni cooperative e sostengono la concordia necessaria per la prosperità umana. In particolare, ha bisogno di essere ben disposta ad apprezzare la sua dipendenza dalle reti comunitarie di dare e ricevere, così da poter perseguire il bene comune di quelle reti come il proprio bene. Di conseguenza ha bisogno di gratitudine e umiltà per permetterle di riconoscere il suo debito, quindi è pronta a dare. Fondamentalmente, questa generosità è connessa alla virtù della giustizia. Dato il minimo di ciò che è dovuto ai bisognosi dalle reti di dare e ricevere all'interno di una comunità, la disposizione a dare liberamente in base alle necessità diventa una questione di giustizia e di generosità insieme. L'agente virtuoso deve essere sufficientemente sensibile ai bisogni degli altri, sostenuto dalla virtù della misericordia, per agire con giusta generosità.

Come possiamo caratterizzare il profondo e duraturo senso di felicità che gli eudemonisti sostengono costituisca il fiorire dell'essere umano? Aristotele crede che l'eudaimon - la persona che fiorisce - abbia beni esterni in aggiunta alle virtù, come buona famiglia, amici virtuosi, nobile nascita e bell'aspetto, e si compiace dell'attività virtuosa. Questi elementi costituiscono il tipo di vita che conta come una vita fiorente, come «il bene dell'umanità», secondo i termini di Foot. Seguendo questa linea di pensiero, possiamo dire che la concezione della felicità per cui è necessaria la virtù è segnata da due importanti caratteristiche: benessere oggettivo e benessere soggettivo. Quindi sul quadro aristotelico sono necessari tre elementi per la felicità: virtù, benessere oggettivo e benessere soggettivo.

Una delle condizioni peculiari della fioritura della persona è la qualità e il grado di verità proprio delle sue relazioni. Tanto nei già menzionati libri VIII e IX dell'Etica nicomachea che ancor di più nell'orizzonte più ampio delineato da Tommaso d'Aquino assume quindi rilievo particolare l'indagine e la considerazione della relazione più vera e profonda possibile tra le persone in ricerca della propria fioritura, quella dell'amicizia, che si sviluppa a partire dall'infanzia cui prima si faceva cenno e cresce nelle

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Mi permetto di rimandare a G. COGLIANDRO, *Al di là dei beni. Il Tomismo giuri-dico nel XXI secolo*, in «FORUM. Supplement to Acta Philosophica», Volume 5/2 (2019), pp. 755–777 e a G. COGLIANDRO, *Fioritura della persona umana e misericordia: alleanza, immaginazione apertura*, in «Res Publica» n. 16 *Esperienza, storia e misericordia*, 2017, pp. 23-40.

diverse situazioni di vita. L'Aquinate definisce l'amicizia a partire da tre caratteristiche, atti o effetti: *concordia, benevolentia e beneficentia,* che possono verificarsi nell'amicizia interpersonale che nell'amicizia di una persona verso sé stessa.

Queste caratteristiche proprio dell'amicizia verso sé stessi si estendono quindi alla persona dell'amico, poiché l'amico è tale in quanto può essere considerato una sorta di riflesso non identitario, un altro sé che però non è una mera duplicazione narcisistica. Proprio come desideriamo alcune realtà concrete e fruibili per noi, e quindi possiamo considerarle come beni, così desideriamo beni per l'amico. Proprio come agiamo in modo da ottenere le cose che desideriamo, così ci si pone l'invito ad aderire a questa originaria normatività, cioè l'invito, la voce interiore agostiniana che ci muove ad agire in modo simile nei confronti dell'amico.

La ragione fondamentale dell'amicizia tra le persone umane è, secondo la ricostruzione offerta da Tommaso, l'amore sincero per l'altro inteso come un bene in sé, quindi la disposizione costante a volere il suo bene, e questo reciprocamente. Il bene che gli amici si vogliono reciprocamente e che fonda la loro comunione di vita è innanzitutto il bene delle virtù, quindi possiamo facilmente sintetizzare questa posizione come ciò che caratterizza la vera amicizia sia il bene delle virtù (S. Th., IIa-IIae, q. 27, a. 3).

Ogni amicizia è fondata su una comunione di vita: niente, in effetti, è più proprio all'amicizia come il vivere assieme, come già afferma Aristotele nel libro VIII dell'Etica Nicomachea. Questa comunione che fonda l'amicizia è innanzitutto di ordine spirituale, un'intimità di vita non originaria ma sviluppata insieme dagli amici, una comunione di pensiero prodromica allo sviluppo di una comunione di sentimenti.

Un criterio di controllo nella specificazione degli atti di amicizia è la misura in cui questi atti potrebbero essere mutuamente eseguiti da persone che non conoscono o non si conoscono l'un l'altro. La benevolenza presa da sola è quindi insufficiente per l'amicizia, come si possono fare cose buone per le persone che non si conoscono, tali come partecipante a una competizione.

La beneficenza è l'espressione pratica della benevolenza. Dal momento che la benevolenza può essere diretta verso gli estranei, se ne deve dedurre che anche la beneficenza è una prova insufficiente di amicizia. Sopra lo stesso accordo di terra sulle questioni scientifiche non emerge amicizia poiché può accadere tra persone che non si conoscono tra di loro. La concordia, secondo san Tommaso, designa l'unione di volontà, equivalente all'omonoia di Aristotele, la mente comune, fondamento trascendentale di qualunque concreta comunità, che sostiene progetti e vita comuni. Tommaso d'Aquino argomenta contro Aristotele che l'amicizia

non è né un sentimento né un atto, ma piuttosto uno stato o un'abitudine: l'amicizia è una declinazione dell'abito della virtù in quanto è un'abitudine di scelta. Pertanto, gli amici continuano ad essere così anche quando non compiono gli atti di amicizia, quando dormono o sono temporaneamente distanti.

Amicizia per l'Aquinate significa sempre la propria amicizia nei confronti dell'amico, cioè una realtà che non può prescindere dall'essere proiezioni di sé verso un'analoga persona con cui siamo in relazione. Gli amici di solito agiscono per scelta, piuttosto che per passione: dal fatto che l'amicizia sia una fonte di scelte, ne consegue che l'amicizia possa darsi solo tra esseri razionali, i soli a essere dotati della capacità di scegliere.

Gli atti di amicizia vengono scelti, non sono predeterminati, quindi questi atti sono espressivi della dimensione razionale della volontà dell'amico; sono espressivi di chi sia l'amico, di quale sia il suo carattere e di come sia strutturata la sua libertà in questo carattere.

La dinamica relazionale peculiare dell'amicizia è dovuta non già dalla riduzione o dall'abolizione delle differenze in quanto tali, ma dal loro effettivo sviluppo. Questo sviluppo può anche essere spinto fino alla rottura, alla separazione, alla distruzione del legame di una relazione amicale. La relazione in generale non è mai qualcosa di definitivo o di garantito, anzi resta il più delle volte una possibilità.

L'Aquinate insiste nel riferirsi all'amore che lega gli amici come diletto, definito come un amore che implica la scelta. Una possibile interpretazione di questa dottrina è che la *dilectio* è l'amore che deriva dalla nostra determinazione, attraverso la scelta, dell'oggetto dell'amore, cioè dalla nostra scelta degli amici. In questa prospettiva, la *dilectio* sembrerebbe non essere correlata alla concordia, perché la concordia riguarda il rispetto delle scelte degli amici, piuttosto che la scelta degli amici.

Ci sembra feconda l'analisi dell'amicizia che nel solco dei teorici della New Natural Law Theory, ma considerandoli criticamente a partire dalla fecondità della filosofia relazionale di Tommaso conduce Daniel Schwartz.<sup>57</sup> Le peculiarità relazionali, emozionali e le inclinazioni mature che caratterizzano in maniera feconda l'amicizia portano a una espansione alla considerazione del bene comune quando la contemporanea esangue nozione di società si espande a includere l'alterità nella comunità, con un movimento che abbiamo provato sinteticamente ad stato analizzare nelle dinamiche dell'inclusione necessaria dell'alterità da autori diversi quali MacIntyre, Habermas, Olivetti, Micheletti.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> D. SCHWARTZ, Aquinas on Friendship, Oxford University Press 2007.

Tendere alla propria fioritura equivale a cercare di vivere la propria vita virtuosamente. Le teorie etiche moderne, anche quando si differenziano grandemente fra loro sotto l'aspetto formale, condividono spesso la presupposizione che la mia felicità, la mia piena realizzazione, e la felicità e gli interessi degli altri si possano esaminare in sfere di ragionamento pratico del tutto distinte. Un aspetto caratterizzante dell'etica delle virtù è invece la declinazione peculiare della regola aurea (altresì nota come regola di platino) per la quale il bene degli altri deve importare a me *proprio perché* è il bene degli altri, non perché faccia parte del mio bene o perché si riduca al mio bene.

Come abbiamo cercato di mostrare, un pensiero più ampio della persona rinnova l'antropologia tipica della filosofia morale oltrepassando i paradigmi normativista e consequenzialista tipici della nozione moderna di soggettività e individualità. La stessa nozione di persona è diversa: non si tratta del soggetto della filosofia liberale compreso solo nei termini della gratificazione che si ottiene col raggiungimento di vantaggi. Se lo scopo è più ampiamente quello della realizzazione e il telos è quindi quello della fioritura ottenuta attraverso l'attualizzazione delle virtù nel vivere concreto, allora adempirò anche ai precetti propri della società liberale progredendo in una relazionalità improntata alla mutua dipendenza come si mostra in modo eminente nella pratica dell'amicizia.

#### FLAVIA SILLI

## L'ETICA DELLA PERSONA IN LUIGI STEFANINI: SPUNTI PER UNA LOGICA DELLA TESTIMONIANZA

#### Sommario

Il presente contributo intende valorizzare l'approccio onto-assiologico all'etica della persona elaborato da Luigi Stefanini traendo ispirazione da alcune riflessioni di Mario Micheletti contenute in *Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù*. Rivelativa del nesso inscindibile tra valore morale e metafisica della persona, è la dimensione testimoniale, cui viene assegnato ampio spazio di approfondimento. Dalla "fenomenologia" di questo legame, infatti, emerge la duplice considerazione sia della necessità di radicare l'atto morale in un'antropologia fondazionale capace di superare in una prospettiva integrale le varie forme di riduzionismo della cultura attuale, sia di ricongiungere *lògos* e *fides* in un'autentica epistemologia della testimonianza che prenda le mosse dalla grammatica antropologica ed etica della persona del testimone.

Parole chiave: personalismo, testimonianza, lògos, moralità, fideismo.

#### Abstract

This paper aims to enhance the onto-axiological approach to the ethics of the person as developed by Luigi Stefanini, drawing inspiration from some reflections contained in *Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù* by Mario Micheletti. We focused on the testimonial dimension, which reveals the inseparable link between moral value and the metaphysics of the person. From the "phenomenology" of this link, indeed, emerge the need to root the moral act in a foundational, integral and non-reductive anthropology, and at the same time the importance to reunite *lògos* and *fides* in an authentic epistemology of testimony, based on the anthropological and ethical grammar of the person of the witness.

Keywords: personalism, testimony, lògos, morality, fideism.

248 Flavia Silli

### Introduzione

Qualche tempo fa, incuriosita dal significativo ritorno d'interesse per il tema delle virtù<sup>1</sup> nella filosofia morale contemporanea (soprattutto di area anglofona), ho cominciato a leggere *Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù*,<sup>2</sup> un contributo estremamente originale del Professor Micheletti di cui mi era nota la statura speculativa soprattutto in rapporto alla ricerca e ai pregevoli e innovativi approfondimenti della filosofia analitica.

Confesso che la mia formazione spiritualista e personalista mi ha sempre condotto spontaneamente allo studio e all'incontro "ravvicinato" con i temi cari alla filosofia continentale, ma la lettura di questo contributo ha costituito un decisivo cambiamento di prospettiva rispetto alla fecondità di una congiunzione tra *virtue ethics* e personalismo morale, soprattutto per le molteplici suggestioni offerte alla costituzione di una vera e propria epistemologia della testimonianza.

A partire quindi dal prezioso input impresso alla mia ricerca dalla lettura del saggio di Mario Micheletti, la prospettiva adottata in questo contributo si articola intorno al nesso tra il personalismo morale e la dimensione testimoniale del sapere che qualifica l'esperienza originaria ed esistenzialmente più significativa delle relazioni inter-soggettive e che influisce profondamente sui criteri regolativi di ogni atto deliberativo della coscienza. Dall'analisi di questo legame emerge la considerazione della necessità, da un lato, di radicare l'atto morale in una prospettiva antropologica integrale e fondazionale, dall'altro di rilevare a partire dall'esperienza, la pregnanza di una connotazione razionale della fides.3 Affinché infatti la testimonianza (sia come sapere trasmesso per mediazione, sia come "incarnazione" antropologica ed etica di un criterio veritativo o di un'informazione ritenuta attendibile) sia accolta come verità dal punto di vista contenutistico-proposizionale, e credibile da quello fiduciale e interpersonale, è indispensabile ammettere un vinculum substantiale tra virtù come habitus e disposizione morale e lògos nella triplice accezione semantica di ordo rationis, di connettivo razionale della personalità, e di parola

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cfr. su questo tema, l'interessante pubblicazione di G. SAMEK LODOVICI, *Il ritorno delle virtù*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> M. MICHELETTI, "Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù", in AA. VV., *Alla scuola del personalismo: nel centenario della nascita di E. Mounier*, Bulzoni, Roma 2006, pp. 275-296.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> È interessante notare che la parola *fides* significa non soltanto credenza, ma anche "impegno solenne, lealtà e veracità nel mantenere la parola".

espressiva di un referente ontologico. Il percorso che ho seguito nell'esplorazione teoretica di questo rapporto tra personalismo morale ed epistemologia della testimonianza presuppone il riferimento ad un umanesimo integrale<sup>4</sup> ontologicamente fondato, secondo il registro interpretativo dell'esponente di maggior spicco del personalismo italiano del secolo scorso che è Luigi Stefanini, il quale ha offerto molteplici spunti per approdare al difficile traguardo della duplice *reditio* filosofica dalla personalità alla sostanza personale e dai particolarismi riduzionistici dell'antropologia contemporanea all'approccio olistico del *lògos* personale.

### 1. Linee di un'interpretazione onto-assiologica della nozione di persona

La storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che [...] ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana. Senza la teologia cristiana ciò che noi oggi chiamiamo "persona" sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto.<sup>5</sup>

Questa assunzione di consapevolezza della scaturigine teologica del concetto di persona avvalora il contributo offerto dalla filosofia della religione – intesa come indagine critica e razionale sul costitutivo senso di dipendenza dall'Assoluto dell'*homo religiosus* – a interpretarlo alla luce della creaturalità umana e dell'*analogia personae* che qualifica il rapporto tra uomo e Dio.<sup>6</sup>

Nel personalismo teologico, scaturito dal Mistero dell'Incarnazione e che rivoluziona per certi versi la conoscenza naturale di Dio, la nozione di persona costituisce una delle massime concretizzazioni dell'*analogia entis* e una delle massime estensioni semantiche del termine *lògos*. La persona è mediazione – non solo universale concettuale, ma vivente e concreta – tra l'Assoluto trascendente inferito dalla teologia naturalerazionale e il trascendentale antropologico dell'esperienza religiosa. Il *Lògos* incarnato e personale è il ponte tra finito e infinito, mediatore che conduce l'infinito nel finito e viceversa.

Il personalismo teologico ancora oggi svolge un ruolo insostituibile sulle questioni assiologiche relative alla dignità della persona umana e convergente con i presupposti epistemici della filosofia della religione: smaschera la pretesa riduzionistica di chiudere nel circolo

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> L'espressione è non a caso ricavata dall'opera di J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma Bari 2005, p. 20.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cfr. a tale riguardo il saggio di F. DE MACEDO, *Introduzione alla filosofia della religione*, Aracne, Roma 2015.

250 Flavia Silli

autoreferenziale dell'immanenza la ricerca di un significato assoluto dell'esistenza umana. Mi piace a tale proposito riportare la profonda riflessione di Stefanini che, senza uscire dall'analisi dell'intenzionalità dell'atto conoscitivo – ha evidenziato la costitutiva apertura alla trascendenza dell'essere umano, affermando che «con l'atto nostro non riusciamo a toccare le radici dell'essere che noi siamo, edificandoci e sostenendoci nell'esistenza per virtù nostra»; qui siamo – dal punto di vista destruens – nel riconoscimento metafisico della nostra finitezza determinato dall'esperienza di un deficit dell'atto intimo col quale non riusciamo a renderci trasparenti a noi stessi mentre – dal punto di vista construens – il medesimo spazio di trascendenza dischiuso dalla riflessione sull'esperienza di dipendenza da altro da sé assume, con il personalismo teologico, la fisionomia di Qualcuno e non di qualcosa che ci dona gratuitamente l'essere, insediandoci nella nostra singolare e irripetibile esistenza.

[...] Sono costituito in me senza poter essere da me, ma Colui da cui io sono mi costituisce saldamente nel mio essere proprio, distinto da sé. Non posso essere senza di Lui, ma sono altro da Lui senza cui non posso essere [...] Dio infinitamente mi trascende, ma nulla è più presente in me di Dio stesso. Dio giunge fino a me con l'atto suo che mi fa essere, sicché, nel toccare le profondità della mia natura io tocco qualche cosa che è di Dio ed entro in relazione con Lui.<sup>8</sup>

Proprio grazie all'assolutezza di questo rapporto la persona umana è dotata di un valore infinito e la sua natura ha una dignità incalcolabile. La linea etico-funzionalistica dell'umanesimo contemporaneo, che adotta il postulato anti-essenzialistico della persona, privilegiando la definizione di dignità della vita umana rispetto alla dignità della natura umana, cerca di tutelare il valore di fine dell'uomo ricorrendo all'assolutizzazione della perseità e dell'assiologia. Ma è davvero possibile affermare la dignità umana senza ancorarla ad un fondamento ontologico e alla sua essenza propria? È evidente che lo sradicamento ontologico della persona ponga oggi dei problemi relativi alla giustificazione della sua dignità. In ragione della complessa questione di fondare ontologicamente i diritti umani, risulta oggi indispensabile richiamarsi a quel principio di trascendenza che estende la comprensione del duplice movimento della persona umana direzionato rispettivamente verso l'alterità (trascendenza orizzontale ed estrinseca) e verso l'ipseità o sostanzialità (trascendenza spirituale e ontologica). La sfida è rappresentata dall'urgenza di coniugare l'in sé (affermato spesso in forma assolutizzata dai personalismi

<sup>7</sup> L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 198.

<sup>8</sup> Ivi, p. 200.

sostanzialisti di matrice aristotelico-tomista) e il per sé (delle antropologie etico-dialogiche che fanno coincidere l'etica con la filosofia prima).

L'approccio olistico e fondazionale consente di ampliare l'orizzonte di comprensione dell'essere umano, riconoscendogli uno spessore onto-assiologico. Risulta quindi di fondamentale importanza mostrare l'incompiutezza di un modello antropologico che particolarizza la persona nelle sue molteplici determinazioni empiriche e nelle sue funzioni e passare dialetticamente dal fenomeno al fondamento. Ancora una volta richiamerò le riflessioni personalistiche di Stefanini per mostrare l'efficacia di un percorso capace di ricapitolare le molteplici espressioni operative e accidentali dell'io al suo principio unitario e unificante. Egli scrive infatti:

L'io si riconosce come unità e identità, perché, sottomesso alla vicenda del tempo, non si scompone nei momenti del tempo, ma li contiene e li misura, imponendo ad essi il senso di una storia.<sup>10</sup>

Stefanini ha proposto un personalismo ontologicamente fondato che consente di comporre sinfonicamente la categoria dell'in sé con quella del per sé, oggi dominante nella nostra cultura occidentale a causa della progressiva desostanzializzazione della persona operata dalla modernità. Da questo punto di vista, pur appartenendo de iure alla tradizione spiritualista neo-agostiniana, Stefanini recupera la nozione tommasiana di actus essendi<sup>11</sup> in riferimento alla comprensione dell'identità personale: la persona sussiste in sé in quanto esercita il proprio atto d'essere, l'atto primo e radicale della sostanza individuale: in esso si radicano e da esso prendono vita tutti gli altri atti (secondi) della persona. Nell'approccio sostanzialista risulta salvaguardata l'eccedenza della persona rispetto ai propri atti e fondata e giustificata la differenza tra l'essere persona e la personalità da intendere come progressiva acquisizione sul piano operativo (atto secondo) di qualità e attributi che si "sprigionano" dalla sua essenza, ma che non necessariamente accompagnano fin dall'inizio l'esistenza della persona. L'operatività processuale della personalità può accompagnare l'assunzione di consapevolezza della sproporzione dell'essere persona rispetto alla sua produttività. In questa prospettiva

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cfr. G. SALATIELLO, Uomo-donna: «Dal fenomeno al fondamento», «Studium», 2, Roma 2005.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> L. STEFANINI, *Personalismo...*, op. cit., p. 196.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Mi riferisco alla determinazione nozionale dell'*esse* come l'attualità di tutti gli atti: «Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.» Cfr T. D'AQUINO, *De Potentia*, q.7, a. 2., E S D, Bologna 2003.

252 Flavia Silli

l'uomo deve diventare quello che è già ontologicamente e nei suoi "atti secondi" scopre di essere dotato di un centro di unificazione dinamica che procede dall'interiorità più intima, un'unità che dura nel tempo al di sotto di tutti i cambiamenti.

È evidente d'altra parte come la deriva funzionalistica delle antropologie contemporanee (la cui nota distintiva è la riconduzione dell'essenza umana ad una o più operazioni) - che adottano un criterio ermeneutico dell'uomo ispirato all'anti-essenzialismo - incontrino il duplice problema, da un lato, di comunicare efficacemente con culture permeate di essenzialismo religioso come unica chiave di lettura del senso dell'humanitas, dall'altro di offrire dei criteri stabili di identificazione del proprium dell'uomo. È su questo punto che risulta ancora significativa a distanza di più di millesettecento anni la distinzione aristotelica tra sostanza e accidenti che, riferita alla "sostanza-uomo" può essere adottata sia da antropologie ispirate a un umanesimo laico o trascendentalistico, sia da antropologie ispirate a un umanesimo teocentrato. L'oblio dell'essere assoluto della metafisica, che ha determinato l'egemonia dell'essere relativo e fenomenico dell'esistenza ha investito contestualmente l'interpretazione dell'uomo in senso anti-sostanzialistico e la sua normatività naturale. Nel contesto attuale oggi la prevalenza del positivismo giuridico impedisce il trascendimento della determinazione culturale e storica del nômos verso un orizzonte giuspersonalistico di respiro universale. Ma, se adottiamo il punto di vista rosminiano improntato alla "carità intellettuale", 12 potremmo ravvisare in questo vuoto onto-assiologico lo stimolo per una reditio essenzialistica della persona e della sua natura normativa.

# 1.1 Ricognizione storica della dimensione testimoniale del sapere

Veniamo ora alla seconda direttrice di ricerca che anima il presente contributo, ovvero la tematizzazione di una specifica declinazione comunicativa della persona che è la testimonianza. Questa prospettiva di ricerca si intreccia significativamente ad una questione che ho affrontato nel paragrafo precedente: la necessità di riconoscere nel principio-persona<sup>13</sup> la convergenza di una strutturale apertura alla relazionalità verticale (verso la Verità trascendente) e alla relazionalità orizzontale o intersoggettiva

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Mi riferisco all'impegno profuso dal filosofo roveretano nel cercare di raccogliere le novità sane presenti nel pensiero moderno e di dar loro un orientamento per aiutare la coscienza degli uomini a lui contemporanei a recuperare il senso globale e trascendentale dell'esistenza.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> L'espressione è "presa a prestito" dal titolo di un pregevole saggio di V. POS-SENTI, *Il principio-persona*, Armando editore, Roma 2006.

(perseità). Si vedrà infatti, nel corso della trattazione, come la sospensione della categoria di testimonianza ad un vuoto epistemico e onto-assiologico possa generare l'ennesima forma di riduttivismo antropologico che assolutizza l'etica a scapito della normatività ontologica, intenzionalmente legata all'atto testimoniale e al *lògos* della persona cui è destinata la testimonianza. Una volta esaminati i rischi dell'assolutizzazione della declinazione puramente orizzontale- intersoggettiva della testimonianza, mostrerò la fecondità del radicamento della testimonianza nel principio ontologico e antropologico del *lògos* (da cui "logica della testimonianza).<sup>14</sup>

L'epistemologo svizzero anti-riduzionista Ernest Naville, già alla fine dell'Ottocento sottolineava la necessità di approfondire lo statuto epistemico della testimonianza, affermando che

I trattati di logica indicano la testimonianza come un supplemento indispensabile alle nostre conoscenze personali; questo non è abbastanza. Bisogna mostrarne l'intervento in tutti i nostri mezzi di conoscenza [...]. Bisogna dunque indicarla, a parità di titolo con l'esperienza personale e la ragione, tra le fonti del sapere.<sup>15</sup>

In ragione di questa oggettiva centralità e pregnanza esistenziale del sapere trasmesso per mediazione, credo che sia compito specifico della filosofia perlustrare le ragioni del discredito inflitto *in primis* dai suoi stessi esponenti alla conoscenza per testimonianza, la quale non ha mai potuto godere del riconoscimento epistemologico che le spettava "per natura". <sup>16</sup> Si arriva così a uno dei nodi tematici più significativi del mio contributo: alla risposta cioè sul *perché* manchi una rigorosa epistemologia della testimonianza e non sia facile rinvenire una sua esplicita tematizzazione filosofica. Per ora anticiperò che le cause principali di questo fenomeno sono da un lato, un'errata concezione individualistica e monadologica del soggetto cognitivo, dall'altra un'interpretazione parziale e riduttiva della nozione di testimonianza relegata nell'ambito degli studi giuridici, o concepita come mero strumento dell'apologetica teologica. A questo proposito risulta molto interessante la riflessione di Nicla Vassallo, autorevole specialista di filosofia della conoscenza e studiosa italiana

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Cfr. A. LIVI – F. SILLI, *Logica della testimonianza*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> E. NAVILLE, *La logica della testimonianza*, a cura di A. FABRIZIANI, Cleup, Padova 2015, p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Ho virgolettato il termine natura per sottolinearne il valore significativo di attestazione e conferma per la filosofia. Mi riferisco infatti all'attestazione delle neuroscienze che confermano dal punto di vista della "natura" morfologico-funzionale (e non dal punto di vista extra-fisico o spirituale) l'acquisizione del sapere precosciente tramite mediazione.

254 Flavia Silli

dell'epistemologia della testimonianza che ha operato una ricognizione storica delle cause che hanno determinato la mancanza di uno statuto epistemologico alla conoscenza indiretta o mediata dalla testimonianza personale. Si legge infatti:

Perché l'epistemologia della testimonianza non gode di un ampio riconoscimento? [...] perché la giusta valutazione della testimonianza è stata fortemente ostacolata da una concezione individualista del soggetto cognitivo. Descartes, considerato da molti il fondatore della teoria della conoscenza in senso moderno, è convinto ad esempio che il soggetto cognitivo debba essere libero e rispettabile sotto il profilo epistemico, e possa esserlo solo se non fa conto sulla testimonianza. A capo dei razionalisti moderni, Descartes, come i suoi successori, conferisce priorità alla ragione e al ragionamento su qualsiasi altra fonte conoscitiva. Gli empiristi dissentono e privilegiano la percezione: non tengono tuttavia la testimonianza in maggiore considerazione: nel Saggio sull'intelletto umano Locke afferma che i progressi conoscitivi reali si hanno solo nella misura in cui noi stessi consideriamo la verità e percepiamo il mondo, e non nella misura in cui accettiamo l'altrui testimonianza.<sup>17</sup>

Non esiste infatti nessun divario tra la struttura logica dell'atto di fede in un testimone "umano" quale può essere un educatore, un uomo politico, uno scienziato e la struttura logica dell'atto di fede nei testimoni della Rivelazione, e ciò in virtù del fatto che l'enucleazione dei criteri che consentono il riconoscimento di una testimonianza verace rivelano il radicamento dell'atto di fede nella dimensione sapienziale della razionalità umana, contro ogni riduttivismo scientistico e ogni "tentazione" fideistica. Come acutamente evidenziato da Nicla Vassallo:

Se ci affidassimo solo alla percezione, alla memoria, alla consapevolezza, alla ragione, ma non alla testimonianza, conosceremmo decisamente meno di quanto supponiamo di conoscere: non potremmo conoscere gli eventi del passato, o quegli eventi del presente che sono molto lontani da noi, o quelle teorie scientifiche che sono al di fuori del raggio delle nostre competenze [...] La stessa scienza non costituisce un territorio alieno dalla testimonianza. Molte teorie che uno scienziato accetta dipendono da quanto altri scienziati sostengono. 18

È evidente come spesso sia proprio la frammentarietà delle teorie scientifiche che si contendono la risposta più convincente e i diversi modi di vedere e di interpretare il mondo e la vita dell'uomo a ostacolare sia il riconoscimento e la ricerca di un sapere fondazionale, sia la convinzione che esista una criteriologia che regoli la credibilità del sapere ricevuto per mediazione. È su questo terreno che fiorisce lo scetticismo metafisi-

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> N. VASSALLO, Nordicum-Mediterraneum, 2008, vol.3, n.1, p. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> *Ivi*, p. 51.

co e gnoseologico responsabile di lasciare la nozione di testimonianza in balìa di interpretazioni irrazionalistiche e fideistiche. La dissoluzione – prodottasi nella società "liquida" dell'occidente<sup>19</sup> – dei fondamenti aletico-normativi della testimonianza impedisce uno sguardo che trascenda l'orizzonte storico entro il quale si determina l'interpretazione del contenuto testimoniato e dove si riduce inevitabilmente l'èthos testimoniato a pura espressione della propria cultura di appartenenza. È ciò che troviamo espresso nella seconda parte del saggio di Gianni Vattimo intitolato Le avventure della differenza intitolata "Tramonto del soggetto e problema della testimonianza":

[...] Il discorso sulla testimonianza sembra svuotarsi completamente di significato: sparisce infatti il soggetto di essa; il testimone è ridotto egli stesso a puro sintomo: non è un centro ultimo e attivo di interpretazione ma si offre a sua volta, come oggetto, a interpretazioni ulteriori.<sup>20</sup>

È mia intenzione mostrare sia come la testimonianza – analogamente a tutte le forme di conoscenza – presenti una propria specifica struttura logica, sia come l'assenza di un radicamento onto-assiologico della testimonianza lasci sospeso l'atto testimoniale del singolo soggetto su un vuoto di significato universalmente intelligibile. È questo il percorso che conduce al progressivo indebolimento del pensiero e che legittima Vattimo a parlare di un anacronismo della nozione di testimonianza. In effetti l'opzione soggettivistica e immanentistica della filosofia non offre strumenti atti a riconoscere alla conoscenza per testimonianza una struttura logica. Se infatti si abolisce l'intenzionalità metafisica tra soggetto e oggetto, assolutizzando il ruolo del soggetto in una dinamica autoreferenziale, una volta decretato il "tramonto" del soggetto stesso si perde il senso del conoscere, tanto più di un conoscere mediato, esposto a infinite e inconcludenti interpretazioni.

È interessante notare come la valorizzazione filosofica della conoscenza testimoniale si radichi sempre nel riconoscimento di facoltà naturalmente rivolte all'alterità e contraddistinte da rapporti extra-fisici, di libertà e di responsabilità.

Emerge così il richiamo ad un'onto-assiologia della persona "fondamento anche della socialità": come sottolinea Micheletti in una sua profonda riflessione riferita alla filosofia morale contemporanea,

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> L'espressione, come sappiamo, è stata coniata dal sociologo di origine polacca Z. BAUMAN, *Liquid modernity*, Cambridge (UK) 2000 (trad. it.

di Sergio Minucci, Modernità liquida, Roma-Bari 2002).

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> G. VATTIMO, Le avventure della differenza, Garzanti, Milano 2001, p. 54.

256 Flavia Silli

È tipica [...] l'oscillazione tra il fare della moralità una mera questione privata e il sottrarre la sfera personale alla dimensione della moralità, a seconda del concetto di 'moralità' che viene introdotto, sempre tuttavia all'interno di un'interpretazione dicotomica dei rapporti fra pubblico e privato. Come se le libere scelte della persona, costitutivamente inserita in un contesto relazionale, non contribuissero a costruirne il carattere e a determinarne quindi l'identità morale e a caratterizzare il suo agire in se stesso come nobile o ignobile, umanamente degno o indegno, e non avessero in questo senso un'incidenza anche sulla comunità delle persone.<sup>21</sup>

Finché l'individuo non riconosce la dignità propria dell'esserepersona, non può riconoscere e rispettare la dignità degli altri, rapportandosi a questi ultimi in nome degli stessi valori con cui si rapporta a sé stesso. Nel processo di acquisizione della coscienza morale, il riconoscimento del diritto degli altri si fa strada dove si assume la consapevolezza della propria piena titolarità di essere-persona dotata di diritti inviolabili che "precedono" ontologicamente l'atto di coscienza. Per questa ragione la trascendentalità del verum è una "necessità" morale, la cui legge è la libertà. Se infatti il bonum e il verum fossero costituiti o creati dalla coscienza, sarebbe impossibile determinare quale *èthos* sia virtuoso e quale non lo sia. A fronte dell'assolutizzazione di un paradigma "situazionale" dell'èthos, che subordina l'intendimento del bene al particolare contesto nel quale esso viene ricercato ed esige attuazione, è interessante richiamare la nozione aristotelica di phrònesis, capace di coniugare l'istanza praticoapplicativa con quella sovraindividuale e fedele al lògos universale. Questa forma di saggezza viene indicata da Aristotele come la qualità più desiderabile che ci sia, perché sa applicare la regola generale al caso particolare, in ragione del suo radicamento in una conoscenza dell'universale, in un vero e proprio sapere concettuale, condicio sine qua non della capacità di deliberare bene.<sup>22</sup>

## 2. Il nesso inscindibile tra metafisica della persona e lògos nella testimonianza

Si passa così a un tema di fondamentale importanza anche per la logica della testimonianza: la valutazione della credibilità di un testimone dipende dall'*adaequatio* di ciò che testimonia a valori estrinseci rispetto al suo atto testimoniale, corrispondenza questa, che evidenzia una inten-

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> M. MICHELETTI, «Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù», in op. cit., p. 287.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Su questo argomento cfr. l'interessante saggio di E. BERTI, Saggezza o filosofia pratica?, «Etica & Politica», 2005(2) <a href="https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5349/1/Berti E%26P VII 200">https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5349/1/Berti E%26P VII 200</a> 5 2.pdf

zionalità eteronoma dell'azione virtuosa, dove il bene riconosciuto come tale dal destinatario della testimonianza non si identifica con un contenuto coscienziale, ma viene piuttosto "misurato" con un criterio extraregolativo del giudizio sull'attendibilità della testimonianza.

Il testimone verace è colui che aderisce al bene e alla verità con la sua persona attraverso la parola e l'azione. La peculiarità della conoscenza per testimonianza consiste proprio nella centralità assunta dal "termine medio" dell'intenzionalità conoscitiva, che è una persona impegnata in un'adesione integrale alla verità, adesione che si esprime sia nella coerenza logica di ciò che dice sia nella fedeltà del suo *èthos* a ciò che dice. In ragione di ciò la credibilità rivela subito una duplice *intentio*: verso l'oggetto-verità e verso il soggetto-persona.

# 3. Dal primato dell'etica all'a-logicità della testimonianza

L'aspetto interessante che caratterizza il "ritorno filosofico della testimonianza" nel pensiero dialogico ebraico del secolo scorso è il contestuale "riappropriarsi" della centralità della relazione intersoggettiva io-tu e l'attribuzione di un primato assoluto all'etica, disgiunta dalla metafisica. La comune preoccupazione di Buber e di Levinas è quella di sottrarre la relazione con "qualcuno" alla oggettivazione, alla sua trasformazione in un rapporto di tipo noetico con "qualcosa". Secondo questa prospettiva l'emunà (derivante dal verbo 'mn che significa aderire, essere fedeli a) non può in alcun modo essere identificata con una forma di conoscenza che si qualifichi come atto di riconoscimento della verità di un asserto ma viene configurata come relazione intima ed esclusiva dell'io con un Tu. Il testimone (edim) è colui che persevera, contro ogni speranza e contro ogni evidenza logica, nella fede verso l'Invisibile, rendendosi in tal modo degno di fiducia.

Il problema sollevato e lasciato irrisolto dai sostenitori di questa assolutizzazione dell'etica che soppianta la filosofia prima riguarda l'impossibilità di discernere aleticamente l'attendibilità del contenuto proposizionale della testimonianza.

Paul Ricoeur è uno degli autori che ha messo meglio a fuoco il paradosso insito nel carattere espressivo e significante della testimonianza: secondo il filosofo francese infatti la testimonianza è un problema filosofico nella misura in cui la parola non si limita a designare il racconto di un testimone che riporta ciò che ha visto, ma si applica a parole, opere, azioni e a vite che in quanto tali, attestano al cuore dell'esperienza e della storia un'intenzione, un'idea che trascende l'esperienza e la storia. Detto in altre parole, sebbene la testimonianza coincida con un atto individuale, essa assume sempre un carattere assoluto di portata universale. Il para-

258 Flavia Silli

dosso, dunque, consisterebbe nell'investire di un significato universale il singolo atto testimoniale: ed è proprio allo scopo di congiungere l'interiorità dell'affermazione originaria con l'esteriorità degli atti che la esprimono in senso assoluto, che Ricoeur elabora l'ermeneutica della testimonianza.

È interessante notare come Ricoeur, sebbene sia cosciente, da un lato della naturale tendenza al trascendimento di sé insito nell'atto testimoniale, dall'altro della sensatezza del problema filosofico della testimonianza solo per coloro che riconoscono la significatività dell'assoluto, non sia riuscito a determinare aleticamente i criteri in base ai quali riconoscere il valore assoluto della singola testimonianza. La soluzione che viene prospettata ha un sapore ontologistico: il criterio per discernere l'Assoluto che è fuori di noi testimoniandosi nella storia in atti assoluti di perdono, amicizia, fiducia *abita* in noi. Ricoeur non riesce a risolvere l'ambiguità tra la consapevolezza della vocazione veritativa dell'atto testimoniale che è un sapere indiretto, dove l'Assoluto è colto negli atti, attraverso la mediazione, e la propensione ad accogliere l'invito di Levinas a individuare nella testimonianza un sapere diverso da quello epistemico, capace di dire il vero in modo diverso da quello della rappresentazione su ciò che è irrappresentabile (infinito).<sup>23</sup>

Ricoeur è convinto che una filosofia della testimonianza sia possibile a condizione che essa si identifichi con un'ermeneutica; interpretare la testimonianza è un atto duplice: un atto della coscienza di sé su se stessa e un atto di comprensione storica dei segni che l'assoluto offre di sé. Permane il senso di indeterminazione che caratterizza la "via lunga" dell'ermeneutica ricoeuriana, il suo faticoso peregrinare attraverso il conflitto delle interpretazioni, dove è impossibile oltreché illegittimo riconoscere un significato definitivo e intelligibile alla testimonianza in quanto tale. Se è vero, infatti, che quest'ultima offre qualcosa da interpretare e contestualmente richiede di essere interpretata, suscitando in tal modo l'attività critica, questo qualcosa non viene mai identificato con un contenuto metafisico dotato di intelligibilità. L'unico filo conduttore nell'intrico delle molteplici interpretazioni resta l'ipseità, l'attestazione cioè di essere lo stesso che si interroga e che si imbatte nell'aporeticità di un'impossibile risposta conclusiva e risolutiva in senso speculativo. Si tratta di una questione della massima importanza, che postula la necessità

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> È opportuno ricordare un saggio di P. RICOEUR, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel*, Morcelliana, Brescia 2007, espressivo di quel dialogo con Levinas, iniziato negli anni Ottanta: per Ricoeur la luminosa riflessione dell'amico è tuttavia incrinata dall'idea che se è vero che nella relazione con l'altro si fonda l'etica, essa deve fare i conti con la sua fondazione ontologica, quindi con qualcosa che è prima e dopo, oltre che dentro la relazione.

di un orizzonte fondazionale, se non si vuole cadere in una «regressione infinita, all'interno di un prospettivismo senza inizio né fine».<sup>24</sup>

Dopo la crisi prodotta nell'idea di coscienza dai maestri della scuola del sospetto e dopo l'espropriazione delle competenze del pensiero a riconoscere fondamenti certi al suo filosofare, ha senso parlare oggi di una logica della testimonianza?

È questo l'interrogativo sollevato da Gianni Vattimo quando sottolinea il sapore anacronistico della nozione di testimonianza in rapporto alla crisi della nozione di soggetto.

L'aspetto interessante messo in luce dalla riflessione di Vattimo riguarda il destino di ogni filosofia che si avvale del metodo soggettivistico-trascendentale: una volta tramontato il ruolo egemonico della coscienza (anzitutto intesa come consapevolezza), sia rispetto alle altre forze interne che costituiscono la persona, sia rispetto alle "potenze storiche", cercare di sapere se il soggetto testimonia la verità è illegittimo e privo di senso. È lo stesso Vattimo a rintracciare le cause dell'anacronismo della categoria di testimonianza nella crisi dei due termini che compongono il nesso indissolubile persona-verità, nesso che rende significativa, a suo avviso, una tematizzazione filosofica della testimonianza. L'aspetto per noi più stimolante di questa riflessione di Vattimo riguarda il disconoscimento, sia della struttura logica triadica che caratterizza la testimonianza, sia della sua intrinseca relazione con un contenuto aletico che, in quanto inscritto nella natura stessa dell'essere umano, trascende la sua appartenenza a una determinata cultura. È interessante notare come dalle sue osservazioni venga spontaneamente alla luce la dipendenza della nozione di testimonianza dal destino filosofico del soggettivismo di matrice cartesiana. Una volta ridotta la verità all'adeguazione del singolo soggetto (tramite il suo lògos e il suo èthos) agli interessi di una certa forma di vita alla quale egli appartiene, e una volta compromessa la consapevolezza e padronanza di sé da parte del soggetto che esercita una supremazia fittizia minata alla base da pulsioni inconsce, il significato unico e intelligibile della testimonianza si trasforma in una molteplicità di significati correlati alla pluralità di prospettive e di culture di appartenenza.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> P. RICOEUR, L'herméneutique du témoignage, in La testimonianza, n. 1-2 di «Archivio di filosofia», 1972, p.54.

260 Flavia Silli

### 4. Conclusione: risalire al lògos personale per com-prendere la moralità

Una delle intuizioni di Stefanini, maturate nel confronto con l'esistenzialismo è la lungimirante prefigurazione di una problematicità insita nella dissoluzione del lògos che, accompagnata all'assenza totale di un'autentica filosofia prima – fondativa dei singoli modi di esserci – determina lo sfaldamento dell'unità della persona, la sospensione della relazione inter-soggettiva a una molteplicità incomunicabile di criteri regolativi dell'agire morale e, di conseguenza, l'assenza di intelligibilità del valore e della norma. Piuttosto che "depotenziare" le risorse razionali di comprensione dell'esserci nel mondo, attraverso la deiezione o l'interpretazione della libertà come attribuzione arbitraria e solipsistica di senso, occorre valorizzare la vis unitiva della ragione e identificare l'irrazionale con la perdita della personalità dell'essere. Stefanini inaugura un iter filosofico improntato alla riconciliazione tra lògos e persona e all'esercizio delle risorse razionali della persona fino al limite estremo delle sue possibilità, «[...] per ricavare dallo stesso approfondimento dei valori umani il senso del limite dell'umano e l'appello ad un compimento che dall'uomo non può derivare».<sup>25</sup>

È opportuno ricordare che il *lògos*, nell'intuizione ellenica, precedente rispetto alle ulteriori articolazioni giudaico-cristiane, non soltanto costituiva il principio di ordine che "sovrintendeva" la trama intellegibile e strutturata del divenire ma anche la "ragion d'essere" dell'*eudaimonìa*. Non mi riferisco soltanto alle virtù dianoetiche di aristotelica memoria che consistono nell'esercizio proprio della ragione, ma a quella prevalente interpretazione di una felicità che si consegue soltanto conformandosi al *lògos* e al vivere secondo i suoi principi, realizzando il fine proprio della natura umana. L'avvento dello spiritualismo cristiano – come ha ben visto Stefanini nel saggio del 1936 intitolato *Imaginismo come problema filosofico* – restituisce al *lògos* umano un'insidenza nell'essere personalisticamente inteso, facendolo assurgere a funzione di connettivo della persona che si possiede e si esprime attraverso di esso. Per questo motivo l'atto, ogni atto consapevole – compreso quello morale e testimoniale – esige intrinsecamente di essere significativo e dunque dotato di intelligibilità:

Ristabilire l'atto umano nella sua indissociabile pienezza di visione e produzione (naturalmente *l'actus humanus*, non un qualsiasi *actus hominis*) è salvarsi da una decomposizione che si presta alle aggregazioni effimere e malsane. Pensiero, volontà, amore non sono mai l'uno fuori dell'altro, ma segnano una compresenza di tre aspetti sul piano indivisibile di un'unica realtà. Le presunte contraddi-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> L. STEFANINI, *Personalismo...*, op. cit., p.123.

zioni tra il pensiero e l'azione [...] oppongono l'uomo all'uomo, giudizio a giudizio, volontà a volontà in coscienze fiacche e vacillanti [...].<sup>26</sup>

Stefanini mostra con acuta lungimiranza il rischio di anteporre, in funzione di contrasto verso le molteplici articolazioni filosofiche dell'intellettualismo spersonalizzante, le logiche pragmatiste e costruttiviste sul piano antropologico ed etico. Se è vero che la coscienza morale e il senso di responsabilità emergono attraverso l'esperienza della libertà reale e concreta, l'apriori etico – per usare un'espressione cara al personalista Armando Rigobello – sovrintende l'agire come "estraneità interiore". <sup>27</sup> Lo sfondo onto-assiologico dell'impegno socratico a cercare la verità e ad adeguare il proprio agire alla normatività "presente" nella coscienza, getta le basi epistemiche di quell'inscindibile richiamo dell'esperienza morale ad un contenuto eteronomo rispetto alla coscienza stessa, che schiude l'orizzonte della metafisica.

Se l'interna legislazione si rendesse opaca e quindi si chiudesse nell'assolutezza dell'essere finito, essa sarebbe legittimazione di quanto avviene nella contingenza dell'atto umano e giustificazione dell'arbitrio [...] La coscienza umana resta autorevole quale emblema della trascendenza.<sup>28</sup>

Se da un lato, dunque, l'appello all'eteronomia della coscienza morale riporta l'attenzione sulla normatività *della* persona, ma che non è *dalla* persona, dall'altro l'universalità o trascendentalità della legislazione morale implica il riconoscimento dell'insufficienza di un paradigma individualistico della prassi etica.<sup>29</sup>

Micheletti sottolinea in un'acuta disamina del contributo del comunitarismo di Charles Taylor che l'individualismo prevalente nella prassi etica della cultura attuale, la concentrazione sul proprio io impoveriscono di significato la vita, così come qualsiasi interpretazione dell'autenticità personale come espressione di una vuota autonomia, di scelte aventi un valore semplicemente come scelte, indipendentemente dalla qualità morale dei loro contenuti, e dai tratti dell'*ethos* da cui procedono.<sup>30</sup> È rispetto a

-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, op. cit., pp. 54-55.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cfr. A. RIGOBELLO, *L'apriori ermeneutico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2007, pp. 60-61.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, p. 46.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup>«La comunità è in primo luogo un'istanza morale, è la naturale espansione della persona, della sua strutturale relazionalità e socievolezza; è insieme il dato di partenza dell'esperienza morale e un compito e un progetto, ed è connessa alle qualità morali della persona, alle sue virtù (e ai suoi vizi)»: M. MICHELETTI, «Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù», in op. cit., p. 283.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cfr. ivi, p. 293.

262 Flavia Silli

questo nodo cruciale da sciogliere che si può riconoscere la particolare capacità diagnostica e terapeutica del personalismo di Stefanini. Il suo merito consiste nell'aver precocemente individuato l'insidia dell'irrazionalismo esistenzialistico e la sua ricaduta costruttivista, in ambito etico e antropologico. Egli scrive infatti:

L'atto che non presuppone a sé nessuna giustificazione, né logica né morale è l'atto contingente, raro, gratuito, assurdo; l'atto che, manifestazione schietta della libertà dell'esistente, [...] è insignificante, cioè non legato ad alcuna specie di necessità fisica o logica o morale.<sup>31</sup>

È l'ambito educativo a richiamare prepotentemente l'evidenza di una costitutiva teleologia dell'agire umano che investe anche la dimensione morale e testimoniale. La centralità della relazione educativa nella trasmissione del sapere consente di estendere l'orizzonte interpretativo della responsabilità educativa oltre l'aspetto oggettivo-contenutistico di ciò che viene trasmesso, focalizzando l'attenzione sul tèlos di questa relazione. Non è forse un caso che uno dei più influenti e significativi maestri di filosofia personalista, Sant'Agostino, abbia "convertito" il motto socratico gnôthi sautón in una vera e propria metafisica dell'interiorità, adottando il redire in se ipsum come metodo dialettico alla scoperta della verità che abita nell'interiorità dell'uomo. Il lògos astratto, in quanto sradicato dalle radici personali che lo sostentano non costituisce un valore di per sé, ma soltanto in rapporto alla concreta vita di colui che pensa, parla e agisce e del suo interlocutore. Scrive a tale proposito Stefanini:

Non si conquista il valore andando in direzione opposta alla persona. La maieutica della persona è senz'altro la maieutica del valore. La persona non ha valore, ma è valore, l'unico valore che esista nell'essere, e tutto quello che nell'essere non è valore per se stesso può avere valore soltanto nel rapporto che la persona stabilisce con esso.<sup>32</sup>

A fronte di un pragmatismo utilitaristico che assolutizza la produttività e capacità operativa dell'intelligenza, la razionalità sapienziale promossa da Stefanini testimonia che la dignità della persona è un fondamento immanente all'essere dell'uomo e che sostanzia ogni relazione educativa e che "nutre" la coscienza morale. L'etica della persona segna un"invasione morale" nell'ordine del sapere, che viene sottratto alla necessità impersonale del formalismo kantiano e ricondotto sotto la legge del bene che è condizione di esistenza, di intelligibilità e di comunicazio-

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> L. STEFANINI, Ragione e Dio nell'esistenzialismo e nel cristianesimo, in AA. VV., Esistenzialismo e cristianesimo, Pro Civitate Christiana, Assisi 1952, p.51.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1955, p.25.

ne di doveri concreti e positivi, in quanto finalizzati alla realizzazione e al ben-essere integrale della persona. Come rileva Micheletti,

La stessa intima connessione fra la moralità e il soggetto umano può essere raggiunta a partire dalle norme e dalle regole, se si vede che queste acquistano senso solo nel definire e costituire un intero modo di vivere, quello cui le virtù stesse sono orientate o che già esprimono in modo eccellente.<sup>33</sup>

La parola testimoniale – che, come si è visto nei paragrafi precedenti, è atto rivelativo di una verità che sta oltre – esprime la "significatività" dell'agire umano. Il ritorno al *lògos*, lungi dal configurarsi come un anacronistico e nostalgico attaccamento al paradigma essenzialistico, costituisce una prospettiva di accrescimento di conoscenza e di garanzia criteriologica dell'attendibilità che conferisce alla triplice relazione testimonetestimonianza-destinatario uno *status* epistemico appropriato e ontologicamente fondato, di contro alla sua marginalizzazione a sapere caratterizzato da una tonalità emozionale a-logica.

Stefanini ha tracciato la via della riappropriazione del *lògos* personale come punto di incontro assiologico dell'essere, del conoscere e del comunicare:

Tutto è perduto se l'uomo si sente soltanto il punto d'incontro fortuito di mille traiettorie di cui non può controllare il corso o l'intreccio casuale di mille fila che s'annodano e si sciolgono in un lavoro inutile e fatale. [...] È la presenza di noi a noi stessi il fulcro vivente [...] a cui si richiamano le molteplici esperienze quando assumono senso di verità, in cui si annodano gli atti nostri quando diventano valore morale.<sup>34</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> M. MICHELETTI, «Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù», in op. cit., p. 294.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, op. cit. p. 58.

### RICHARD SWINBURNE

# L'ERRORE DI HUME E DI KANT NEL RIFIUTARE LA TEOLOGIA NATURALE\*1

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.

<sup>\*</sup> Trad. a cura di EMANUELE ALESSO

<sup>&</sup>lt;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.), Gottesbeveise als Herausfor- derung fur 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>&</sup>lt;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".3 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". 4 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,5 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, ciò "confermerebbe il nostro sospetto" che il termine venga utilizzato "senza alcun senso o idea", cioè senza significato.6 Quindi, afferma Hume, ciò che possiamo pensare è "confinato entro limiti molto ristretti".7

<sup>&</sup>lt;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>&</sup>lt;sup>4</sup> Cfr. Op. cit. sezione 2.13.

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

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cfr. Op. cit. sezione 2.17.

<sup>&</sup>lt;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'avere 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,8 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.9 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>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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", 10 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 -y) è logicamente impossibile; perciò, la risoluzione di que-

<sup>&</sup>lt;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, 11 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, 12 se

<sup>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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; 13 cioè, dire che un evento x causa un evento y implica che per qualche x0 e x0, x1 è x2 e x3 e che tutti (o forse solo la maggior parte) gli x4 sono seguiti dai x5. È quindi naturale supporre che l'unico modo per conoscere la causa di un nuovo effetto x5 che è un x5 sia scoprire che è preceduto da qualche evento x5 che è un x5 tatel che - nella nostra esperienza - tutti gli x5 sono seguiti da x5 e nessun x5 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>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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. 16

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>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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 di 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.18

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>&</sup>lt;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. 19 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>&</sup>lt;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>&</sup>lt;sup>20</sup> I. KANT, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp-Smith, Macmillan, London, 1964, B147-8.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Op. cit. B146.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Op. cit. B637.

<sup>&</sup>lt;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>&</sup>lt;sup>24</sup> Op. cit. B39.

<sup>&</sup>lt;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. E se lo trovassi possibile prendendo una pillola, o entrando in uno strano armadio, o semplicemente addormentandoti 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>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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».30 Kant afferma di aver dimostrato, nella seconda analogia,31 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 aldilà 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>&</sup>lt;sup>29</sup> Op. cit. B454.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Op. cit. B455.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Op. cit. B233-256.

<sup>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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>&</sup>lt;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». 36 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», 38 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>&</sup>lt;sup>36</sup> J. BUTLER, *The Analogy of Religion*, Frederick Ungar Publishing, New York 1961, Introduzione.

<sup>&</sup>lt;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>&</sup>lt;sup>38</sup> Op. cit. B640.

<sup>&</sup>lt;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, do 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'Aquinate distingueva Dio dagli altri esseri necessari come un «essere necessario per sua stessa natura (per se) e non reso necessario da qualcos'altro». di Gli angeli, invece, dipendono

<sup>&</sup>lt;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>&</sup>lt;sup>41</sup> Op. cit. Ia. 2.3. Certamente, l'Aquinate 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 verifichino 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.42

\_

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>&</sup>lt;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).

### ROGER POUIVET

# LES MÉSAVENTURES DE LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE DE LA RELIGION EN FRANCE

### Résumé

Quelles sont les raisons pour lesquelles la philosophie analytique de la religion, malgré la bonne volonté de certains, n'a pas vraiment pu pénétrer en France ? Sans doute est-ce que la philosophie française contemporaine est fonciérement irrationaliste. Or, la philosophie analytique de la religion, sans présupposer la rationalité de la croyance en Dieu, l'envisage sérieusement. Certains philosophes analytiques n'ont pas même renoncé à une théologie naturelle, et certainement pas à une théologie rationnelle. Au contraire, en France, d'une part, la religion fait l'objet d'une étude sociologisante. D'autre part, la phénoménologie, comme description d'états mentaux a acquis un caractère hégémonique, ne laissant pas de place pour un rationalisme religieux, jugé naïf. Quant à l'herméneutique, elle a constitué un obstacle supplémentaire pour la philosophie analytique. C'est parce qu'elle est rationaliste, en quelque sorte, que la philosophe analytique est si peu aisée à s'acclimatée sous cieux hexagonaux.

*Mots-clés*: philosophie analytique de la religion, philosophie française, rationalisme, phénoménologie, sociology of religion, thomisme.

### Abstract

What are the reasons why the analytical philosophy of religion, despite the goodwill of some, has not really been able to penetrate into France? No doubt contemporary French philosophy is fundamentally irrationalist. Now, the analytical philosophy of religion, without presupposing the rationality of belief in God, takes it seriously. Some analytical philosophers have not even given up on a natural theology, and certainly not on a rational theology. On the contrary, in France, on the one hand, religion is

the subject of a sociological study. On the other hand, phenomenology, as a description of mental states, has acquired a hegemonic character, without leaving room for a religious rationalism, deemed naive. As for hermeneutics, it constituted an additional obstacle for analytical philosophy. It is because she is, in a way, a rationalist that the analytical philosopher is so difficult to acclimatize under French skies

*Keywords:* analytical philosophy of religion, french philosophy, rationalism, phenomenology, sociology of religion, thomism.

Le Professeur Mario Micheletti a introduit la *philosophie analytique de la religion* en Italie. Cyrille Michon, Paul Clavier et l'auteur du présent article ont conçu un projet comparable en France. Avec un succès bien plus mitigé que celui de leur collègue italien! Essayons d'expliquer ce phénomène: la réflexion philosophique sur la religion, en France, est réfractaire à la philosophie analytique de la religion. Celle-ci y reste traitée comme un corps étranger; elle y est même parfois considérée comme intellectuellement repoussante!<sup>1</sup>

## L'irrationalisation de la philosophie française<sup>2</sup>

Dans son *Manuel rationaliste de survie*,<sup>3</sup> Pascal Engel affirme que la philosophie française est devenue « le Parti de l'anti-raison ». Il vise Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Alain Badiou, Jean-Luc Marion – les célèbres figures du post-modernisme à la française. Si le post-modernisme n'est pas exclusivement français, loin de là, les penseurs français auraient donné l'impulsion initiale – n'en parle-t-on pas parfois en termes de « French Theory » ?

La critique de ce « Parti de l'anti-raison » par Pascal Engel renoue avec une tradition rationaliste française, dans la lignée de Julien Benda, en

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Je me permets de renvoyer à R. POUIVET, *Méta-philosophie de la religion*, «Théo-Rèmes», 2, 2012, ainsi qu'à mon livre *Philosophie contemporaine* (Presses Universitaires de France, Paris, 2<sup>e</sup> ed. 2018), pour la question plus générale de l'assimilation de la philosophie analytique par la philosophie française voir la première partie du livre. Voir aussi le compte-rendu de livre, en italien, par M. DAMONTE, « Studia Philosophica. Rivista svizzera di filosofia », 2020, vol. 79, p. 210-213.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Voir R. POUIVET, « L'irrationalisation de la religion », in C. TIERCELIN (dir.), *La reconstruction de la raison*, Collège de France, Paris, 2014, p. 103-110.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> P. ENGEL, Manuel rationaliste de survie, Agone, Marseille, 2020.

particulier dans son livre de 1927, *La Trahison des clercs*. Il fut réédité avec une préface inédite en 1946. Benda montrait que les intellectuels français, depuis Bergson en particulier, s'étaient détournés des valeurs cléricales : la recherche du beau, du vrai, du juste. Elles sont rationnelles et statiques. Or, l'élan vital bergsonien a emporté la philosophie française, depuis les années 20 du siècle dernier. Rien n'est stable ; aucune vérité absolue n'existe. L'auteur de *La Trahison des clercs* récuse le primat, typique du bergsonisme, accordé à la vie intérieure et à sa prétendue durée pure.

Les années 50 du XX<sup>e</sup> siècle verront déferler une double vague. L'une est héritée d'une forme d'hégélianisme et de son idéalisme constitutif; l'autre est phénoménologique, elle est tout aussi idéaliste, mais autrement. Je reviendrai sur les deux parce qu'elles se sont illustrées dans la philosophie de la religion. Cependant, plus que l'idéalisme, c'est l'irrationalisme de la philosophie française qui, pour Engel, est frappant :

Le problème n'est même plus qu'on fasse des procès au rationalisme, qu'on l'accuse d'entretenir l'idéal impossible d'une raison universelle, d'être incapable d'invention, de ne pas prendre en compte l'histoire, la diversité des cultures et des formes de vie. Le problème est que la raison a disparu des radars. Elle ne désigne plus qu'une notion vague et confuse, qui semble revenir à l'idée que, si on a « ses » raisons, elles sont aussi bonnes que celles de quelqu'un d'autre, aussi irrationnel soit-il. On nous dit même que les mystiques, les fous, les sorciers ont « leur » rationalité.<sup>5</sup>

## Il ajoute:

La domination quasiment sans partage de la philosophie heideggérienne, du nietzschéisme, du lacanisme, puis celle du foucaldisme et du deleuzisme, a créé une vulgate irrationaliste qui a pris, comme presque toujours en France où les philosophes n'aiment pas dire qu'ils appartiennent à des écoles, la forme d'un éclectisme de l'anti-raison.<sup>6</sup>

# On trouve les mêmes accents chez Jacques Bouveresse :

La stratégie utilisée par les irrationalistes contemporains les plus en vue [...] consiste, dans la plupart des cas, à nier qu'il existe réellement une distinction intéressante et importante du genre de celle qui est suggérée, dans le vocabulaire traditionnel, par l'opposition du « rationnel » et de l'« irrationnel » et à faire de la confrontation classique entre le rationalisme et l'irrationalisme une invention

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Pour une édition récente : J. BENDA, *La Trahison des clercs*, éd. La République des Lettres, Paris, 2016.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Manuel rationaliste de survie, p. 10

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Manuel rationaliste de survie, p. 12

absurde due à l'aveuglement et à la malveillance de leurs adversaires rationalistes du moment.<sup>7</sup>

Les présupposés théoriques de cet irrationalisme dominant dans la philosophie française depuis plus d'un siècle sont : le rejet de l'abstraction au profit du concret et du contexte ; le rejet de l'universalisme au profit du particulier (du délire, du hasard, de l'indifférence) ; le fictionalisme, puisque nous inventerions la vérité, loin de la découvrir ; la réduction de la rationalité à l'efficience technique et sociale comme affirmation d'un pouvoir politique (Foucault) ; l'idéalisme et le subjectivisme (triomphant dans la phénoménologie à la française) ; le relativisme et le pragmatisme (sous la forme que lui a donnée James dans la pensée américaine, plutôt que celle de Peirce<sup>8</sup>).

Cette offensive antirationaliste et même irrationaliste dans la philosophie (et la pensée) en langue française depuis le début du XXe siècle s'est manifestée dans toutes les branches de la philosophie : philosophie politique, esthétique, philosophie de la connaissance, philosophie des sciences, philosophie du droit, etc. La « fin de la métaphysique » est proclamée sur tous les tons.9 Nous n'aurions pas accès à la réalité telle qu'elle est fondamentalement. Tout discours prétendant le contraire est ramené à son déterminisme, pratique, psychologique, sociologique, politique, religieux. Le philosophe n'analyse pas les concepts déjà présents dans la structure même de la pensée rationnelle ; il les invente, prétend Gilles Deleuze. 10 Dans une part majeure de la philosophie française contemporaine, pourtant bigarrée, la conception honnie est celle de la vérité comme correspondance ou adéquation entre l'esprit et la réalité, comme découverte que le philosophe fait sans rien inventer de son cru, voire dans le respect du sens commun. Dans tout le mouvement postmoderne, l'antiréalisme est un arrière-fond; il est présupposé dans le diagnostic que le projet métaphysique est lié à des forces politiquement rétrogrades ; la déconstruction de ce projet serait une libération.

La philosophie de la religion a en France suivi la piste tracée par l'antirationalisme, la critique de la métaphysique et le postmodernisme. Il s'est

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> J. BOUVERESSE, Rationalité et cynisme, Minuit, Paris, 1985, p. 108.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Le pragmatisme plutôt que le « pragmaticisme », donc. Le pragmatisme est, ces derniers temps, la philosophie dominante en France.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> L'auteur de ce texte n'est pas peu fier d'avoir réintroduit l'enseignement de la métaphysique, sous ce terme, dans son université (Université de Lorraine), au début des années 2000. Plus aucun cours n'avait eu ce titre depuis les années 60. La métaphysique était presque devenue une honte – et le rétablissement de ce terme a fait l'objet de contestations. Voir aussi à ce sujet, F. NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Folio, Paris, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> G. DELEUZE et F. GUATTARI, Qu'est-ce que la philosophie?, Minuit, Paris, 1991.

agi de rallier la réflexion philosophique sur le divin et la vie religieuse au « Parti de l'anti-raison ». Le prodrome de cette attitude se trouvait dans *Les deux sources de la morale et de la religion* de Bergson – paru en 1932 – avec sa célèbre distinction entre « religion statique » et « religion dynamique ». Aussi discutable soit-elle dès qu'on y regarde de près, elle n'en a pas moins inspiré l'idée que la vraie foi est une aventure intérieure et non l'acceptation raisonnée de dogmes. <sup>11</sup> Le livre a sonné le glas du néo-thomisme et de son rationalisme théologique ; en revanche, il a dynamisé le courant « moderniste » en théologie, et aussi en philosophie de la religion. On peut penser en particulier à un philosophe comme Louis Lavelle, <sup>12</sup> lui-même dans la lignée d'un spiritualisme implanté dans la pensée française au moins depuis Maine de Biran – celui finalement dans lequel se situent aussi bien Gilles Deleuze, Paul Ricœur que Jean-Luc Marion.

Avant de montrer le rôle de cet antirationalisme dans la philosophie française de la religion, revenons cependant sur l'héritage hégélien, suggéré déjà. Sous des atours sociologiques à prétention scientifique (celle des sciences sociales), il a finalement suivi cette pente d'une critique de la rationalité.

# L'étude du « religieux »

Dans l'idéalisme hégélien, si présent en France après la Seconde Guerre mondiale, <sup>13</sup> la religion devient un phénomène de « prise de conscience » : Dieu n'est pas une réalité indépendante, mais un produit même de l'Esprit se manifestant dans la culture. Si Dieu se manifeste comme absolu, c'est cependant dans une représentation dont la forme sociale est repérable. Cette veine hégélienne se retrouve, quoique conceptuellement appauvrie, dans de nombreuses tentatives d'examiner le « fait religieux » – expression fétiche adopté surtout dans ce journalisme philosophique si caractéristique

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Notons que, dès 1912, une réaction au bergsonisme et à ses conséquences délétères dans la pensée française existait, comme le montre le livre de Monseigneur FARGES, *La philosophie de M. Bergson* (Maison de la Bonne Presse, Paris, 1912). Farges disait, avant même la parution des *Deux sources*, que la religion de Bergson est « panthéistique et mystique » (p. 482) : « Les amateurs des rêves flottants et nuageux— ils sont si nombreux ! — éprouvent déjà dans la sensation dissolvante de l'éternel écoulement le frissonnement de l'être universel qui est l'âme des choses et qui nous met en communication invisible avec l'intérieur même de toutes les activités cachées de la nature. » (p. 482)

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Et d'autres aussi, comme Gabriel Marcel ou Jean Nabert.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> On connaît l'importance d'Alexandre Kojève, son magistère, sur nombre de philosophes français de l'époque.

du monde intellectuel français.<sup>14</sup> Le philosophe de la religion repère et caractérise la manifestation culturelle et sociale du religieux dans un « vécu » social.

Le rejet de la métaphysique a fait son œuvre : cette perspective culturaliste devient une sociologie du « moment religieux ». Une « pensée de l'événement » demande à quel moment nous sommes de ce phénomène historico-social de la religion ; elle glose sur la manifestation actuelle du « fait religieux ». Le récit donnerait le sens de l'histoire immédiate. Le souci hégélien de penser l'automouvement de l'Esprit à travers de grandes catégories métaphysiques a certes disparu – l'hégélianisme français s'est *allégé* en métaphysique. Mais subsiste une méthode, celle de divination de l'Esprit du temps : l'intellectuel français lit les journaux et révèle au public vers où nous allons. (On fait appel aux philosophes, en France, pour décrypter cet Esprit du temps et dire vers où il nous mène, aussi souvent qu'on demande à un météorologue le temps des prochains jours. Toutefois, les météorologues ont nettement plus de réussite.)

C'est ce que l'on trouve dans le livre de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion :* 

Derrière les Églises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée ; et [...] l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacral qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine. 15

Or, cette perspective génétique et sociologique sur le « religieux », si influente dans la pensée française, est orthogonale avec la philosophie analytique de la religion; cette perspective a ainsi constitué un obstacle pour la pénétration en France d'une telle philosophie.

L'une des caractéristiques de l'approche analytique est en effet de ne pas être historique. Elle n'entend pas ressaisir le religieux comme un phénomène social dont on fait le récit et scande les différentes figures. Pour le philosophe analytique, la religion est un ensemble de croyances, en particulier théistes. Leur évaluation épistémologique importe plus que le fait

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Elle a été popularisée en particulier par Régis Debray, intellectuel français typique.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion,* Gallimard, Paris, 1985, p. I.

social, ressaisi dans ses dimensions historiques. <sup>16</sup> Dans la lignée hégélienne, transmuée en sociologie, le projet d'examiner les croyances religieuses dans leur prétention à la vérité correspond à une phase dépassée de la Vie de l'Esprit, un retour en arrière à l'époque de la métaphysique scolastique. En ces temps révolus, on examinait les preuves de l'existence de Dieu. On se demandait si Dieu était compréhensible ou non, ce que voulait dire que Dieu est partout, si Dieu est hors ou dans le temps, sempiternel ou éternel, etc. Or, ce sont exactement les interrogations que la philosophie analytique reprend au premier degré. Tout se passe comme si l'historicité sociale de la religion n'avait pas d'incidence dans la philosophie analytique. Ce qui pour des philosophes imprégnés de sociologie historiciste est une naïveté scolastique.

L'antirationalisme inhérent à cette conception sociologique transparaît : la religion n'est pas comprise en termes de thèses théistes ; et la question n'est pas savoir si elles sont justifiées. La philosophie analytique de la religion peut être négative, comme dans The Miracle of Theism de J.L. Mackie;<sup>17</sup> elle n'en continue pas moins à examiner les arguments théistes, même pour contester leur pertinence et leur valeur épistémiques. Que valent les « preuves » ? Les thèses sont-elles consistantes et cohérentes ? Les raisonnements sont-ils corrects? Peuvent-ils sans aveuglement volontaire convaincre? La prétendue rationalité du religieux, pour un philosophe français, ne peut même pas être discutée ; au mieux on explicite le théisme comme phénomène historique. Or, quand Mackie discute les arguments ontologiques, cosmologiques, téléologiques, moraux, en faveur de l'existence de Dieu, ce ne sont pas du tout pour lui des moments d'un récit historique. Mais dans la philosophie française, aucun effort n'est soutenu pour examiner l'argument ontologique dans son menu détail logique si, comme le prétend Alvin Plantinga, 18 le modèle S5 (de cette logique), certes technique, est propice à sa reformulation et même à sa validation. Ce qui importerait plutôt, dans la perspective généalogique, est de rapporter la prétention de l'argument anselmien au rôle que la théologie spéculative joue dans l'histoire de la Chrétienté. La sorte de confiance rationaliste comprise dans une preuve de l'existence de Dieu est ramené (et réduit aussi) à un phénomène humain-social. C'est pourquoi la perspective

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Voir, par exemple, J. SCHELLENBERG, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca, 2005. Schellenberg me semble être un cas de philosophe analytique de la religion qui en est venu, en gros, à des considérations proches de ce que l'on trouve communément en France. Voir son *Religion After Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, chap. X; *God, Freedom, and Evil*, Harper & Row, Grand Rapids, 1977, Part II.

généalogique – cet hégélianisme sociologique – constitue un obstacle majeur à la pénétration de la philosophie analytique de la religion en France.

La philosophe française contemporaine ne peut pas assimiler le projet analytique tel que, par exemple, il s'est manifesté chez Peter Geach, Richard Swinburne<sup>19</sup> ou Alvin Plantinga; on attend plutôt un examen du bienfondé métaphysique et épistémologique des affirmations théistes. C'est toute la différence entre une *conception interprétative* de la philosophie, dominante dans le monde français (où l'on entend traiter « la question du sens »), et une *conception aléthique* de la philosophie, dans laquelle l'essentiel est d'examiner la valeur épistémique de thèses et d'arguments déterminés et explicités. Comment passer d'une conception à l'autre, surtout quand la première se présente comme un dépassement et une déconstruction de la seconde?

# Philosophie de la religion et histoire de la philosophie

Dans la philosophie française contemporaine, l'histoire de la philosophie a été centrale, de deux façons. Soit il s'est agi d'une reconstruction historique des systèmes philosophiques mettant en évidence leurs structures constitutives; il s'agissait de faire comprendre comment de telles structures produisent des représentations de la réalité. Il a même été dit parfois qu'elles produisent la réalité dont elles sont la représentation. C'est là une approche à la fois structuraliste (on doit comprendre les relations entre des textes constitutifs des systèmes philosophiques) et idéaliste (les systèmes philosophiques valent en eux-mêmes comme des produits de l'Esprit). Do Soit, c'est la deuxième façon dont l'histoire de la philosophie a été menée, il s'est agi d'une reconstruction des filiations historiques. Elle permettrait de montrer comment les thèses philosophiques s'engendrent, c'est-à-dire comment une thèse est une réaction à d'autres, précédentes, dans un dispositif de filiation historique.

Les deux approches en histoire de la philosophie ont en commun, premièrement la suspension aléthique et, deuxièmement, l'idée méthodologique d'une rupture avec la philosophie contemporaine. La suspension

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Cependant, on notera que Paul Clavier a traduit *Is There A God?* (*Y a-t-il un Dieu?*, Ithaque, Paris, 2009), ainsi que *The Existence of God* (sous le titre *La probabilité du théisme*, Vrin, Paris, 2015). Le recul reste faible, mais le débat en France autour de ces publications est, pour ceux qui les prennent au sérieux, quelque peu décevant – à tort, peut-on espérer.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> La figure typique de cette conception est Martial Gueroult, dont l'influence sur la philosophie française fut très importante et, sourdement, le reste.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Alain de Libéra est, pour la philosophie médiévale, un représentant de cette approche.

aléthique signifie qu'il ne s'agit pas de savoir si un auteur a raison ou tort, si ses arguments sont bons, et si les thèses qu'il propose sont plausibles. Une philosophie ne vaut pas parce qu'elle est vraie : elle *instaure* une vérité. La rupture méthodologique a pour fin d'éviter l'anachronisme. Penser une thèse philosophique (ou théologique), par exemple à l'époque médiévale, comme la formulation de ce que l'on trouve aussi chez un philosophe contemporain, serait anachronique. On ne peut faire de l'histoire de la philosophie à rebours sans suivre le fil temporel de la compréhension historique. La discontinuité entre ce sur quoi un philosophe médiéval s'interroge et les questions contemporaines est majorée. Chercher dans le passé des solutions aux questions contemporaines - par exemple en prétendant que Thomas d'Aquin possède la solution d'un problème soulevé par Wittgenstein !22 - c'est, contre l'évidence exégétique, s'illusionner sur la transhistoricité des problèmes philosophiques. Les philosophes ne pourraient pas traiter des mêmes problèmes à des moments différents, puisque les problèmes sont historiquement relatifs et aussi que leurs pensées elles-mêmes sont des produits de dispositifs de transformation historique des concepts, des thèmes et des thèses. Telle est la doctrine maintes fois répétée.

Or, c'est bien tout le contraire dans la philosophie analytique de la religion : l'histoire de la philosophie y est mise au service de l'étude critique d'arguments transhistoriques. Une preuve de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme élaborée chez saint Thomas peut être formalisée ; elle n'en serait pas moins celle de l'Aquinate. Même quand des conceptions sont référées à leurs formulations historiques, chez tel ou tel philosophe du passé, elles n'intéressent pas par leur historicité mais par leur vérité.

Il n'en est pas moins possible de se situer dans une tradition historique ou, du moins, de le prétendre. Par exemple, William Alston, Alvin Plantinga et Nicholas Wolterstorff sont présentés comme des « épistémologues réformés », plus précisément ils sont placés dans la tradition calviniste — ce que les deux derniers revendiquent explicitement. Pour eux, cette tradition n'est en rien dépassée. Elle constitue l'arrière-fond de la théorie appropriée de la légitimité des croyances chrétiennes. C'est la même chose avec ce qu'on appelle le « thomisme analytique ». Il s'agit de la reprise des arguments de Thomas, en première intention. Il s'agit de montrer qu'ils sont bons ou, au moins, qu'ils conduisent à la vérité. Ce qui suppose de les reformuler dans l'idiome philosophique analytique et de les utiliser dans les questionnements contemporains. Cette attitude sera jugée sévèrement par ceux qui se présentent comme les vrais historiens de la philosophie, soucieux de la fidélité aux textes et aux contextes. Rien que l'appellation

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ce que l'auteur de cet article a proposé dans *Après Wittgenstein, saint Thomas,* traduit en italien (*Dopo Wittgenstein, san Tommaso,* Jouvence, Milano, 2017).

« thomisme analytique » témoignerait d'une pitoyable réappropriation anachronique. Être (un authentique) thomiste, selon certains critiques du thomisme analytique, serait étudier les textes et contextes de Thomas.<sup>23</sup> Et donc, ce n'est pas se demander, s'agissant par exemple de la question de savoir pourquoi un Dieu bon peut autoriser le mal, si la bonne solution est celle de l'Aquinate!

L'historicisme inhérent à ce primat de l'histoire de la philosophie est aussi une forme d'irrationalisme parce que l'exégèse et la description historique des contextes supplantent l'examen des arguments et la justification des thèses. On ne pourrait parvenir à la vérité par la raison, mais seulement étudier les figures historiques et les célébrer. La philosophie commémore, mais toute prétention à découvrir la vérité est délaissée – ce qui pourrait bien être une forme de scepticisme et, dans certains cas, de doute profond sur les prétentions de la raison, dont il ne reste plus alors qu'à faire l'histoire.

# Le tournant phénoménologique et la critique de l'onto-théologie

Que les philosophes français aient été aussi peu enclins à s'intéresser à la philosophie analytique de la religion est également lié au tournant phénoménologique pris, après la Seconde Guerre mondiale, par la philosophie française. Le magistère bergsonien fut remplacé par un autre, husserlien. Ce tournant phénoménologique a été aussi idéaliste. C'est le second Husserl, celui des *Idées directrices pour une phénoménologie*, plutôt que le premier Husserl, celui des *Recherches Logiques*, qui a été la référence. Les conditions transcendantales de la constitution de l'expérience sont la préoccupation centrale, presque exclusive, des phénoménologues français. Dès lors, la philosophie de la religion inspirée par la phénoménologie a porté fondamentalement sur l'expérience religieuse.

La philosophie analytique de la religion peut elle aussi concerner l'expérience religieuse ; on pense aux livres de Keith Yandell²4 ou de William Alston²5 à ce sujet. Cependant, ce n'est qu'apparemment la même chose chez les phénoménologues. Le philosophe analytique se demande ce dont l'expérience religieuse est une expérience. Il se situe dans un cadre réaliste. Comme le demande Keith Yandell : « L'expérience religieuse procure-telle une raison appropriée pour la croyance religieuse ? »

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Voir R. POUIVET, *Saint Thomas, philosophie analytique* ?, « Revue Thomiste », 2011, n°4, p. 655-660.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> K. YANDELL, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> W. ALSTON, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

En revanche, le phénoménologue entend décrire la façon dont une conscience se dirige vers le Transcendant, voire comment elle constitue le Transcendant (sia). La vie intentionnelle d'une conscience, et non une classique question épistémologique de relation à une réalité indépendante, est typiquement phénoménologique. La question de savoir si l'expérience religieuse peut rendre légitime la croyance en l'existence de Dieu d'avoir reçu une révélation ne retient pas le phénoménologue de la religion; il peut tenir cette question pour naïve – et à cet égard, typique de la philosophie analytique. Il se demandera plutôt en quoi la foi n'est pas vécue comme une simple croyance, ou en quoi la révélation opère une saturation intentionnelle de la signification.

C'est pourquoi une notion comme celle de « donation » est devenue si importante chez Jean-Luc Marion. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation est le titre d'un de ses livres. <sup>26</sup> Dieu sans l'être — ce qui est un autre titre — signifie que Dieu se donne dans un vécu (même quand on le dit de façon courageusement compliquée et absconse); nous sommes supposés ne le comprendre qu'en rompant avec une ontologie du divin ou une métaphysique de la présence.

Le phénoménologue entend s'affranchir des thèses onto-théologiques en déconstruisant les philosophèmes qui, depuis des siècles, sont supposés nous accabler. Au passage, il adopte certains aspects de la tradition apophatique en théologie, en s'appropriant Denys l'Aéropagyte.<sup>27</sup> Dire Dieu (ou le taire, on ne sait) imposerait de recevoir le don « et comme le don n'advient que dans la distance – à le rendre ».<sup>28</sup>

Celui que ces formules impressionnent sera certes détourné de la lecture des principaux philosophes analytiques de la religion. Ce n'est pas tant l'affirmation de l'incompréhensibilité de Dieu qui fait la différence avec la philosophie analytique. Après tout, la thèse de l'incompréhensibilité principielle de Dieu se trouve aussi chez certains philosophes analytiques adoptant une conception « mystérianiste » de Dieu.<sup>29</sup> (Elle n'est en rien incompatible avec le rationalisme : la raison présente une doctrine comme un mystère ; c'est là proposer une explication et non dire qu'il n'en

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> J.-L. MARION, Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Denys n'y est pour rien, et il est possible de le comprendre tout autrement. Voir, par exemple, D. TURNER, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 1982, nouvelle édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p. 154.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Voir par exemple, J.N. ANDERSON, *On the Rationality of Positive Mysterianism*, « International Journal for Philosophy of Religion », 2018, vol. 83, p. 291-307.

est aucune.<sup>30</sup>) La difficulté tient plutôt à la prétention dans cette phénoménologie de la religion de surpasser la « raison objectivante », de faire appel à ce que Marion appelle la « grande raison ».<sup>31</sup> Dans les hauteurs prétendues de cette phénoménologie ayant passé le tournant théologique,<sup>32</sup> la réflexion besogneuse sur les preuves de l'existence de Dieu, l'analyse rigoureuse de l'argument du mal, l'interrogation patiente sur le péché originel ou le volontarisme théologique (Dieu comme source ultime des normes morales) apparaissent presque indignes du penseur profond.

La fuite loin de l'onto-théologie – pour ceux qui s'enfuient, c'est la thèse que Dieu tomberait sous le concept d'« être », typique de la métaphysique occidentale – a éloigné aussi de philosophes aussi considérables que Geach, Swinburne, Plantinga, van Inwagen et de bien d'autres. Mais un philosophe comme John Hick,<sup>33</sup> qui pourtant a été on ne peut plus méfiant à l'égard de la métaphysique de l'être, n'a pas plus intéressé le monde philosophique français. Se confirme encore que l'allergie à la philosophie analytique concerne le refus d'une méthode plus que d'une doctrine. Paul Moser défend la thèse que la présence de Dieu est identifiable par un amour qui nous transforme moralement, et que cet amour sert de fondation non propositionnelle pour la connaissance de la réalité de Dieu.<sup>34</sup> Bien des philosophes continentaux pourraient facilement s'y retrouver! Mais certes, Paul Moser ne propose pas cette thèse comme un dépassement de l'onto-théologie ; il l'explicite et la défend avec des arguments. Aussi bien, certains philosophes et théologiens, plutôt à classer parmi les Analytiques, sont attentifs aux problèmes soulevés dans la tradition apophatique: Herbert McCabe<sup>35</sup> ou Denys Turner,<sup>36</sup> par exemple. L'apophatisme ne peut donc être une raison de délaisser la philosophie

-

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Que Dieu se révèle à nous par le truchement du langage humain fait le caractère analogique des énoncés religieux (celui par lequel, par exemple, nous disons que « Il y a un seul Dieu en trois personnes »). L'analogie n'est ni l'univocité ni l'équivocité, pas plus la métaphore. Mais elle permet la formulation de « Mystères » qui rendent intelligibles un Dieu qui reste incompréhensible. Ce qui n'est en rien irrationnel!

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> J.-L. MARION, *Le croire pour le voir : Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants,* Parole et Silence, Paris, 2010, p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Voir D. JANICAUD, Le tournant théologique de la phénoménologie française, L'Éclat, Paris, 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Voir J. HICK, An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent, Mac-Millan Press, Basingstock, 1989.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> P. MOSER, *Evidence for God*, *Religious Knowledge Reexamined*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> H. McCabe, *The McCabe Reader*, ed. by B. Davies & P. Kucharski, Bloomsbury, London, 2016.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> D. TURNER, *Faith, Reason and the Existence of God,* Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

analytique : il existe un *apophatisme analytique*! Alors d'où vient le rejet de la philosophie analytique même quand elle ne semble pas proposer des thèses inassimilables à la pensée française contemporaine? À mon sens, le présupposé irrationaliste de la pensée française contemporaine, dont la philosophie de la religion pratiquée en France a accepté, reste la meilleure explication.

De plus, la querelle à laquelle les critiques de l'onto-théologie se livrent n'est pas si claire que cela. Car si Dieu est simple, la source de toutes choses, comme le disent Augustin, Anselme et Thomas, en quoi peut-on leur reprocher d'en faire un être comme les autres ? En quoi son statut ontologique est-il aligné sur celui des choses de ce monde ?<sup>37</sup> Il existe aussi une longue tradition théologique et philosophique distinguant ce que nous pouvons dire de Dieu, après les moyens intellectuels d'une créature, *ante-mortem*, et ce que sera l'union à Dieu, par-delà le concept d'être, *post-mortem*. Nombre de philosophes analytiques de la religion acceptent cette distinction sans prétendre en rien dire ce qu'*est* Dieu comme s'il était un objet dans le monde! Peu doutent que la métaphysique soit autre chose que des prolégomènes à une vision de Dieu qui, dans l'Autre monde, ne dépendra plus du concept d'être : l'esprit alors ne saisira pas, mais sera saisi, et si l'on veut s'exprimer ainsi, saturé. Pour le moment, sur cette terre, faisons avec ce que nous avons : rien d'autre que nos moyens rationnels !<sup>38</sup>

# Herméneutique et nouvelle théologie

La philosophie analytique de la religion n'aurait-elle pas été reçue en France dans le sillage de la pensée de Paul Ricœur, en particulier s'agissant de la philosophie du langage ? Il n'en a rien été ; et pour des raisons de fond. La première se trouve explicitée par Pascal Engel :

Que Ricœur ait tenté ce dialogue avec ses contemporains philosophes analytiques est évident et qu'il ait essayé de s'affronter à eux dans ses écrits l'est aussi. Qu'il soit parvenu à échanger avec eux des arguments et à s'adresser à leurs problèmes dans leurs termes mêmes l'est bien moins.<sup>39</sup>

Certains philosophes analytiques de la religion, comme Nicholas Wolterstorff par exemple, ont discuté les principes de l'herméneutique de Ricoeur, en particulier la pertinence de ses analyses du langage religieux.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> La critique pourrait être faite, peut-être, à Richard Swinburne.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Voir M. ADAMS, *What's Wrong with the Ontotheological Error?*, « Journal of Analytic Theology », Vol. 2, May 2014, p. 1-12.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> P. ENGEL, Y a-t-il vraiment eu une rencontre entre Ricœur et la philosophie analytique ?, « Études ricœuriennes », Vol 4, No 2, 2013, p. 137.

Mais, à ma connaissance, leurs critiques ne sont pas discutées par les ricœuriens.

À la suite de Ricœur, la philosophie de la religion apparaît principalement comme une réflexion sur le *sens* dans le texte biblique. La Bible serait redevable d'une herméneutique générale; Ricœur l'emprunte principalement à la tradition allemande. Quel sens le terme « Dieu » a-t-il pour des communautés de lecteurs de la Bible et pour nous? C'est la question centrale. La constitution du sens ne va pas sans illusions et arrière-mondes; ils sont examinés sous un éclairage provenant de Nietzsche et de Freud. L'interprétation du texte biblique doit être débarrassé des dogmes en tenant de ressaisir un sens plus profond qui s'adresse à la subjectivité. Ricœur dit ainsi:

L'analyse du discours religieux ne doit pas se faire d'abord au niveau des énoncés de forme théologique, tels que : Dieu existe, Dieu est immuable, tout-puissant, etc. Ce niveau propositionnel constitue un discours de second degré, qui ne se conçoit pas sans l'incorporation de concepts empruntés à une philosophie spéculative. Une herméneutique de la révélation doit s'adresser en priorité aux modalités les plus originaires de langage d'une communauté de foi, par conséquent aux expressions par lesquelles les membres de la communauté interprètent à titre originaire leur expérience pour eux-mêmes et pour les autres.<sup>41</sup>

Avec un tel projet, la philosophie de la religion s'éloigne grandement de ce que propose Plantinga dans *Warranted Christian Belief*<sup>42</sup>: montrer que la croyance chrétienne est rationnellement acceptable. (Tout autant qu'elle s'éloigne d'un projet critique à l'égard des croyances religieuses incapables de justification, comme chez Mackie ou Schellenberg.) Ricœur dit fort clairement écarter le projet d'une théologie rationnelle.<sup>43</sup> Il va alors s'intéresser au texte biblique à la façon dont on examine des mythes contenant un sens profond. Il ne s'agit donc pas, avec le texte biblique, d'un ensemble de propositions, certaines littérales et d'autres figurées, que le théologien

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Voir, par exemple, P. RICŒUR, *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, Genève, 2013,

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> P. RICŒUR, Écrits et conférences 2 : Herméneutique, Paris, Le Seuil, 2010, p. 225-226. On peut douter cependant que l'herméneutique de la révélation, ainsi conçue, ait beaucoup à voir avec la façon dont les membres d'une communauté de croyants interpréteraient eux-mêmes leur « expérience »! Je me demande même si la théologie rationnelle n'est pas moins éloignée de l'expérience religieuse commune que ne le sont certains raffinements herméneutiques. Dans les commentaires bibliques de Thomas d'Aquin l'interprétation et la théologie rationnelle ne paraissent pas incompatibles, mais complémentaires!

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> A. PLANTINGA, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, Oxford, 2000

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Voir Écrits et conférences 2 : Herméneutique, p. 234.

et le philosophe explicitent et examinent selon l'exigence de la vérité. Dès lors, l'approche analytique en philosophie de la religion a pu apparaître aux lecteurs de Ricœur comme déplacée en quelque sorte, parce que n'ayant pas pris le tournant herméneutique. Ce tournant pris, on devrait s'intéresser moins à la vérité (la justification, le droit de croire, l'intelligibilité des dogmes, la valeur épistémique des affirmations religieuses) qu'à la compréhension humaine des récits et des symboles significatifs de la Parole divine. C'est certes une perspective fort différente de celle de la philosophie analytique de la religion.

Une préoccupation herméneutique chez Ricœur et phénoménologique chez Marion les opposent ainsi à une métaphysique de la religion ; elles ne les opposent pas moins à la tradition de la théologie rationnelle.<sup>44</sup> Cette dernière examine les questions de la nature de Dieu, des attributs divins, du langage religieux, de l'action divine, de la foi et de la raison, de la nature des créatures, du bien et du mal, sous la forme de thèses dont les concepts sont analysés et les arguments examinés. Un tel programme – celui des philosophes d'avant l'idéalisme allemand, en quelque sorte – est abandonné par ceux qui en France se sont imposés comme le fer de lance de la philosophie de la religion, voire de la pensée religieuse – en particulier Ricœur et Marion. C'est une rupture avec l'histoire de la philosophie. C'est même en quelque sorte son rejet.

Se vérifie encore combien la philosophie continentale a pu constituer un refus du projet métaphysique sous la forme traditionnelle – et aussi une attitude antirationaliste – et combien la philosophie analytique a de fait renoué avec les préoccupations philosophiques les plus classiques et maintenu l'exigence de rationalité.<sup>45</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Il est aussi à noter que la phénoménologie à la française et l'herméneutique appliquées aux questions religieuses ont eu en France pour effet de marginaliser le thomisme d'un Étienne Gilson ou d'un Jacques Maritain. Ce thomisme s'est maintenu cependant dans certains milieux catholiques, sous la forme d'un enseignement de « philosophie chrétienne ». Peut-être pourrait-il être plus accueillant à la philosophie analytique de la religion parce qu'il en est finalement intellectuellement plus proche.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> L'idéalisme allemand qui pèse de tout son poids sur toute une part de la philosophie française contemporaine est une parenthèse, fort courte en réalité, dans l'histoire de la philosophie. La philosophie analytique a cette particularité d'être en revanche classique dans ses méthodes et programmes philosophiques. C'est vrai aussi s'agissant de la religion. Ce qui fait que les philosophes analytiques de la religion n'ont aucune difficulté pour renouer avec les métaphysiciens du XVII<sup>e</sup> siècle et moins encore avec les métaphysiciens médiévaux.

# Néo-thomisme versus nouvelle théologie

La conception métaphysique à laquelle herméneutique et phénoménologie se sont substituées était une réaction de l'Église à la crise moderniste de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. Il s'agissait de faire front d'une part à la critique biblique et, d'autre part, à celle des dogmes chrétiens. La critique biblique affirmait que les Saintes Écritures relevaient d'une herméneutique historique, comme n'importe quel texte ancien. La critique des dogmes chrétiens était fondée sur des développements philosophiques issus aussi bien des Lumières, de l'idéalisme allemand, de l'utilitarisme anglo-saxon (Bentham, J.S. Mill), de la pensée de Nietzsche, de Marx et du positivisme (d'Auguste Comte, en particulier). Dès 1879, Léon XIII, dans sa Lettre encyclique Amori Patris, fait de l'enseignement de saint Thomas l'arme appropriée pour lutter contre l'erreur. Dans la lignée de son encyclique Pascendi Dominici Gregis (1907), le pape Pie X en 1910 exige que les prêtres fassent un « Serment antimoderniste ». « Vingt-quatre thèses thomistes » sont dégagées comme base de la théologie. Dès lors, comme le dit Fergus Kerr, « dans la plupart des séminaires et des universités du monde catholique, la philosophie et la théologie étaient enseignées ad mentem Sancti Thomae ».46 Ce qui voulait dire sur la base d'une métaphysique scolastique. Elle constituait un rempart contre l'indexation des énoncés bibliques à leur source historique et à la mise en question de la vérité universelle et rationnelle des dogmes.

La philosophie de la religion pratiquée dans le monde francophone épouse le rejet de cette métaphysique scolastique par la « Nouvelle Théologie ». Ce mouvement comprend les théologiens les plus représentatifs de la pensée catholique au XXe siècle: Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac ; ce mouvement a aussi essaimé en Europe, avec Hans Urs von Balthazar ou Karl Rahner. L'opposition fut virulente entre ce mouvement et le thomisme foncièrement métaphysique de Réginald Garrigou-Lagrange. La Nouvelle Théologie est un mouvement complexe et riche; il est irréductible à quelques formules. Cependant, il n'est pas excessif de dire qu'il a donné à la pensée religieuse une orientation dans laquelle la claire définition des thèses suivies et leur examen argumenté ne sont pas centraux. Il a aussi encouragé une conception historique, si ce n'est historiciste, dans l'étude des sources chrétiennes, y compris s'agissant de Thomas d'Aquin. Un lecteur accoutumé à Henri Lubac ou Urs von Balthazar est forcément surpris du projet de la philosophie analytique de la religion ; il y voit quelquefois le naïf et même grossier retour à une néo-

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> F. KERR, Twentieth-Century Catholic Theologians, From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism, Blackwell, Oxford, 2007, p. 9.

scolastique que la théologie catholique aurait su, avec bonheur pour lui, abandonner.<sup>47</sup>

La Nouvelle Théologie, en particulier à la suite de Chenu, insista sur une lecture historique de Thomas. La lecture néo-scolastique aurait en fait projeté sur Thomas des doctrines tardives (héritées de Jean de Saint Thomas ou de Francisco Suarez), voire elle serait anachronique. Le ressourcement théologique supposait d'en revenir aux sources bibliques et patristiques ; il s'est accompagné d'un ressourcement historique supposant d'accomplir un travail de lecture ; il visait l'établissement de la véritable doctrine de Thomas d'Aquin, c'est-à-dire celle que validerait la connaissance historique des textes. Cela a conduit en particulier à insister sur l'importance du néo-platonisme (la notion de participation et le dyonisisme) de Thomas – un aspect qui aurait été gommé par la néo-scolastique. La théologie de Maître Eckhart en a acquis un relief particulier. Si ce courant a en soi une grande valeur et a eu des résultats majeurs dans la meilleure compréhension de Thomas, il donne une formation qui, à l'usage, semble être un obstacle à la façon directe, non historique, de traiter les questions en philosophie analytique de la religion et singulièrement la pensée de l'Aquinate.48

En revanche, ce courant historiciste, a accepté une sorte d'alliance spéculative avec la phénoménologie, sans doute parce qu'elle s'accompagnait en France (avec Jean-Luc Marion) d'une perspective historicisante. Parfois aussi il s'est aussi situé dans la perspective d'un débat avec Heidegger. Dans les deux cas, ce n'est pas sans jeter une ombre sur la prétention à la fidélité exégétique. La philosophie analytique de la religion ne pouvait alors que rester à la porte des institutions où en France s'enseignent la philosophie de la religion et la théologie ; au mieux, la philosophie analytique a pu dernièrement y entrer, mais en catimini.

## Conclusion

Ce que les Américains appellent « French Contemporary Philosophy » existe-telle ? Les philosophes évoqués sous cette appellation ne forment pas une école ; la plupart du temps, ils se sont ignorés les uns les autres ;

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Voir aussi le développement de la « théologie analytique » : O.D. CRISP & M. C. REA (éd.), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology,* Oxford University Press, Oxford, 2009; O.D. CRISP – J.M. ARCADI – J. WESSLING, *The Nature and Promise of Analytic Theology,* Brill, Leiden, 2019.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Pour une perspective au contraire analytique dans la lecture tout à fait scrupuleuse pourtant de Thomas d'Aquin, voir P. O'GRADY, *Aquinas's Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, London, 2014 (tr. franc. et préface par R. POUIVET, *La philosophie de la religion de Thomas d'Aquin*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2019).

ils n'ont pas défendu un ensemble de doctrines, voire aucune ; ils n'ont pas la même méthode ni le même style philosophique. Ce à quoi cette pensée française dominante s'accorde est que l'espoir de parvenir à la vérité par l'exercice de la raison est au moins à « déconstruire ». Ce fut d'abord le rôle de l'existentialisme, mais, aussi bien, de son dépassement politique dans le marxisme; puis du relativisme, mais, également, de l'affirmation d'une incompréhensibilité irréductible de toutes choses; du subjectivisme, mais encore de la fin du sujet; du vitalisme, et à l'occasion de conceptions d'un mécanisme extrême ; etc. La « Philosophie française contemporaine » est donc avant tout bigarrée. Mais est-elle alors autre chose qu'une image touristique associée au Quartier latin de Paris : les Gauloises et le petit café du matin (enfin vers onze heures) au Café de Flore, l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, Mai 1968, Sartre vendant La Cause du Peuple, Foucault professant au Collège de France. Il y a ainsi un folklore de la vie intellectuelle française depuis les années 50 du siècle dernier. Il me semble que la « Philosophie française contemporaine », c'est parfois à pein plus que ce folklore...

À y regarder de plus près, la philosophie en France comprend aussi, Jules Vuillemin, Gilles Gaston Granger, Jacques Bouveresse, Claudine Tiercelin, François Récanati (tous professeurs au Collège de France), Vincent Descombes et Pascal Engel aussi bien. C'est moins folklorique que la « philosophie française contemporaine », mais peut-être plus sérieux intellectuellement. Tous ces philosophies ont eu un intérêt marqué, mais pour certains assez critique, pour la philosophie analytique. Quand on parle de la philosophie française contemporaine, trop souvent, ils sont oubliés. Ce qui revient à laisser de côté la meilleure part de la philosophie française contemporaine, en ignorant sa tradition rationaliste! Elle n'avait pas disparu, mais vue de l'extérieur, elle a pu apparaître marginale.

Ceux qui en France ont introduit la philosophie analytique – et se sont maintenus dans une tradition rationaliste – se sont intéressés parfois à des questions qui relèvent de la philosophie de la religion. Après tout, le livre de Jules Vuillemin, en 1971, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, <sup>49</sup> n'est-ce pas, presque avant la lettre, une étude de philosophie analytique de la religion? Pensons aussi à un article de Jacques Bouveresse, « La théologie rationnelle et l'analyse logique du langage », qui paraît en juillet 1968

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> J. VUILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Aubier Montaigne, Paris, 1971. Ce livre est certes ignoré des philosophes analytiques de la religion anglophones – et il est parfois notable, quand on est français, que nos collègues étrangers ne connaissent pas bien la philosophie française contemporaine non postmoderne, quand il n'ignore pas totalement son existence!

– cela paraît presque inimaginable, n'est-ce pas ?<sup>50</sup> Il s'agit, dans les deux cas, d'une réflexion rejoignant les préoccupations des philosophes analytiques sans emprunter à ce qui était alors naissant dans les pays anglophones en matière de philosophie de la religion.<sup>51</sup> Cependant, dans l'ensemble, ceux qui en France appartiennent à la famille (éclatée) de la philosophie analytique n'étaient pas particulièrement enclins à se poser des questions au sujet de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Deux exceptions : Pascal Engel, dans des articles critiques à l'égard de la possibilité d'une justification des croyances religieuses, et Frédéric Nef, qui a écrit sur Wittgenstein, et aussi sur la mystique.<sup>52</sup> Ainsi, les quelques philosophes analytiques français ont majoritairement délaissé les problématiques religieuses, jusqu'au moment où cela a quelque peu changé, mais tout de même bien peu, à la fin du siècle dernier.

Sauf erreur de ma part, en France, le premier événement d'envergure de philosophie analytique de la religion fut un colloque organisé, en 2002, sous le titre *Analyse et théologie : Croyances religieuses et rationalité.* Si Richard Swinburne et Paul Helm y était présents. Dans les années 2010, Paul Clavier, alors à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, a animé un séminaire de philosophie analytique de la religion. Il faut surtout citer les travaux de Cyrille Michon, passé sans difficulté de la philosophie médiévale

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> « La théologie rationnelle et l'analyse logique du langage », in J. BOUVERESSE, La Parole malheureuse, Minuit, Paris, 1971. Deux livres de J. Bouveresse relèvent explicitement de la religion chez Wittgenstein: Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi, Agone, Marseille, 2007; Que peut-on faire de la religion?, Agone, Marseille, 2011.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Il est à noter que les philosophes analytiques anglo-saxons n'ont, sauf cas particulier, que peu d'intérêt pour les philosophes qui n'écrivent pas en anglais – y compris s'ils travaillent dans le style analytique et traitent des mêmes questions qu'eux. Rien ne change fondamentalement, même si ces philosophes analytiques français (italiens, allemands, polonais, etc.) écrivent en anglais : ils restent extérieurs à un univers constitué non pas autour de la méthode « analytique » mais d'un mode de vie universitaire! Il est rare de trouver un philosophe anglophone lisant (et parlant) une autre langue que l'anglais ; les philosophes anglophones ne sont pas même surpris qu'ils puissent si facilement venir en Europe parler dans leur langue à de vastes publics alors qu'en sens inverse ce soit tout à fait impossible. Cela a renforcé l'idée que la philosophie analytique est, *de fait*, anglosaxonne. Dès lors, un philosophe français faisant de la philosophie analytique, est parfois considéré un peu comme un français jouant au football américain.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Voir F. NEF, « Logique et Mystique à propos de l'atomisme logique de Russell et Wittgenstein », F. GIL (éd.), *Acta du colloque La Réception de Wittgenstein*, TER, Mauvezin, 1990 ; *La connaissance mystique*, Le Cerf, Paris, 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> S. BOURGEOIS-GIRONDE – B. GNASSOUNOU – R. POUIVET (éd)., *Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité*, Vrin, Paris, 2002.

à la philosophie analytique.<sup>54</sup> Ce qui a certainement beaucoup fait pour diffuser l'information de la simple existence de la philosophie analytique de la religion – et aura mis en selle de jeunes philosophes, comme Jean-Baptiste Guillon ou Yann Schmitt.<sup>55</sup>

La raison du peu d'écho dans la pensée française de la philosophie analytique, en général et en particulier de la philosophie analytique de la religion, est sans doute qu'elle supposerait un retour (qui serait jugé en un sens réactionnaire) à des thèses métaphysiques et surtout un style philosophique d'avant Hegel et la phénoménologie husserlienne et heideggérienne. Les philosophes en H ont tourneboulé la philosophie française. Les mésaventures de la philosophie analytique de la religion dans la philosophie française contemporaine s'expliquent ainsi : la philosophie analytique de la religion, qu'elle soit positive (défendant les croyances religieuses) ou négative (les contestant), prétend donner des raisons, sous forme d'arguments, et évaluer ce que les thèses religieuses prétendent nous faire connaître de la réalité, naturelle et surnaturelle. C'est ce que la philosophie française contemporaine n'est pas prête à tolérer, pour le moment du moins.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> En particulier, C. MICHON, *Préscience et liberté, Essai de théologie philosophique sur la providence,* Presses Universitaires de France, Paris, 2004; *Qu'est-ce que le libre arbitre ?*, Paris, Vrin, 2011, et de nombreux articles depuis.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Voir Y. SCHMITT, L'Être de Dieu, ontologie du théisme, Paris, Ithaque, 2016.

#### STEFANO SANTASILIA

# LA FILOSOFIA ANALÍTICA DELLA RELIGIONE IN AMERICA LATINA. A PROPOSITO DELLA TRADUZIONE DI DUE TESTI DI MARIO MICHELETTI

## Sommario

Il presente saggio vuole mostrare, seppur brevemente, il valore del contributo di Mario Micheletti nell'ambito della riflessione filosofica, di carattere analitico, dedicata alla filosofia della religione nel panorama latino-americano. Nello specifico, si fa riferimento alle opere dell'autore tradotte in portoghese, che costituiscono la "presenza" della riflessione dell'autore nell'ambito del dibattito filosofico latino-americano. Pertanto, il testo risulterà articolato in due parti: la prima sarà dedicata alla filosofia analitica nell'ambito del panorama culturale latino-americano; la seconda prenderà in considerazione gli studi di filosofia della religione di carattere analitico e, tra questi, le traduzioni prima indicate.

Parole chiave: Micheletti, Filosofia Analitica, Filosofia della Religione, Teologia Naturale, Tomismo.

#### Abstract

This essay aims to show briefly the value of Mario Micheletti's contribution in the context of philosophical reflection, of an analytical nature, dedicated to the philosophy of religion in the Latin American panorama. Specifically, reference is to the author's works translated into Portuguese language, which constitute the "presence" of the author's reflection in the context of the Latin American philosophical debate. Therefore, the text will be divided into two parts: the first will be dedicated to analytical philosophy in the context of the Latin American cultural landscape; the second will take into consideration the studies in the philosophy of religion of an analytical nature and, among these, the translations indicated above.

Keywords: Micheletti, Analytic Philosophy, Philosophy of Religion, Natural Theology, Thomism.

Obiettivo del presente contributo è quello di indicare, seppur brevemente, il valore – in questo caso ambiguo, ovvero connotato da una problematica ricezione – del contributo di Mario Micheletti nell'ambito della riflessione filosofica, di carattere analitico, dedicata alla filosofia della religione nel panorama latino-americano. Nello specifico, si intende fare riferimento a due opere, le cui traduzioni in portoghese costituiscono quella che può essere definita come la "presenza" della riflessione dell'autore nell'ambito del dibattito filosofico latino-americano: Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica (pubblicata presso l'editore Morcelliana nel 2002, la cui traduzione Filosofia analítica da religião appare nel 2007) e Tomismo analitico (testo anch'esso pubblicato presso Morcelliana nel 2007, la cui traduzione vede la luce nel 2009).<sup>1</sup>

Va da sé che la possibilità della comprensione del valore che una determinata riflessione può assumere all'interno di un determinato panorama culturale, dipende direttamente da quest'ultimo e dalla sua configurazione: tendenze e orientamenti, di fatto, esprimono quelle che vengono percepite come necessità comuni.<sup>2</sup> Per tale ragione, il contributo risulterà articolato in due parti: la prima sarà dedicata allo sviluppo e alla diffusione della, così denominata, filosofia analitica nell'ambito del panorama culturale latino-americano; la seconda prenderà in considerazione, in tale panorama, gli studi di filosofia della religione di carattere analitico e, tra questi, le traduzioni prima indicate.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cfr. M. MICHELETTI, *Filosofia analítica da religião*, Loyola, São Paulo 2007 e M. MICHELETTI, *Tomismo analítico*, Idèias & Letras, Aparecida 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Se ciò è vero in generale, risulta ancora più marcato nell'ambito di una riflessione relativa allo sviluppo del pensiero filosofico in America Latina dove, a partire dal disgregarsi della struttura politico-culturale rappresentata dalla colonia, la riflessione sul senso stesso della riflessione filosofica assume gli evidenti colori di una scelta politica, cfr. C. BOHÓRQUEZ, *El pensamiento de la emancipación colonial*, in R. FORNET BETANCOURT – C. BEORLEGUI (eds.), *Filosofía latinoamericana*, Comares, Granada 2014, pp. 93-114 e C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2010, 163-243.

# 1. La filosofia analitica in America Latina. Breve excursus storiografico

In un articolo, pubblicato nel 1991, Fernando Salmerón assume l'onere di tracciare una possibile parabola relativa alla diffusione della "filosofia analitica" in America Latina.<sup>3</sup> Già il titolo dell'articolo mostra una scelta specifica, diretta a evidenziare una chiara comprensione dell'aggettivo "analitico". L'uso di "analisi di carattere filosofico" in luogo dell'altra, e più diffusa, denominazione corrisponde alla stessa delimitazione dei problemi che l'autore include nella sua trattazione: questioni relative alla filosofia della scienza, agli sviluppi della logica, alla considerazione filosofica del linguaggio e all'analisi concettuale. A dire di Salmerón, la prima forma di ricezione si dà a partire dalle considerazioni che Antonio Caso dedica, nel 1941, all'empirismo logico cercando di mostrarne il valore critico nei confronti delle posizioni fenomenologiche.<sup>4</sup> E sono proprio coloro che sono mossi dai primi interessi verso la fenomenologia a considerare anche le proposte del versante analitico: un alunno di Caso, Nicolás Molina Flores si dedicò completamente allo studio dell'empirismo logico<sup>5</sup> e può,

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr. F. SALMERÓN, *Nota sobre la recepción del análisis filosófico in América Latina,* in «Isegoría», n. 3, 1991, pp. 119-137. Come lo stesso Salmerón dichiara, la sua disamina non costituisce il primo studio riguardo l'argomento e, di fatto rimanda al poderoso testo pubblicato a cura di Jorge Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal (*El análisis filosófico en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México 1985). Ciò nonostante, differentemente dal testo citato, specificamente dedicato agli autori della corrente analitica più studiati nei rispettivi paesi latinoamericani, il testo di Salmerón costituisce un interessante analisi generale capace di tracciare interessanti linee interpretative.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cfr. A. CASO, *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1941. Lungi dall'idea di appoggiare quello che lui stesso definiva "positivismo critico", Caso era piuttosto interessato a mostrare la vacuità della cieca accettazione della "fede positivista" propugnata da autori quali Justo Sierra y Gabino Barreda (cfr. a tal proposito L. ZEA, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1968). Testimonianza di ciò sono le riflessioni che José Gaos dedica al libro di Caso, e in cui riconosce lo sforzo del filosofo messicano di mostrare, attraverso il confronto con la fenomenologia, il valore possibile di un positivismo non rinserrato nella sua "fortezza scientista" (cfr. J. GAOS, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español. Obras Completas IV*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1990, pp. 131-148).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ricordato anche da Carnap con il quale instaurò una duratura amicizia (cfr. R. CARNAP, Informe de Rudolf Carnap sobre filósofos mexicanos presos, in «Signos filosóficos», n. 26, 2011, pp. 155-160 e V.M. HERNÁNDEZ MÁRQUEZ, Rudolf Carnap y el 68 en México, in E.E. PARRILLA SOTOMAYOR (comp.), La utopía posible: reflexiones y acercamientos II, Instituto Tecnológico y de Estudios, México 2013, pp. 367-382) e del quale tradusse in spagnolo l'opera Il superamento della metafísica mediante l'analisi lógica del linguaggio (contenuta in A. PASQUINELLI, Il neoempirismo, UTET, Torino 1978, pp. 504-532):

senza dubbio, essere considerato come uno dei pionieri del versante analitico in territorio latino-americano. Nello specifico, fino al 1959, in Messico non è possibile parlare di un autentico diffondersi della filosofia analitica: in quell'anno vide la luce la traduzione dei *Principia Ethica* di Moore ad opera di Adolfo García Díaz, membro dell'allora Seminario di Filosofia Moderna – nel quale iniziavano a ricoprire un certo valore le riflessioni degli autori della "svolta linguistica". Riflesso di ciò è ravvisabile nelle svariate pubblicazioni che, negli anni Sessanta e Settanta, occuparono le pagine delle riviste scientifiche *Diánoia* e *Crítica*.<sup>6</sup> Soprattutto la seconda, nacque con l'intenzione di assumere il il metodo "analitico" come strumento fondamentale per la chiarificazione di qualsivoglia problema filosofico.<sup>7</sup> Traccia dell'avvenuta introduzione del pensiero analitico nel panorama culturale messicano è rintracciabile nel lavoro degli stessi fondatori della rivista: di Alejandro Rossi a partire dal 1969,<sup>8</sup> di Luis Villoro a partire dal 1962º e di Fernando Salmerón a partire dal 1967.<sup>10</sup> Tali autori, costituirono

R. CARNAP, La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Trattasi di due importanti riviste filosofiche che fanno capo alla Universidad Nacional Autónoma de México e che sono attualmente attive. A seguire gli indirizzi internet delle due pubblicazioni: Diánoia - <a href="http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/index">http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/index</a>; Crítica - <a href="http://critica.filosoficas.unam.mx/index.php/critica.">http://critica.filosoficas.unam.mx/index.php/critica.</a>

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. F. SALMERÓN, Nota sobre la recepción del análisis filosófico in América Latina, cit., p. 133 e M.M. VALDÉS – M.A. FERNÁNDEZ, La filosofia analítica, in E. DUSSEL – E. MENDIETA, C. BOHÓRQUEZ, El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino", Siglo XXI, México 2009, pp. 352-361

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Precisamente con la pubblicazione del libro *Lenguaje y significado*, Siglo XXI, México 1969, nel quale dedica un'ampia attenzione alle riflessioni di Wittgenstein, Russell e Strawson.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Nel suo *Páginas filosóficas* (Universidad Veracruzana, Jalapa 1962), Villoro dedica un'attenta analisi alla critica che il positivismo logico formula nei confronti della metafisica; successivamente, in *Estudios sobre Husserl* (Universidad Nacional Autónoma de México, México 1975) dà il via a un confronto tra le posizioni della fenomenologia husserliana e la filosofia analitica. A Luis Villoro si deve anche l'introduzione dello studio di vari autori del pensiero analitico nei programmi di studio dell'Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Nel 1971, Salmerón pubblica il volume La filosofía y las actitudes morales (Siglo XXI, México) nel quale, anch'egli, cerca di stabilire un dialogo tra la fenomenologia e la filosofia analitica, nell'ambito della riflessione morale. Successivamente, insieme al filosofo argentino Eduardo Rabossi, pubblica il testo Ética y análisis (Universidad Nacional Autónoma de México, México 1985), un'antologia che include testi di Moore, Strawson, Stevenson, Hare, Searle, e altri protagonisti del dibattito morale in campo analitico. Fernando Salmerón fu anche direttore del Fondo de Cultura Económica, una delle case editrici più importanti esistenti in Messico (che tutt'ora continua a pubblicare volumi), e diede il via a un programma editoriale che permise la traduzione e

una vera e propria scuola di pensiero nell'ambito degli studi filosofici realizzati presso la Universidad Nacional Autónoma de México, e formarono studiosi che resero stabile l'eredità degli studi analitici all'interno dei programmi di filosofia.

In ambito argentino, attraverso la rivista Minerva. Revista continental de filosofía assunse forma la diretta intenzione, da parte di alcuni studiosi, di palesare un preciso allontanamento rispetto all'orientamento vigente in quegli anni nelle università latinoamericane. Difatti, gli anni Quaranta nelle università latinoamericane risultano chiaramente segnati da un imperante "orteguismo" una cui conseguenza era il ridursi dell'attenzione filosofica alla tradizione germanica.<sup>11</sup> Il progetto messo in marcia da tale rivista permise la diffusione delle riflessioni di Hans Lindemann<sup>12</sup> relative al Circolo di Vienna. Lo stesso direttore della rivista, Mario Bunge, <sup>13</sup> costituirà una figura cruciale per quanto riguarda la divulgazione di determinati autori e, successivamente, si ergerà proprio a portavoce del versante analitico. Formatosi inizialmente in fisica teorica, decise di studiare filosofia giungendo ad occupare, nel 1956, la cattedra di filosofia della scienza presso la Universidad de Buenos Aires. A causa di questioni politiche lasciò l'Argentina per trasferirsi in Canada, dove divenne titolare della cattedra di logica e metafisica presso la McGill University di Montreál. Salmerón sottolinea appunto la diffusione della produzione scientifica di Bunge in tutto il continente americano, cosa che determinò allo stesso tempo il circolare delle opere degli autori da lui citati: tra i quali svettavano Russell, Carnap, Hempel, Tarski, Quine e Goodman. Altro studioso, sempre appartenente al progetto editoriale *Minerva*, il cui nome rappresenta un riferimento è Risieri Frondizi, anch'esso argentino ma formatosi ad Harvard, come alunno di Whitehead, Lewis e Perry. Successivamente, fu discepolo del filosofo

la pubblicazione in Messico di autori come Frege, Hare, Ayer, Carnap, Kripke, Wittgenstein, Quine, Davidson, ecc.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Riguardo ai nessi esistenti tra la riflessione di José Ortega y Gasset e la filosofia tedesca la bibliografia di riferimento risulta essere abbastanza ampia. In questo caso, ci limitiamo a indicare due testi che ci sembrano abbastanza esplicativi: J.-C. LÉVE-QUE, Forme della ragione storica: la filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea, Trauben, Torino 2008 e F. GEMBILLO, José Ortega y Gasset critico del pensiero classico tedesco, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Riguardo al "peso" che tale rivista ebbe in riferimento alla diffusione del pensiero di Hans Lindemann cfr. R.J. CAMPIS, *Julio Enrique Blanco, Hans Lindemann y el impacto de la revista Minerva en Colombia*, in «Amauta», n. 20, 2012, pp. 91-98.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Riguardo alla vita e alla vastissima produzione di questo autore cfr. J. AGASSI – R.S. COHEN (eds.), *Scientific Philosophy Today: Essays in Honor of Mario Bunge*, Reidel, Dordrecht1982 e P. WEINGARTNER – G. DORN (eds.), *Studies on Bunge's Treatise*, Rodopi, Amsterdam 1990.

argentino Francisco Romero, 14 e proprio in Argentina diede il via a quello che lui stesso definì "empirismo umanista", 15 mediante il quale cercò di rivalutare precisamente quelle voci filosofiche di matrice anglosassone che l'orientamento "filo-tedesco" aveva relegato ai margini degli studi accademici. E grazie all'opera di diffusione indicata si sviluppò, in Argentina, un interesse nei confronti della filosofia analitica anche nell'ambito degli studi di filosofia del diritto (soprattutto grazie all'opera dei professori Carlos Cossío e Ambrosio Gioja) che produsse una prima generazione di filosofi argentini del diritto, di estrazione analitica che include i nomi di Carlos Alchourrón, Eugenio Bulygin, Jorge A. Bacqué, Genaro Carrió, Ernesto Garzón Valdés, Eduardo Rabossi, Roberto Vernengo, María Isabel Azaretto y José Manuel Vilanova; seguita rapidamente da una seconda generazione rappresentata, tra gli altri, da Carlos Nino, Martín Farrel, Antonio Martino, Ricardo Caracciolo y Ricardo Guibourg. 16 Parallelamente all'ambito della filosofia del diritto, in Argentina la filosofia analitica iniziò a guadagnare terreno anche nell'ambito della filosofia del linguaggio grazie al lavoro svolto da Gregorio Klimovsky<sup>17</sup> che, oltre a svolgere il suo lavoro di ricerca, assunse pienamente il compito di divulgatore dando vita a una importante critica nei confronti di quegli ambienti accademici che, per partito preso, si dimostravano "impermeabili" al confronto con le nuove idee. Ed è proprio un suo discepolo a pubblicare il primo libro di filosofia della

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Autore del quale si ricorda l'importante opera *Teoría del hombre* (Losada, Buenos Aires 1952) nella quale il pensatore argentino dialoga con le voci più autorevoli del pensiero filosofico europeo. Romero è, infatti, l'iniziatore di un progetto di "normalizzazione filosofica" che ha come obiettivo quello di generare uno studio approfondito dei classici della filosofia (riguardo al senso della "normalizzazione" nell'ambito del dibattito relativo al valore della filosofia in America Latina cfr. A. AHUMADA INFANTE, *Normalización filosófica: entre filosofia y cultura*, in «Revista de la Academia», n. 25, 2018, pp. 102-132 e R. MORA MARTÍNEZ, *Temas y problemas de filosofia latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2013, pp. 71-98).

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Prospettiva assunta già a partire dalla sua prima opera *El punto de partida del filosofar* (Losada, Buenos Aires 1945). A tal proposito cfr. J. GRACIA, *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico 1980 e G. SCIVOLETTO, *La filosofía de Risieri Frondizi en El punto de partida del filosofar*, in «Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana», n. 21/22, 2004-2005, pp. 255-283.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Si tratta di studiosi la cui produzione scientifica si fece conoscere oltreoceano e riguardo alla quale è possibile trovare testimonianza in E. BULYGIN – E. GARZÓN VALDÉS (Hrsg.), Argentinische Rechtstheorie und Rechtsphilosophie Heute, Duncker & Humboldt, Berlin 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Conosciuto soprattutto come studioso di epistemologia, Klimovsky scrisse varie opere dedicate alla filosofia della scienza, alla filosofia della matematica e, appunto, all'epistemologia. Tra queste vale la pena ricordare *Las desventuras del conocimiento científico*. *Una introducción a la epistemología*, A-Z, Buenos Aires 1994.

logica scritto in lingua spagnola.<sup>18</sup> Grazie a tale impegno, la presenza di autori quali Russell, Frege, Quine e Strawson divenne una costante nei dibattiti e negli incontri dedicati alla filosofia del linguaggio. Gli autori argentini finora citati, insieme ad alcuni rappresentanti delle successive generazioni (quali, ad esempio, Juan Rodríguez Larreta, Alberto Moretti, Félix Gustavo Schuster e Cecilia Hidalgo), costituirono un gruppo di ricerca articolato e attivo al punto da giungere a fondare, sotto la guida di Eduardo Rabossi, la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico che vide la luce ufficialmente nell'anno 1972. 19 Prossimi al panorama argentino, sono certamente gli autori uruguayani Ezra Heymann e Mario Otero, entrambi influenzati dalle precedenti ricerche di Carlos Vaz Ferreira,20 ed entrambi studiosi di logica e filosofia della scienza costretti ad abbandonare l'Uruguay a causa di questioni politiche.<sup>21</sup> Così come la successiva generazione di studiosi capeggiati da autori quali Javier Sasso, Eduardo Piacenza e Carlos Pereda: di questi, i primi due emigrarono in Venezuela e l'ultimo in Messico. A tali autori si deve lo sviluppo delle ricerche negli ambiti relativi alla storia della logica, alla filosofia del linguaggio e alla teoria dell'argomentazione.<sup>22</sup> Nell'ambito del Cono Sud, il panorama culturale cileno rappresenta forse l'eccezione: di fatto, non è possibile riscontrare un vero e

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Si tratta di Thomas Moro Simpson e del suo Formas lógicas, realidad y significado (Eudeba, Buenos Aires 1964). Dello stesso autore vale la pena ricordare Semántica filosófica: problemas y discusiones (Siglo XXI, Madrid 1973) nel quale Moro Simpson lavora a un accordo tra le differenti tradizioni al fine di individuare una semantica filosofica comune.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Si tratta di un'istituzione che esiste ancora oggi e che promuove la diffusione della filosofia di carattere analitico mediante corsi, seminari e borse di studio. È possibile trovare tutte le informazioni necessarie sulla stessa pagina internet della società: <a href="http://www.sadaf.org.ar/index.php?lang=es">http://www.sadaf.org.ar/index.php?lang=es</a>.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Riguardo a Carlos Vaz Ferreira come possibile antesignano della filosofia analitica in America Latina cfr. J. SEOANE, Revisitando Lógica viva: un modelo de análisis argumental, in «Signos Filosóficos», n. 34, 2015, pp. 58-77.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Va ricordato che Mario Otero tornò in Uruguay nuovamente all'indomani dell'instaurarsi della democrazia nel 1985.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Di Javier Sasso bisogna ricordare lo sforzo di mostrare la necessità di una riflessione autonoma a partire dalle "influenze analitiche", cfr. J. SASSO, *El autodescubrimiento de América como tarea filosófica*, in «Apuntes Filosóficos», n. 4, 1993, pp. 53-66; di Eduardo Piacenza lo sforzo di diffusione degli autori protagonisti dello sviluppo della teoria dell'argomentazione (nello specifico Perelman, cfr. E. PIACENZA, *La teoría de la argumentación de Perelman y los problemas de la carga de la prueba*, in «Revista Venezolana de Filosofía», n. 38, 1998, pp. 15-50; di Carlos Pereda, il più conosciuto tra i tre, tutta la riflessione dedicata all'argomentazione come fondamentale strumento della filosofia: cfr. *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI, México 1994; *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona 1994 e *Crítica de la razón arrogante*, Taurus-Alfaguara, México 1999).

proprio sviluppo della diffusione del pensiero analitico, eccetto per autori che dedicarono i loro studi alla logica (la cui produzione non rappresenta, però, qualcosa di notevole ai fini di questo discorso). Non bisogna, però, dimenticare la figura di Roberto Torreti – cileno emigrato a Porto Rico all'indomani del golpe militare del 1973, e autore di importanti studi dedicati alla filosofia della scienza e, nello specifico, della geometria<sup>23</sup> – né quella di Alfonso Gómez-Lobo, che si stabilì nel 1977 a Georgetown lavorando presso l'omonima università.<sup>24</sup>

In Perù, la filosofia analitica fu introdotta da due tra le figure più importanti del panorama filosofico peruviano, e latino-americano in generale: Francisco Miró Quesada e Augusto Salazar Bondy. <sup>25</sup> Il primo dedicò inizialmente la sua attenzione a questioni di logica e di filosofia della matematica, per poi ampliare il suo campo di ricerca a questioni morali e politiche – cercando di coniugare la riflessione sull'analisi del linguaggio con le dimensioni della simpatia e della solidarietà; <sup>26</sup> il secondo, profondamente interessato agli sviluppi della filosofia morale, si dedicò soprattutto allo studio di Wittgenstein e Moore. <sup>27</sup> In Venezuela, la figura più importante risulta essere Juan Nuño – formatosi inizialmente sotto la direzione

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Roberto Torreti rappresenta una delle figure più importanti nell'abito degli studi di filosofia della scienza sviluppatisi in America Latina. Della sua ampia produzione scientifica vanno sicuramente ricordate *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, Springer, Drodrecht 1978; *The philosophy of Physics. The Evolution of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 e Relatividad y espaciotiempo, RIL, Santiago de Chile 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Sebbene non esercitasse la sua professione in territorio cileno, e neppure latinoamericano, a Gómez-Lobo si deve la traduzione in lingua spagnola di importanti testi Gottlob Frege, che lo stesso traduttore raccolse in un'antologia: G. FREGE, *Lógica y* semántica. Introducción, traducción y selección bibliográfica, Ediciones Universitarias, Valparaíso 1972.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Si tratta di due autori che parteciparono attivamente al dibattito contemporaneo relativo alla possibilità, o meno, di un'autentica filosofia "latinoamericana" e del suo senso (riguardo a ciò cfr. R. MORA MARTÍNEZ, Temas y problemas de filosofia latinoamericana, cit.) e la cui produzione è molto vasta. Tuttavia, riguardo ai loro lavori collocabili nell'ambito della filosofia analitica è possibile ricordare F. MIRÓ QUESADA, Apuntes para teoría de la razón. Textos conexos, Obras Esenciales III.1, Universidad Ricardo Palma, Lima 2012; F. MIRÓ QUESADA, Esquema para teoría de la razón. Textos conexos, Obras Esenciales III.2, Universidad Ricardo Palma, Lima 2012; A. SALAZAR BONDY, Irrealidad e idealidad, ESM, Lima 1958.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Un orientamento capace, secondo Salmerón, di esprimere una posizione razionalista senza cadere nel dogmatismo (cfr. F. SALMERÓN, *Nota sobre la recepción del análisis filosófico in América Latina*, cit., p. 125).

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Influenzato da tali autori pubblicherà *Para una filosofia del valor*, Edición Universitaria, Santiago de Chile 1971, testo in cui riunisce vari saggi dedicati all'analisi del linguaggio nell'ambito della riflessione sui valori.

di Juan David García Bacca e Risieri Frondizi – che ebbe la possibilità di studiare logica formale con Bochenski. In patria, divenne titolare della cattedra di logica della Universidad Central de Caracas (dove svolse anche il ruolo di docente di filosofia moderna)<sup>28</sup> e formò giovani studenti allo studio dell'empirismo logico. In Colombia, il primo passo di introduzione di temi prettamente analitici fu realizzato grazie a due riviste, *Ideas y valores* e Cuadernos de filosofía y letras, sulle quali vennero pubblicati interventi di Austin e Strawson, e discusse le proposte di Carnap, Russell e Frege. Tra gli autori più importanti, va senza dubbio segnalato Rubén Sierra Mejía che, nel 1966, divenne titolare della cattedra di logica presso la Universidad Nacional de Colombia (a Bogotá). Sierra Mejía si preoccupò di dare il via alla diffusione del pensiero degli autori citati attraverso differenti pubblicazioni,<sup>29</sup> generando il costituirsi di autentici circoli di studio dedicati alla filosofia analitica. Nemmeno i panorami culturali che caratterizzano gli altri paesi latino-americani furono esenti dall'influenza dei pensatori ascritti a tale corrente filosofica, tuttavia, non è possibile registrare "autorità" filosofiche degne di menzione fatta eccezione per Claudio Gutiérrez, Hector Neri-Castañeda ed Ernesto Sosa. Il primo, costaricense, si dedicò a studi di epistemologia e logica, gli altri due – rispettivamente guatemalteco e cubano – hanno svolto, e continuano a svolgere, le loro ricerche negli Stati Uniti,30

Infine, risulta necessario considerare il caso del Brasile, non solo per equilibrio ma anche per il suo essere evidentemente necessario ai fini dell'obiettivo di questa breve riflessione. È possibile ravvisare un interessante antecedente: negli anni Quaranta, il filosofo Quine fu invitato a tenere un breve corso presso la Facoltà di Filosofia della Universidad de São Paulo. Tale evento non restò senza traccia, infatti generò la pubblicazione di un volume dello stesso Quine che vide la luce per la prima volta in lingua portoghese: O sentido da Nova Lógica, pubblicato nel 1944.<sup>31</sup> Ma questo fu solo il primo di una serie di inviti "celebri" che aveva come scopo quello di dare il via a un rinnovamento degli studi filosofici in Brasile, che permise, così, la diffusione del pensiero anglosassone dell'epoca. Il golpe del

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Durante questi anni pubblicò il primo testo dedicato alla filosofia contemporanea che vide la luce in America Latina (*Sentido de la filosofia contemporánea*, Universidad Central de Caracas, Caracas 1965), nel quale viene chiaramente alla luce la sua inclinazione nei confronti delle riflessioni sviluppate in quel tempo dai protagonisti della cosiddetta filosofia analitica.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Tra le quali vale la pena indicare, come esempio emblematico, l'articolo *Apreciación de la filosofía analítica* (in «Ideas y valores», n. 63, 1983, pp. 48-58).

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Tra questi, Ernesto Sosa è attualmente il più famoso: epistemologo di fama nota in tutto il mondo anglosassone, ha condensato il suo pensiero nel libro *Knowing Full Well* (Princeton University Press, Princeton 2010).

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Cfr. W.V.O. QUINE, O sentido da Nova Lógica, Martins, São Paulo 1944.

1964 generò un arrestarsi di questo rinnovamento determinando un vuoto, di alcuni anni, dal punto di vista dell'interesse nei confronti di tali autori. Già dagli anni Settanta è, però, possibile ravvisare una sorta di reazione messa in moto dallo studioso João Paulo Monteiro,32 esperto di empirismo inglese, che decise di fondare la rivista Ciência e filosofia, 33 presso la Universidad de São Paulo, completamente dedicata a temi epistemologici e filosofici, mediante la quale riprese la pubblicazione di testi di ascrizione analitica e di studi dedicati a tali autori. Ciò rese l'università patrocinatrice il centro di propulsione degli studi di filosofia analitica in Brasile, e infatti proprio in tale università si formò in quegli anni un'altra figura chiave: Oswaldo Porchat Pereira. Di formazione classica, mostrò un precoce interesse nei confronti dello scetticismo epistemologico,34 il cui studio lo condusse alla lettura degli autori appartenenti alla corrente analitica. Decise, così, di fondare un centro di studi totalmente dedicato alla logica e all'epistemologia (presso la Universidad de Campinas), nel quale poter dare il via allo studio dei testi "classici" della tradizione analitica. Il lavoro scientifico svolto presso questo centro permise la formazione di nuovi studiosi del pensiero analitico e la collaborazione con altri studiosi brasiliani interessati al tema. Uno di questi fu Newton da Costa, protagonista della diffusione degli studi di logica matematica (e, successivamente, di filosofia della scienza e della fisica) nell'ambito del panorama culturale brasiliano. Da Costa ebbe l'opportunità di studiare le opere degli autori appartenenti al Circolo di Vienna e, a partire da tali letture, iniziò a studiare filosofia della matematica e logica paraconsistente.35 Parallelamente si dedicò alla filosofia della scienza, assumendo come fondamentali i temi del razionalismo scientifico e della logica della conoscenza.<sup>36</sup> Porchat e Da Costa diedero il via alla diffusione dello studio di opere quali quelle di Quine, Ayer, Strawson, Wittgenstein etc. il che, con il rendersi indipendenti degli studi di linguistica e di filosofia del linguaggio, permise un'ampia diffusione della filosofia analitica. Uno dei frutti ancora evidenti del lavoro svolto nel centro fondato da Porchat fu la rivista Manuscrito, fondata nel 1977, e ancora

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Di cui si ricordano le opere Teoria, Retórica, Ideologia: Ensaio sobre a Filosofia Política de Hume, Ática, São Paulo 1975 e Hume e a Epistemologia, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1984.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Tutt'ora esistente: <a href="https://www.revistas.usp.br/cienciaefilosofia/issue/view/7946">https://www.revistas.usp.br/cienciaefilosofia/issue/view/7946</a>.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> L'opera che riassume la traiettoria dei suoi studi è *Vida comum e ceticismo*, Brasiliense, São Paulo 1993.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Frutto di tali studi sono i volumi *Lógica Indutiva e Probabilidade*, Hucitec-EdUSP, São Paulo 1993 e *Logique Classique et Non-Classique*, Masson, Paris 1997.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> I risultati di tali ricerche sono depositati nei testi O conhecimento científico, Discurso Editorial, São Paulo 1999 e Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning, Oxford University Press, Oxford 2003.

operante, che si presenta come la prima rivista internazionale nata in Brasile con un orientamento dichiaratamente analitico.<sup>37</sup> Tra gli studiosi che si formarono sotto la guida di Porchat e Da Costa, vale la pena riscattare i nomi di Marcelo Dascal e di Oswaldo Chateubriand. Il primo, formatosi presso la Universidad de São Paulo, la Universidad de Campinas e la Hebrew University of Jerusalem è un pensatore eclettico, attualmente professore presso la Tel Aviv University. Ha dedicato buona parte dei suoi studi a questioni di semantica e pragmatica.<sup>38</sup> Il secondo, dopo aver conseguito il dottorato presso la Berkeley University, ritornó in Brasile per integrarsi al centro fondato da Porchat e, nel 1979, fondò la Brazilian Logic Society, attiva tutt'oggi. Mediante le attività della società, Chateaubriand si impegnò a diffondere lo studio della filosofia della logica e della filosofia del linguaggio in generale. Lo sforzo di tali autori non è rimasto senza frutti: attualmente il panorama filosofico brasiliano presenta un profondo sviluppo degli studi di filosofia analitica e il centro fondato da Porchat continua ad essere il luogo principe dello studio degli autori che a tale corrente appartengono. Sono nati altri centri di studio e la riflessione di carattere analitico rappresenta uno dei filoni più fiorenti degli studi filosofici in Brasile.

# 2. La filosofia analitica della religione in America Latina. Una possibilità mancata?

Come è possibile notare dal breve itinerario storiografico descritto, non è possibile ravvisare, nell'ambito del panorama latino-americano, un filone che possa essere identificato in quanto caratterizzato da un'attenzione filosofica, di carattere analitico, nei confronti del tema religioso. Ciò è dovuto, come riconoscono alcuni interpreti,<sup>39</sup> al fatto che il diffondersi del pensiero analitico ha preso l'avvio proprio dal tentativo di opporsi alle mode heideggeriane o esistenzialiste – nonché "localiste" – in cui la riflessione filosofica sembrava sfumare in una forma di discorso incapace di mantenere la caratteristica fondamentale della chiarezza.<sup>40</sup> In tale contesto, la questione religiosa, a causa del costitutivo sfondo di credenza che reca con sé, è risultata "scartata" da coloro che si sono dedicati a seguire il

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Link della rivista: <a href="https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito">https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito</a>.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Famoso in quest'ambito è il suo libro *Fundamentos metodológicos da lingüística*, Global, São Paulo 1978

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Vedi lo stesso Salmerón nel testo citato, ma anche Margarita Valdés e Mario Fernández (sempre nel testo citato).

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Chiaramente, in questo caso, non si sta facendo riferimento agli autori quanto piuttosto a determinate interpretazioni nate a partire da letture poco rigorose dei loro testi.

cammino della riflessione analitica. Ciò non deve, però, lasciar credere che non sia possibile individuare alcune poche tracce che permettono di indicare il sorgere di un interesse di questo genere. Per poter avanzare in tal senso, però, conviene un attimo soffermarsi sul ruolo che, in generale, la filosofia analitica ha assunto nel panorama latino-americano. Riguardo a ciò risultano sommamente utili le riflessioni elaborate da un attuale pensatore, ricercatore presso l'Instituto de Investigaciones Filosóficas della Universidad Nacional Autónoma de México: Alejandro Tomasini Bassols.

In un articolo pubblicato nel 2014, lo studioso cerca di tratteggiare il senso della ricerca nell'ambito della filosofia analitica.<sup>41</sup> Nello specifico, lo scritto vuole presentarsi come una difesa della possibilità di realizzare filosofia analitica a prescindere dalla tradizione filosofica in cui si "nasce e cresce". E proprio tale intenzione, permette all'autore di indicare alcune connotazioni funzionali alla questione della possibilità di una filosofia analitica della religione.

A parere dello studioso messicano, al parlare di "filosofia analitica" già si incorre in un problema: il termine "analitico", in questo caso, trae in inganno perché esprime una ridondanza evidente.<sup>42</sup> Di certo, tale termine vuole esprimere la necessità di un chiarimento preliminare, frutto di una corretta analisi del linguaggio, e capace di permettere il raggiungimento di definizioni condivise. Questo, per Tomasini, motiva anche la "prossimità" di tale corrente con le questioni di filosofia della scienza e di filosofia della logica. Ciò non toglie che la filosofia analitica non sia altro che filosofia, e che i suoi temi non siano differenti dai classici temi della filosofia in generale. Qui l'autore si spinge ad un'affermazione profondamente interessante: «a mio parere, e premetto che potrei sbagliarmi, la filosofia analitica non ha proposto nuovi temi o, per lo meno fin dove riesco a vedere, l'unico contributo realmente originale e nuovo negli ultimi tempi (direi secoli, per non compromettermi troppo) è costituito dalle considerazioni di Wittgenstein riguardo a ciò che significa seguire una regola». 43 Che sia vero o no che il contributo "originale" della filosofia analitica possa essere ridotto a ciò, quello che risulta interessante è la considerazione generale espressa dallo studioso messicano: la filosofia analitica non è che filosofia

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Cfr. A. TOMASINI BASSOLS, *Filosofía analítica en América Latina*, «Aurora», n. 38, 2014, pp. 167-190.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Tale questione è stata affrontata dall'autore nel suo *Filosofia Analitica: un panorama*, Plaza y Valdés, México 2004. In tale testo, l'autore riconosce come la filosofia analitica, nel suo nascere, si propone di "fare chiarezza". Ma questo, in effetti, è compito dello stesso filosofare. Di qui, l'insistenza sulla ridondanza che il termine "analitico" – che rimanda all'analisi del linguaggio – lascia venire alla luce.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> A. TOMASINI BASSOLS, *Filosofía analítica en América Latina*, «Aurora», n. 38, 2014, p. 183.

tout court e la famosa contrapposizione "analitici-continentali" è, in fondo, artificiosa. Ciò viene confermato dalle seguenti affermazioni di Tomasini, il quale considera che se potessero tornare in vita i grandi protagonisti della storia del pensiero, all'ascoltare le riflessioni dei filosofi analitici vi riconoscerebbero rapidamente le stesse questioni che "affollavano" i loro scritti. Vale la pena riportare solo uno di questi esempi: «Confesso che un po' mi diletta, un po' mi dà vergogna, la fantasia di un dibattito tra qualche eminente filosofo "analitico" contemporaneo (Searle, Dennet, Fodor, Churchland ecc.) e, che so, Berkeley resuscitato e attuale. Perché per quanto mi sforzi non vedo come potrebbero vincere in una disputa con il grande immaterialista».44 Ciò significa che il problema non sta nell'assumere una determinata prospettiva quanto nel non "fare" filosofia secondo gli autentici problemi che la vita ci pone dinanzi. È proprio con tale affermazione che Tomasini vuole sottolineare un punto fondamentale: fare filosofia analitica non può consistere semplicemente nell'importare le argomentazioni di determinati filosofi quanto piuttosto nello "sfidarli" sul campo del loro stesso argomentare. In tal senso, l'autore si sta ricollegando a un tema chiave che caratterizza lo sviluppo degli studi filosofici in ambito latinoamericano: la necessità di formarsi per iniziare ad interloquire nell'ambito del dibattito filosofico mondiale e non restare ancorati alla mera ricezione delle "proposte europee". 45 Oltre la sensazione di evidenza che può suscitare tale affermazione, bisogna considerare come Tomasini cerchi di mostrare la necessità di non sviluppare la prospettiva analitica come una "forma parallela" di fare filosofia che, in caso di minoranza, riconosce la necessità di serrarsi e, in caso di maggioranza, quella di emarginare differenti punti di vista. Si tratta, piuttosto, di considerare il modo in cui tale prospettiva può essere usata al fine di affrontare i problemi generali - comuni a tutte le comunità filosofiche – ma anche specifici – pertinenti alla comunità filosofica alla quale si appartiene.

Come per ogni corrente filosofica, anche la filosofia analitica può perdere valore (divenire "sterile" secondo la definizione usata da Tomasini) nel momento in cui perde la capacità di incidere sulla vita accademica ed extra-accademica della società che la produce: l'obiettivo della critica non è, dunque, l'essere analitico di tale forma del filosofare quanto piuttosto l'uso che ne fanno coloro che non riescono a slegare la prospettiva dai problemi con i quali è stata "importata". La filosofia analitica è filosofia autentica quando risponde alle necessità dell'esistenza senza rinchiudersi in un'aulicamente falsa importanza. Il senso delle parole di Tomasini è

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Riguardo a tale tema cfr. C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoa*mericano, cit. (nello specifico l'introduzione), e R. MORA MARTÍNEZ, *Temas y problemas* de filosofía latinoamericana, cit.

direttamente connesso alla mancanza di un dibattito relativo alla filosofia della religione nell'ambito della filosofia analitica sviluppatasi in America Latina. Dal breve excursus storiografico in cui si è tentato di ricostruire l'"approdo" e la successiva diffusione della filosofia analitica in territorio latino-americano è possibile vedere come la prossimità con gli studi di filosofia della scienza e di logica formale siano stati tali da impedire il diramarsi delle ricerche verso altri campi del linguaggio. Con ciò non si vuole assolutamente affermare la mancanza di attenzione nei confronti della filosofia del linguaggio in generale, ciò sarebbe assolutamente falso. Ciò nonostante, va riconosciuto come attualmente gli studi relativi al possibile valore di verità delle affermazioni di carattere religioso, o studi relativi alla stessa epistemologia della credenza religiosa non siano compresi nell'ambito dei circoli in cui vengono sviluppate ricerche filosofiche di carattere analitico. La critica di Tomasini, infatti, riguarda proprio la mancata capacità di riconsiderare i temi più prossimi – dal punto di vista della propria vita comunitaria – e di non mantenere le ricerche in uno stato di inerzia dovuto alla ripetizione delle stesse tematiche con le quali è iniziata la diffusione di determinati autori. Se, per un verso, riguardo alla tematica religiosa, bisogna considerare la storia socio-politica di un territorio che durante il cammino verso la liberazione politica ha attraversato un periodo di profonda scelta anti-religiosa (sussumendo ogni possibile manifestazione religiosa sotto la categoria del colonialismo oppressore),46 per l'altro l'aver ereditato i temi classici della tradizione anglosassone – in questo caso vincolati con la critica di stampo humeano – ha permesso la collocazione del tema religioso fuori da ogni interesse di carattere filosofico analitico.<sup>47</sup>

Non è un caso che, per introdurre tale problematica, sia stato fatto riferimento proprio alle riflessioni di Tomasini, considerato che si tratta dell'unico autore che ha prodotto una riflessione direttamente dedicata al tema religioso e questo proprio secondo lo spirito della critica precedentemente riportata – ovvero il dirigere l'attenzione alle necessità e alle domande relative alla comunità in cui si vive. La presenza della questione religiosa nell'ambito della filosofia analitica latino-americana si deve,

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Cfr. una volta ancora C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, cit., nello specifico i capitoli 4 e 5.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> In realtà, la "questione" della filosofia della religione nell'ambito degli studi filosofici sviluppatisi in ambito latino-americano meriterebbe una trattazione specifica dovuta alla complessità della situazione. Difatti, ciò che si sta affermando riguardo alla filosofia analitica della religione riguarda, in realtà, la disciplina in generale. Al punto che si potrebbe affermare che la filosofia analitica della religione non si è realmente sviluppata proprio a causa del mancato sviluppo degli studi di filosofia della religione in generale. Non v'è, in questo scritto, la possibilità di affrontare il problema nella sua ampiezza; basti, per ora, ciò che è stato indicato.

quindi, alle riflessioni che questo autore ha dedicato alla validità plausibile del linguaggio religioso, specificamente in due libri: Filosofía de la religión. Análisis y discusión<sup>48</sup> e Nuevos ensayos de filosofía de la religión.<sup>49</sup> L'argomentazione contenuta nel primo testo si dipana a partire da una domanda diretta: di cosa stiamo parlando quando ci esprimiamo a proposito di Dio? Ciò che interessa in questa sede è che l'autore assume le riflessioni di Wittgenstein, a proposito del linguaggio religioso come linguaggio non descrittivo, come riferimento fondamentale. Sviluppa, così, una riflessione che innanzitutto rimanda alle interpretazioni che considerano la possibilità di individuare una sorta di filosofia della religione nell'ambito del pensiero del filosofo austriaco. Il testo si struttura come un tentativo di smantellare, secondo una determinata analisi della coerenza dell'espressione, la validità delle asserzioni teiste. Ciò, secondo l'autore, non inficia il valore della religione intesa come "forma di vita", 50 il che, per Tomasini, significa che il linguaggio religioso non ha a che fare con una precisa realtà né intende dichiararne l'esistenza. Piuttosto si "gioca" semplicemente nell'ambito pratico, e ciò riconduce la questione religiosa alla questione del senso della vita ma la riduce specificamente a questo privandola di qualsiasi valore ontologico<sup>51</sup> (e con questo di qualsiasi possibile riferimento reale alla figura di Dio come persona). Secondo Tomasini, il linguaggio religioso esprime la ricerca del senso della vita: per questo, esprime una dimensione fondamentale dell'esistenza umana e un'analisi corretta della sua struttura permette di riconoscere la falsità di qualsiasi religione istituzionalizzata. Nel testo successivo, l'autore riconosce la necessità di una riflessione filosofica relativa al linguaggio religioso con un'urgenza ancora maggiore, e ancora in ragione di una "chiarificazione" del senso dell'esperienza religiosa. Eppure "la storia non cambia": una volta ancora, Tomasini ripete le tesi esposte nel primo libro dedicato alla filosofia della religione, mantenendo l'impianto interpretativo wittgensteiniano e usandolo con il fine di mostrare la validità del linguaggio religioso come "gioco linguistico", per poi dichiararne la disconnessione da qualsivoglia realtà dimostrabile. In fin dei conti, anche la riflessione di Tomasini, pur avendo il merito di considerare finalmente il tema religioso e integrarlo nell'alveo degli studi di filosofia analitica, pecca dell'inclinazione che, a partire dal secolo XVIII, sembra

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Cfr. A. TOMASINI BASSOLS, Filosofía de la religión. Análisis y discusión, Interlinea, México 1996.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Cfr. A. TOMASINI BASSOLS, *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Cfr. A. TOMASINI BASSOLS, *Filosofía de la religión. Análisis y discusión*, cit., quarto capitolo.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Ivi, pp. 181-182.

connotare il panorama filosofico latino-americano: quella di dover rifiutare le teologie in quanto strumenti di potere.<sup>52</sup>

È questa la cifra che segna il panorama filosofico analitico latino-americano quando nel 2007 vede la luce, in Brasile, la pubblicazione della traduzione del testo di Mario Micheletti Filosofia analítica da religião. In primis, bisogna riflettere sul fatto che la tradizione brasiliana, seppur inclusa nel panorama filosofico latino-americano e partecipante di esso in maniera attiva, presenta una differenza linguistica capace di comportare una barriera per quel che riguarda la diffusione del testo. Ma non si tratta solo di questo: infatti, sebbene l'accoglienza della ricostruzione elaborata da Micheletti possa essere considerata davvero buona, si registra una mancanza di interesse che si riflette completamente sulla diffusione del testo. Come è noto, il testo dello studioso italiano si connota per essere una presentazione delle principali tendenze che innervano la filosofia analitica della religione, chiaramente al momento della pubblicazione del testo. Risulta, pertanto, profondamente interessante come la traduzione non venga preceduta da una introduzione da parte del curatore, capace di contestualizzare la riflessione di Micheletti nell'ambito degli studi di filosofia analitica presenti in Brasile e, più generalmente, in America Latina. Un'attenzione maggiore alla formazione, e agli studi, che caratterizzano il cursus del traduttore - José Alfonso Beraldin - mostrano chiaramente come l'importante lavoro dello studioso italiano "piombi" nel mezzo di un dibattito analitico che non è preparato minimamente alla comprensione di un testo del genere, soprattutto perché non è minimamente preparato ad affrontare questioni di filosofia della religione riconoscendo a tali temi una precisa cittadinanza nell'ambito del dibattito filosofico. Quello che si sta affermando potrebbe sembrare troppo diretto, o finanche esagerato, se non si assumesse che, come già affermava negli anni Novanta il filosofo della religione José Gómez Caffarena, il mondo ispanico viveva un profondo ritardo, rispetto agli altri contesti culturali, riguardo agli studi filosofico-religiosi.<sup>53</sup> Un ritardo

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Inclinazione riguardo alla quale Tomasini non fa assolutamente mistero, cfr. *Nuevos ensayos de filosofía de la religión (presentación)*, in «Signos Filosóficos», n. 3, 2000, pp. 221-226.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Nel 1990, Gómez Caffarena parla della filosofía della religione come una tarea actual (compito attuale) del mondo filosofico in lingua spagnola e portoghese (cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual, in «Isegoría», n. 1, 1990, pp. 104-130). In riferimento all'appello "lanciato" dal filosofo spagnolo cfr. anche C. GÓMEZ, José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión, in «Isegoría», n. 39, 2008, pp. 359-365). Tale questione, peraltro, verrà ricordata anche in J. GÓMEZ CAFFARENA – J.M. MARDONES (coords.), Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión, Anthropos, Barcelona 1992. Cfr. anche V. DURÁN CASAS – J.C. SCANNONE – E. SILVA (comps.), Problemas de filosofía de la religión desde América Latina, Siglo

che sembra aver assunto proporzioni gigantesche soprattutto nell'ambito degli studi di filosofia analitica. Ritornando alla traduzione del testo relativo alla filosofia della religione nella tradizione analitica, altre due prove sembrano confermare ciò che si sta affermando. La prima è che, a tutt'oggi, nel panorama degli studi di filosofia analitica in America Latina risulta abbastanza complicato incontrare molti dei nomi indicati nel testo di Micheletti, soprattutto in riferimento a quelli che, nel secondo capitolo del testo, vengono indicati come gli esponenti della filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana.<sup>54</sup> Nomi quali quelli di Rhees, Winch o Phillips non fanno alcuna comparsa nemmeno nelle riflessioni che Tomasini dedica alla filosofia della religione elaborata a partire da Wittgenstein, per non parlare degli studiosi che non si occupano affatto di filosofia della religione. L'unico autore che fa capolino è Mackie, in riferimento al testo The Miracle of Theism,55 "usato" in maniera negativa e per essere rapidamente criticato. E non ci sembra un caso strano il fatto che il testo di Micheletti, nell'ambito degli studi filosofici sviluppatisi in Brasile, risulti citato soprattutto da studiosi interessati a dimostrare la possibilità di pensare la religione in forme non teiste (quindi con il fine di indicare la "limitatezza" della prospettiva analitica)<sup>56</sup> o dedicati ad analizzare le possibili connessioni tra la struttura logica del linguaggio e l'esperienza religiosa in senso generale.57

La stessa sorte sembra essere toccata all'altra traduzione, *Tomismo analitico*, apparsa nel 2009, la quale, paradossalmente, appare citata nel *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*,<sup>58</sup> mentre sembra non esservene traccia in ambito latino-americano, eccezion fatta per una recensione pubblicata nel 2013.<sup>59</sup> Il testo mostra una volta ancora le motivazioni addotte

del Hombre, Bogotá 2003 (in cui si riscontra l'inesistenza della partecipazione del versante analitico al dibattito relativo alla filosofia della religione).

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Cfr. M. MICHELETTI, Filosofia analítica da religião, cit, pp. 63-106.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Cfr. J. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Clarendon, Oxford 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Cfr. ad esempio J.A.B.C. MONTEIRO, *Filosofia budista: uma breve introdução*, in «Ensaios Filosóficos», n. XI, 2015, pp. 1-21, in cui l'autore considera il rigore della riflessione analitica come un "limite" che obbliga a pensare il teismo come assunto centrale della filosofia della religione.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Cfr. C. RODRIGUES JOURDAN, *Mística, necessidade e lógica*, in «Horizonte», n. 28, 2012, pp. 1380-1394. Qui, l'autrice, specializzata in lógica e filosofía del linguaggio, usa il testo di Micheletti come riferimento di base. Pur essendo un uso "conforme", non si ravvisa nell'articolo alcun interesse specifico alla questione della filosofia della religione elaborata in ambito analitico.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Cfr. The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas, Oxford University Press, Oxford 2021.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Cfr. C.F. GURGEL CALVET DA SILVEIRA – T. LEITE CABREIRA PEREIRA DA ROSA, *Micheletti Mario. Tomismo analítico*, in «Coletânea», n. 24, 2012, pp. 291-293.

alla giustificazione della mancanza di risonanza delle traduzioni: si parla, infatti, della filosofia analitica della religione come di qualcosa che compete fondamentalmente al mondo anglosassone e che è interessante nel suo sviluppo riguardo all'incorporazione di tematiche relative alla questione religiosa. Risulta, però, completamente assente lo sforzo di contestualizzare il lavoro di Micheletti nell'ambito delle ricerche filosofiche svolte in Brasile e, più in generale, in America Latina.

Quanto detto, permette di ritornare al titolo di questo paragrafo, sebbene si tratti di una condizione che è passibile di modificazione. Sembra, infatti, che l'approdare di queste due traduzioni nell'ambito di un contesto limitato dal punto di vista linguistico (bisogna sempre ricordare, come già sottolineato precedentemente, che il mondo culturale lusitano pur essendo in contatto diretto con quello ispanico, e pur essendo parte attiva di quello latino-americano, si esprime mediante un idioma che non incontra sempre la comprensione della maggior parte degli intellettuali latinoamericani), e profondamente frammentato dal punto di vista delle metodologie e dei temi, non abbia permesso loro di ottenere il riscontro meritato. Grazie a Dio, esiste sempre un però: non bisogna, infatti, tralasciare quella che, probabilmente, può essere, fino ad ora considerata come l'unica traccia di un cammino di ricerca, marcato dalle riflessioni di Micheletti, attualmente presente nel panorama filosofico brasiliano. Nel 2010, appare un articolo dedicato alla filosofia analitica della religione, a firma di Agnaldo Cuoco Portugal, professore del Dipartimento di Filosofia della Universidade de Brasilia (dove attualmente lavora). Nel testo, che presenta la prospettiva analitica come possibilità di superamento della nebulosa condizione "postmetafisica", l'autore cita il testo dello studioso italiano, dedicato alla filosofia analitica della religione, come un riferimento per comprendere il nascere di tale prospettiva. 60 Successivamente, lo stesso autore pubblica una monografia completamente dedicata alla filosofia analitica della religione, questa volta in spagnolo, e nella cui bibliografia di riferimento appare nuovamente il testo di Micheletti come antesignano di tali ricerche.<sup>61</sup> Nonostante, in questo caso, la lingua dello scritto non impedisse una maggiore diffusione, i risultati non sono stati differenti. Il mancato apprezzamento di un'opera pioneristica, alla pari di quella dello studioso italiano, ha spinto il professore brasiliano a presentare un progetto, riconosciuto meritevole di finanziamento, presso la Templeton Foundation: senza alcuna sorpresa, il progetto riguardava precisamente la diffusione della filosofia analitica

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Cfr. A. CUOCO PORTUGAL, Filosofia Analítica da Religião como Pensamento Pós-"Pós-Metafísico", in «Horizonte», n. 16, 2010, pp. 80-98 (il riferimento si trova a p. 3).

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Cfr. A. CUOCO PORTUGAL, Filosofía de la religión. Una perpsectiva analítica, San Pablo, México 2014.

della religione in Brasile<sup>62</sup> e in esso viene confermata la scarsezza di riflessioni, di questo genere, nell'attuale panorama culturale brasiliano (per i motivi già ripetutamente indicati). I frutti del progetto, che ha visto il punto di termine nel 2017, sono stati la fondazione della attuale *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*<sup>63</sup> ma anche, e soprattutto, la diffusione della riflessione analitica relativa alla filosofia della religione, nonché la realizzazione – in ambito lusitano – di un compendio digitale relativo ai temi della filosofia analitica, al quale il Cuoco Portugal ha partecipato redigendo il dossier relativo al problema della esistenza di Dio.<sup>64</sup>

In conclusione, ci sembra di poter affermare che davvero la problematica ricezione delle traduzioni dei testi di Mario Micheletti, dedicati alla filosofia analitica della religione e al tomismo analitico, costituisca una possibilità mancata per lo sviluppo di studi filosofici che, in tal modo, avrebbero potuto finalmente liberarsi da un pregiudizio interpretativo legato a un determinato andamento degli eventi storici, e che ancora comporta una chiusura – tutt'altro che filosofica – nei confronti di temi e sviluppi capaci di mostrare gli ulteriori passi avanti della filosofia analitica, nello specifico, ma anche del pensiero filosofico in generale. Non ci resta che sperare che la "ripresa" indicata riguardo agli studi di filosofia analitica della religione nel contesto brasiliano, possano di nuovo concedere alle due opere dello studioso italiano il riconoscimento che meritano.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> La pagina contenente la descrizione del progetto è <a href="https://www.temple-ton.org/grant/analytic-philosophy-of-religion-in-brazil">https://www.temple-ton.org/grant/analytic-philosophy-of-religion-in-brazil</a>.

<sup>63</sup> Link attuale della rivista: https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Il testo può essere visionato a questo indirizzo: <a href="http://compendioemlinha.le-tras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/Exist%C3%AAncia-de-Deus.pdf">http://compendioemlinha.le-tras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/Exist%C3%AAncia-de-Deus.pdf</a>

#### 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 compossibilità, 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 compossibility, as well as the debate on atheism and ontological naturalism.

<sup>\*</sup> 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. Suggerendo 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

Nei due volumi su Il problema teologico nella filosofia analitica la tendenza sia autonomamente, nel contesto wittgensteiniana era trattata 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 neoempirismo 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.<sup>3</sup> Nella presentazione di questi temi diedi rilievo alle difficoltà insite nelle posizioni più radicali e quindi al dibattito analitico su di esse.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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"».

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 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-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> 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<sup>5</sup> 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-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> A. PLANTINGA, Warranted Christian Belief, Oxford U.P., Oxford 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> 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 verificazione e delle obiezioni specifiche mosse da varie parti all'argomento di Flew.<sup>7</sup> 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).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> 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 humiani, 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-antropomorfico, 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 antropomorfico 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.<sup>8</sup> 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 humiana, 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

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> 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 theologicopoliticus 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.<sup>10</sup>

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.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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?<sup>12</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> 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 privilegiamento 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'Aquinate», 14 e, pur trovando più convincenti le prove di Leibniz e

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> J.J.C. SMART – J. HALDANE, Atheism and Theism, Blackwell, Oxford 2003<sup>2</sup>, 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.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> 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. Desta 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. Descriptione nella filosofia analitica.

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.<sup>17</sup> 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

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004<sup>2</sup>; ID., *Is there a God?*, Oxford U.P., Revised Edition, Oxford 2010 (I ed. 1996); ID., *Un noveau 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.* 

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Cfr. M. MICHELETTI, La teologia razionale nella filosofia analitica, Carocci, Roma 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> 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?<sup>18</sup>

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-

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> 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. <sup>20</sup> 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 epistemica. 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 compossibilità 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 epistemica 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.<sup>21</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> A. PLANTINGA, Warranted Christian Belief, cit., pp. 89-92, 330.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Fra gli scritti più recenti, cfr. M. MICHELETTI, Radical divine alterity and the Godworld 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 epistemica 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».<sup>22</sup>

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.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> 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.

#### MARIO MICHELETTI

#### ELENCO DELLE PUBBLICAZIONI

- A) Volumi:
- 1) Lo schopenhauerismo di Wittgenstein, Zanichelli, Bologna 1967; nuova ediz. interamente rielaborata, La Garangola, Padova 1973.
- 2) Il problema teologico nella filosofia analitica, vol. I: Teologia come grammatica, La Garangola, Padova 1971.
- 3) Il problema teologico nella filosofia analitica, vol. II: Lo status logico della credenza religiosa, La Garangola, Padova 1972.
- 4) Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge, La Garangola, Padova 1976.
- 5) Etica e religione in George Edward Moore, Benucci, Perugia 1979.
- 6) 'Animal capax religionis'. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury, Benucci, Perugia 1984.
- 7) Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica, Benucci, Perugia 1988.
- 8) Pascal Butler l'argomento ontologico. Studi sul pensiero etico-religioso inglese dei secoli XVII e XVIII, Benucci, Perugia 1991.
- 9) Dai latitudinari a Hume. Saggi sul pensiero religioso britannico dei secoli XVII e XVIII, Benucci, Perugia 1997 [comprende, oltre all'introduzione e a due saggi inediti, anche i saggi sottoindicati ai numeri 31, 32, 35, 37, 42, 43, 44].
- 10) Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica, Morcelliana, Brescia 2002 (trad. in lingua portoghese: Filosofia analitica da religião, trad. J. Afonso Beraldin, Ed. Loyola, São Paulo 2007).
- 11) Tomismo analitico, Morcelliana, Brescia 2007 (trad. in lingua portoghese: Tomismo analítico, Idèias & Letras, Aparecida 2009).
- 12) La teologia razionale nella filosofia analitica, Carocci, Roma 2010.
- 13) I platonici di Cambridge. Il pensiero etico e religioso, Morcelliana, Brescia 2011 [comprende, oltre al saggio introduttivo inedito, anche, parzialmente rielaborati, i saggi, sottoindicati ai numeri 51, 55, 62, 73].

- B) Curatele di volumi collettanei:
- 1) M. MICHELETTI A. SAVIGNANO (a cura di), Filosofia della religione, Marietti, Genova 1993;
- 2) M. MICHELETTI A. SAVIGNANO (a cura di), Ateismo e società, vol. II, Benucci, Perugia 1993.
- C) Saggi e articoli:
- 1) La grammatica di 'terapia': Wittgenstein e Freud, in AA. VV., Psicanalisi e filosofia, Gregoriana, Padova 1967, pp. 127-134.
- 2) Moore, Nowell-Smith, Hart e il concetto di obbligazione, in AA. VV., I fondamenti del diritto, Gregoriana, Padova 1969, pp. 177-190.
- 3) Il concetto di verità nella filosofia analitica, in AA. VV., Pluralismo filosofico e verità, Gregoriana, Padova 1970, pp. 255-282.
- 4) La linguistica contemporanea e l'autonomia dell'analisi filosofica, in AA.VV., Strutturalismo filosofico, Gregoriana, Padova 1970, pp. 27-57, e in «Rassegna di Scienze filosofiche», XXIV (1971), pp. 47-84.
- 5) [Comunicazione], in *Il problema del dialogo nella società contemporanea*, «Atti del XXII Congresso Nazionale di Filosofia» (Padova, 24-27 aprile 1969), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1971, pp. 140-144.
- 6) Il saggio di Hume sui miracoli, in AA.VV., Esperienza religiosa e filosofia, Gregoriana, Padova 1972, pp. 175-184.
- 7) Ateismo, superstizione e linguaggio religioso, in «Rassegna di Scienze Filosofiche», XXVI (1973), pp. 393-399, e in forma di riassunto in lingua inglese, in «Abstracts, XV World Congress of Philosophy. Varna (Bulgaria), 17-22 settembre 1973», p. 742.
- 8) *Agnosticismo e analisi filosofica*, in «Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia» (L'Aquila, 28 aprile 2 maggio 1973), vol. II, t. II, Roma 1974, pp. 71-82, e in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LXVI (1974), pp. 118-125.
- 9) Criteri di adeguatezza e problemi di validità nella giustificazione dell'esperienza religiosa, in AA.VV., Prospettive sul sacro, a cura di E. CASTELLI, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, pp. 115-138.
- 10) "Some interpreter within". L'ermeneutica religiosa di John Smith, platonico di Cambridge, in AA. VV., Il metodo della filosofia della religione, a cura di A. BABOLIN, vol. II, La Garangola, Padova 1975, pp. 29-68 (rist. nel volume Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge).

- 11) Il primo Convegno di Filosofia della religione in Italia, in «Aquinas», XXVI (1975), pp. 313-319.
- 12) L'ateismo come alienazione nel pensiero di Benjamin Whichcote e John Smith, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LXVII (1975), pp. 432-441.
- 13) Dissoluzione della cultura e crisi della fede in Matthew Arnold, in «Filosofia», XXVII (1976), pp. 565-598.
- 14) 'A Prayer for Morning and Evening' di Benjamin Whichcote, in AA.VV., Preghiera e filosofia della religione, a cura di A. BABOLIN, Benucci, Perugia 1978, pp. 243-262.
- 15) Karl Barth e la filosofia analitica della religione, in AA.VV., Dialettica e religione, a cura di A. BABOLIN, Benucci, Perugia 1978, vol. II, pp. 263-348.
- 16) La struttura del problema di Dio: criteri di intelligibilità e problema della verità nella filosofia della religione di Xavier Zubiri, in AA.VV., Xavier Zubiri, a cura di A. BABOLIN, Benucci, Perugia 1980, pp. 97-116.
- 17) La critica dell'etica teologica in G.E. Moore, in AA. VV., Etica e Filosofia della religione, a cura di A. BABOLIN, Benucci, Perugia 1980, vol. I, pp. 181-296 (ristampato, senza la "discussione", nel volume Etica e religione in George Edward Moore).
- 18) Antropologia e specificità della morale. Riflessioni sull'etica di F.H. Bradley, T.H. Green e G.E. Moore, in «Filosofia», 1982, pp. 127-142, e in AA. VV., Antropologia e Filosofia della religione, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Benucci, Perugia 1985, pp. 203-220.
- 19) Il problema mente-corpo e il problema delle "altre menti", in AA. VV., Il problema mente-corpo nel dibattito scientifico contemporaneo. Atti della giornata di studio (Arezzo, 27 aprile 1983), Dipartimento Individuo-Cultura-Società, Università di Siena, Arezzo 1983, pp. 51-56.
- 20) Filosofia analitica e linguaggio religioso, in AA.VV., Religione e linguaggio, Mucchi, Modena 1986, pp. 21-41.
- 21) La 'logica della perfezione': la struttura dell'argomento ontologico in Ralph Cudworth, Robert Flint e Charles Hartshorne, in AA. VV., Teologia filosofica e filosofia della religione, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Benucci, Perugia 1987, pp. 287-316.
- 22) Il problema mente-cervello e il 'carattere soggettivo dell'esperienza', in AA. VV., Cervello e mente. Un dibattito interdisciplinare, a cura di S. CHIARI, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 229-234.

- 23) Interpretazione empiristica della credenza religiosa e 'fideismo wittgensteiniano', in AA. VV., La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa, Pratiche ed., Parma 1988, pp. 151-207 (rist. nel volume Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica).
- 24) Credere "in" e credere "che". La fede in Dio e il quadro concettuale del teismo, in AA. VV., Fede filosofica e Filosofia della religione, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Benucci, Perugia 1989, pp. 155-161.
- 25) L' "oggettività catastrofica". La testimonianza persuasiva in Carlo Michelstaedter, in AA. VV., Testimonianza religiosa e forme espressive, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Benucci, Perugia 1990, pp. 127-134.
- 26) Felice Battaglia e le analogie formali tra esistenzialismo ed emotivismo etico, in AA. VV., Dal filosofo all'uomo. Atti del convegno di studi su Felice Battaglia, a cura di G. CHIOFALO, Arti Grafiche Edizioni, Palmi 1991, pp. 103-109.
- 27) Ludwig Wittgenstein e la 'malattia dei problemi filosofici', Università degli Studi di Siena, Arezzo 1991.
- 28) Problemi e prospettive della filosofia morale, oggi, in AA. VV., Cultura Pedagogia Scuola. Problemi e prospettive, Bulzoni, Roma 1992, pp. 65-81.
- 29) La storiografia filosofica. Esperienze di ricerca nell'ambito della storia dell'etica e della Filosofia della religione, in «Prospettiva EP», XV (1992), n. 4, pp. 95-98.
- 30) Recenti tendenze nell'etica filosofica, in «Cultura e educazione», V (1993), n. 3, pp. 7-9.
- 31) La filosofia della religione di Isaac Barrow, in AA. VV., Filosofia della religione, a cura di M. MICHELETTI A. SAVIGNANO, Marietti, Genova 1993, pp. 17-43 (rist. nel volume *Dai latitudinari a Hume*).
- 32) Religione, individuo e società in Isaac Barrow, in AA. VV., Ateismo e società, vol. II, a cura di M. MICHELETTI A. SAVIGNANO, Benucci, Perugia 1993, pp. 163-180 (rist. nel volume *Dai latitudinari a Hume*).
- 33) La filosofia della religione come disciplina specifica, in «Cultura e educazione», VI, n. 2 (Novembre-Dicembre 1993), pp. 20-23.
- 34) La critica di Pascal al 'déisme' e 'il processo ciclico dell'ateismo', in AA. VV., Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce, a cura di A. SAVIGNANO, Giuffrè, Milano 1994, pp. 61-97.
- 35) Shaftesbury e la convergenza fra 'ateismo' e 'rivelazionismo', in AA. VV., Filosofia della rivelazione, a cura di M.M. OLIVETTI, Cedam, Padova 1994, pp. 233-240 (rist. nel volume *Dai latitudinari a Hume*).
- 36) Virtù private, pubbliche virtù. Moralità personale ed etica pubblica nella recente filosofia morale, in «Prospettiva EP», XVII (1995), n. 1, pp. 19-41.

- 37) Libertà di coscienza e dignità umana. L'irrazionalità e l'iniquità dell'intolleranza religiosa in John Locke, in AA. VV., Politica e filosofia della religione, a cura di A. BABOLIN, vol. II, Benucci, Perugia 1995, pp. 119-156 (rist. nel volume Dai latitudinari a Hume).
- 38) La filosofia analitica di fronte al problema etico e religioso del senso della vita, in AA. VV., Prospettive di educazione interculturale, a cura di S.S. MACCHIETTI, Bulzoni, Roma 1995, pp. 153-177.
- 39) Il dibattito su 'Cristianesimo e crisi ecologica', in «Cultura e educazione», VIII (1995), n. 4, pp. 16-18.
- 40) Moore e McTaggart, in «I problemi della pedagogia», XLI (1995), pp. 357-377.
- 41) *Il ruolo della filosofia nella formazione dell'educatore*, in «Cultura e educazione», VIII (1996), n. 4, pp. 3-6; e in «Prospettiva EP», XX (1997), n. 1, pp. 90-96.
- 42) Giustizia divina e apocatastasi in John Smith, platonico di Cambridge, in AA. VV., "Mind senior to the world". Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese, a cura di M. BALDI, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 89-111 (rist. nel volume Dai latitudinari a Hume).
- 43) "Religion is formally Happiness" (John Wilkins). Religione, virtù, felicità nei Latitudinari inglesi del Seicento, in AA. VV., Philosophie de la religion entre éthique et ontologie, a cura di M.M. OLIVETTI, CEDAM, Padova 1996, pp. 609-622 (rist. nel volume Dai latitudinari a Hume).
- 44) "Questo magnifico Tempio dell'Universo". Uomo e natura in Henry More e Robert Boyle, in «Cultura e educazione», IX, n. 2 (novembre-dicembre 1996), pp. 7-10 (rist. nel volume Dai latitudinari a Hume).
- 45) Etica delle virtù, in «Cultura e educazione», X, n. 2 (novembre-dicembre 1997), pp. 10-15.
- 46) La riscoperta delle virtù nell'etica filosofica recente, in «Cultura e educazione», X, n. 5/6 (maggio-agosto 1998), pp. 52-62.
- 47) Etica e religione nel pensiero inglese del Sei-Settecento, in «Nuova Secondaria», 7, 15 marzo 1999, anno XVI, pp. 61-69.
- 48) Filosofia morale e educazione interculturale, in «Prospettiva EP», XXII (1999), n. 2-3, pp. 47-61; e in «Studium educationis», 1999, n. 4, pp. 672-679.
- 49) Ludwig Wittgenstein e il 'problema di Lessing', in «Prospettiva EP», XXII (2000), n. 1, pp. 81-93.

- 50) Contro l'evidenzialismo. La recente filosofia analitica della religione, in «Hermeneutica», 2000, Filosofie della religione, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 123-165.
- 51) "That is the first thing, our Fallibility" (Benjamin Whichcote). Prospettive latitudinarie sulla fallibilità umana fra epistemologia ed etica, in AA. VV., Dal necessario al possibile, a cura di L. SIMONUTTI, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 47-79 (ristampato nel volume I Platonici di Cambridge)
- 52) Il dibattito sull'epistemologia religiosa dopo il declino dell'obiezione falsificazionistica, in AA. VV., La rivoluzione pacifica. Percorsi e prospettive della più recente filosofia analitica della religione, a cura di G.C. DI GAETANO F.P. CIGLIA, Samizdat, Pescara 2001, pp. 73-92.
- 53) Wittgenstein, Kierkegaard e il 'problema di Lessing', in «Notabene. Quaderni di Studi kierkegaardiani», II (2002), pp. 143-154.
- 54) Diversità culturale, relativismo etico e tolleranza. Alcune osservazioni critiche, in AA. VV., Culture e mutamento sociale. Per Carla Bianco: studi e testimonianze, a cura di M.L. MEONI, Editrice Le Balze, Montepulciano (Siena) 2002, pp. 77-91.
- 55) 'Amor intellectualis'. Passioni e virtù nell'Enchiridion Ethicum di Henry More, in AA. VV., La persona e i nomi dell'Essere. Studi in onore di Virgilio Melchiorre, a cura di F. BOTTURI F. TOTARO C. VIGNA, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 927-943 (ristampato nel volume Platonici di Cambridge).
- 56) L'insegnamento della filosofia tra percorso "storico" e metodo "problematico" e "argomentativo", in «Prospettiva EP», XXVI (2003), pp. 69-73.
- 57) Il tomismo analitico, in AA.VV., La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII, Curia Arcivescovile Perugia-Città della Pieve, Perugia 2004, pp. 377-388.
- 58) *Il dibattito filosofico sulla compassione*, in «Prospettiva EP», XXVII (2004), n. 2-3, pp. 199-212.
- 59) Trascendenza divina, realismo e anti-realismo nella recente filosofia analitica della religione, in «Rivista teologica di Lugano», IX (2004), pp. 25-45.
- 60) Le nozioni di 'trascendenza' e 'realtà divina' nella filosofia contemporanea, in «Religioni e società», XIX (2004), n. 49, pp. 46-66.
- 61) Il tomismo analitico. Una breve introduzione storica, in «Iride», XVII (2004), pp. 593-602.

- 62) Il problema dell'ateismo nei platonici di Cambridge, in AA.VV., Metafisica e filosofia della religione, a cura di A. Babolin, Alfagrafica, Città di Castello (Perugia) 2004, pp. 199-230 (ristampato nel volume *Platonici di Cambridge*).
- 63) John Wesley, la "religione del cuore" e la "perfezione cristiana", in «Protestantesimo», LIX (2004), pp. 314-321.
- 64) Alcuni aspetti della recente rinascita della 'filosofia pratica', in La cura degli altri. La filosofia come terapia dell'anima, a cura di W. BERNARDI D. MASSARO, Dipartimento di Studi Storico-sociali e Filosofici, Arezzo 2005, pp. 19-24.
- 65) La rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica, in «Hermeneutica» 2005, Quale metafisica?, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 53-85.
- 66) Analisi filosofica e teologia naturale, in AA.VV., Teologia naturale e teologia filosofica, Aracne, Roma 2006, pp. 43-79.
- 67) Filosofia contemporanea e diritti umani: un rapporto paradossale?, in Aspetti e attualità del diritto naturale, a cura di A. CATELANI M. BIANCA, Dipartimento di studi storico-sociali e filosofici, Arezzo 2006, pp. 43-48.
- 68) "A Christian Philosopher, and Mathematician". Alcuni aspetti della ricezione di Pascal in Inghilterra fra Sei e Settecento, in Toscana e Europa. Nuova scienza e filosofia fra '600 e '700, a cura di F. ABBRI M. BUCCIANTINI, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 205-233
- 69) Persona nell'etica delle virtù, in «Hermeneutica » 2006, Dire persona, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 401-416
- 70) voci: Alston, Babolin, Charlesworth, Crombie, Findlay, Flew, Hampshire, Hartshorne, Hick, Hospers, Malcolm, McPherson, Mitchell, Moore, Nowell-Smith, Passmore, Phillips, Pike, Price, Rhees, Smart N., Kemp Smith, Stace, Stevenson, Van Buren, in Enciclopedia Filosofica, Bompiani, Milano 2006, 12 voll.
- 71) Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù, in Alla 'scuola' del personalismo, a cura di S.S.MACCHIETTI, Bulzoni, Roma 2006, pp. 275-296.
- 72) Autocontrollo e temperanza. Il dibattito filosofico sul rapporto tra forza morale e virtù, in «Prospettiva EP», XXIX (2006), pp. 27-54.
- 73) L'esperienza religiosa nei Platonici di Cambridge, in AA. VV., Pensare il medesimo II, a cura di A. PIERETTI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, pp. 291-312 (ristampato nel volume Platonici di Cambridge).
- 74) Principi costituzionali ed etica pubblica, in AA. VV., Valori etici e costituzioni moderne, a cura di A. CATELANI P. BAGNOLI, Dipartimento di studi storico-sociali e filosofici, Arezzo 2007, pp. 53-62.

- 75) Obiezioni filosofiche al naturalismo, in «Hermeneutica» 2007, Corpo e persona, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 131-149.
- 76) Virtù, modi di essere e teologicità della morale, in Filosofare in Cristo, a cura di E. MIRRI M. MOSCHINI, Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, Perugia 2007, pp. 385-402.
- 77) La centralità della dimensione etica nella questione della tolleranza religiosa, in AA. VV., Religione, etica e laicità, a cura di H. SPANO, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 2008, pp. 75-89.
- 78) Teismo e naturalismo nella recente filosofia analitica, in AA. VV., Annuario di filosofia 2009: Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società, a cura di V. POSSENTI, Guerini e associati, Milano 2009, pp. 97-116.
- 79) La rilevanza pubblica della moralità personale, in AA. VV., Democrazia ed educazione, a cura di S.S. MACCHIETTI, GESP, Città di Castello 2009, pp. 75-84.
- 80) "Seguire non è imitare". La sequela di Cristo e la via della persuasione in Michelstaedter, in AA. VV., "E sotto avverso ciel luce più chiara". Carlo Michelstaedter fra nichilismo, ebraismo e cristianesimo, a cura di S. SORRENTINO A. MICHELIS, Città Aperta, Troina (En) 2009, pp. 173-191.
- 81) La teologia naturale nella prospettiva della filosofia analitica, in «Giornale di Metafisica», XXXI (2009), pp. 272-303.
- 82) Il problema della fondazione dei diritti umani, in «Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca», LXXI (2009), pp. 31-50.
- 83) La virtù dell'umiltà e l'autorealizzazione personale, in AA. VV., Persona e educazione, a cura di S. Angori S. Bertolino R. Cuccurullo A. G. Devoti G. Serafini, Armando, Roma 2010, pp. 233-240.
- 84) John Locke, i platonici di Cambridge e i latitudinari: la critica alla superstizione e al fanatismo e il problema della tolleranza religiosa, in AA. VV., Cristianesimo, teologia, filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari, a cura di F. ROSSI, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 265-283.
- 85) Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra 'creare' e 'scoprire' il senso e la questione della dimensione normativa, in AA. VV., Riflessioni sul senso della vita, a cura di M. BIANCA A. CATELANI S. ZACCHINI, Aracne, Roma 2010, pp. 85-106.
- 86) Filosofia della religione ed etica nella recente filosofia analitica, in AA. VV., Confronti con la filosofia analitica, a cura di A. ALLEGRA, Cleup, Padova 2010, pp. 39-77.

- 87) Fortitudo moralis. Le virtù di fronte alle difficoltà, in AA. VV., Filosofia italiana e spagnola. Dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010, pp. 77-87.
- 88) Tolleranza e diritti umani. L'etica del rispetto, in «Prospettiva EP», XXXIII (2010), n. 3, pp. 26-47.
- 89) Religione, etica e senso della vita, in «Humanitas», 66 (2011), n. 2-3, pp. 355-388.
- 90) Considerazioni finali, in «Humanitas», 66 (2011), n. 2-3, pp. 389-390-
- 91) L'esperienza religiosa come garanzia epistemica e come evidenza della realtà divina, in «Fogli Campostrini», I (2012), pp. 6-18.
- 92) Teologia naturale e filosofia analitica, in «Egeria», I (2012), pp. 55-69.
- 93) Nuovo ateismo, ateologia naturale e 'naturalismo perenne', in «Hermeneutica» 2012, Nuovi ateismi e antiche idolatrie, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 93–135.
- 94) Shaftesbury e i platonici di Cambridge, in M. BAIONI P. GABRIELLI (a cura di), Non solo storia. Saggi per Camillo Brezzi, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», Cesena 2012, pp. 165-171.
- 95) L'etica delle virtù e la filosofia morale kantiana nel quadro degli sviluppi recenti dell'etica normativa, in V. CESARONE F.P. CIGLIA O. TOLONE (a cura di), Filosofia e religione: nemiche mortali? Scritti in onore di Pietro De Vitiis, ETS, Pisa 2012, pp. 153-161.
- 96) La rinascita dell'etica delle virtù nella filosofia morale contemporanea, in «Egeria», I (2013), n. 3, pp. 9-26.
- 97) L'educazione morale tra formalismo analitico ed etica delle virtù, in «Prospettiva EP», XXXVI (2013), pp. 23-38.
- 98) Il concetto di 'preghiera' e il concetto di Dio', in «Fogli Campostrini», Vol. 5 Anno 2013 Numero 1, pp. 95-103.
- 99) La preghiera al vaglio della filosofia analitica. Dialogo con Mario Micheletti, in M. Damonte, Homo orans. Antropologia della preghiera, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2014, pp. 151-158.
- 100) Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea. Dall'antropologia alla teologia naturale e al dibattito sull'ontologia, in «Divus Thomas», 117 (2014), n. 2, pp. 110-175.
- 101) Ralph Cudworth e le origini della "filosofia della religione" in epoca moderna, in «Quaderni di Noctua" 2, Filosofia e religione. Studi in onore di Fabio Rossi. Raccolti da Stefano Caroti e Alberto Siclari, E-theca on line open access edizioni, 2014, pp. 111-155 disponibile in

# http://www.didaschein.net/ojs/index.php/QuadernidiNoctua/article/viewFile/123/100.

- 102) 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.
- 103) Fede, esperienza religiosa e garanzia epistemica nella recente filosofia analitica della religione, in «Aquinas». LVII/2 (2014), pp. 345-366.
- 104) La razionalità della fede. Garanzia epistemica, teologia naturale, evidenzialismo, in «Hermeneutica» 2015, Fede/fiducia, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 289-300.
- 105) L'universalità dei diritti umani nel contesto problematico della filosofia contemporanea, in «Vivens Homo», XXVI (2015), n. 2, pp. 309-334.
- 106) Elizabeth Anscombe e la "Filosofia morale moderna", in «Politeia», XXXI, 119, 2015, pp. 51-55.
- 107) Il problema dell'etica nel tomismo analitico, in M. SALVIOLI (a cura di), Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015, pp. 283-316.
- 108) L'umiltà e la compassione nella prospettiva dell'etica delle virtù, in «Divus Thomas» 118 (2015), n. 3, pp. 11-45.
- 109) Le accuse di 'egocentrismo' e di 'egoismo' rivolte all'etica delle virtù. Un 'errore di categoria'?, in P. PICCARI (a cura di), Forme di realtà e modi del pensiero. Studi in onore di Mariano Bianca, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 101-114.
- 110) L'avversione diffusa all'universalità etica e la contemporanea rivendicazione della centralità del tema universalistico dei diritti umani, in F. TOTARO (a cura di), Legge naturale e diritti umani, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 305-312.
- 111) Etica e religione nei platonici di Cambridge. L' autonomia partecipata, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» [in linea], anno 19 (2017) [inserito il 15 maggio 2017], disponibile su World Wide Web: <a href="http://mondodomani.org/dialegesthai/">http://mondodomani.org/dialegesthai/</a>>, [57 KB], ISSN 1128-5478.
- 112) La virtù dell'umiltà e l'eudemonismo, in «Recherches philosophiques», N° 4 (premier semestre 2017), pp. 25-34.
- 113) Brian Davies e il "tomismo apofatico", in «Hermeneutica» 2017, pp. 245-260.
- 114) Postfazione, in Roger Williams, La sanguinaria dottrina della persecuzione per causa di coscienza (1644), a cura di M. RUBBOLI. Postfazione di M. MICHELETTI, Edizioni GBU, Chieti 2017, pp. 321-339.

- 115) La verità religiosa e il dibattito su realismo e antirealismo, in «Filosofia e Teologia», 31 (2017), pp. 444-455.
- 116) voce "Albino Babolin" in

## http://www.pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org/.

- 117) 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.
- 118) La dimensione relazionale della vita morale, in «Per la filosofia» 35 (2018), N. 102, pp. 39-55.
- 119) La metafisica analitica e il problema di Dio, in «Aquinas», 62 (2019) 1-2, pp. 135-145.
- 120) voce "Deism", in «Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science", edited by G. TANZELLA-NITTI I. COLAGÉ A. STRUMIA, www.inters.org, 2020.
- 121) La problematica di "Dio" nell'orizzonte della filosofia analitica, in «Teologia» «in via di pubblicazione»