

Il dibattito sulla ragionevolezza della fede in Dio nella filosofia anglosassone contemporanea

Angelo Campodonico
Università degli Studi (Genova)

PREMESSA

Il mio contributo si suddivide in due parti: in una prima parte cercherò di enucleare i contenuti di un dibattito filosofico che si è svolto in questi ultimi anni e che è ancora in corso negli Stati Uniti e per certi aspetti anche in Gran Bretagna intorno alle ragioni della fede nel Dio del teismo; nella seconda parte cercherò sinteticamente di prendere posizione su questo tema, raccogliendo alcune indicazioni maturate nell'ambito di quel dibattito¹.

Negli Stati Uniti si svolge ormai da una quindicina d'anni un interessante dibattito sull'epistemologia della fede religiosa, per lo più poco noto in Euro-

¹ Rivolgo un particolare ringraziamento al Dott. Luca Tuninetti dell'Università di Passau che mi ha sollecitato ad interessarmi al dibattito statunitense e con il quale ho discusso alcune tesi di questo saggio.

pa². Esso ha potuto sorgere e incrementarsi a motivo della crescente apertura della filosofia analitica, ancora dominante nel mondo anglosassone, nei riguardi di altri filoni di pensiero e, in particolare, della tematica religiosa. Tale apertura è stata favorita dall'influsso del pensiero "continentale", dalla riscoperta del tradizionale filone pragmatista americano e, in generale, da una maggiore attenzione del mondo statunitense rispetto a quello europeo, a motivo delle sue radici storiche, nei riguardi del Cristianesimo. Prima di entrare nel merito del dibattito in questione, può essere opportuno sottolineare che, rispetto alla riflessione filosofica europea sulla religione, la filosofia della religione statunitense appare maggiormente contraddistinta sia da un forte nesso con la riflessione epistemologica *tout court* sia da un più pronunciato riferimento alla confessione religiosa dei singoli filosofi. Mentre in Europa fare filosofia della religione sembra spesso comportare un allontanamento dalle proprie radici alla ricerca di una posizione meno confessionale, invece negli Stati Uniti la riscoperta, pur senza chiusure preconcepite, della propria tradizione sembra favorire la riflessione filosofica sulla religione³.

In origine il dibattito è stato suscitato dalle posizioni dell'epistemologo e filosofo della religione di fede calvinista Alvin Plantinga⁴. Ad esso hanno dato il loro contributo altri filosofi aderenti a diverse confessioni riformate quali Nicholas Wolterstorff, William Alston, Robert Audi, Nicholas Mavrodes. Alle loro proposte hanno fatto seguito interventi pure da parte di filosofi di fede cattolica (quali Ralph Mc Inerny, Linda Zagzebski, John Zeis, John Greco ecc.). Consideriamo sinteticamente le posizioni di alcuni degli autori più significativi che hanno partecipato al dibattito.

1. ALVIN PLANTINGA

La riflessione filosofica di Alvin Plantinga ha subito una notevole evoluzione nel tempo anche in base alle critiche e alle integrazioni che le sue tesi hanno suscita-

² Significativa espressione della contemporanea riflessione angloamericana nel campo della filosofia della religione è il volume *A Companion to Philosophy of Religion*, edd. P.L. QUINN - C. TALIA-FIERRO, Blackwell, Oxford 1996. Per quanto concerne la filosofia della religione in una prospettiva cristiana cfr. gli articoli della rivista quadrimestrale "Faith and Philosophy", pubblicata dalla Society of Christian Philosophers che raccoglie filosofi cristiani di diverse confessioni.

³ Ovviamente vi sono numerose eccezioni e, tra queste, le riflessioni sulla religione svolte a partire da una prospettiva atea o non esplicitamente teistica. Cfr., ad es., J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1982; M.P. LEVINE, *Pantheism. A Non-theistic Concept of Deity*, Routledge, London-New York 1994 (tr. it.: *Il panteismo. Una concezione non teistica della divinità*, ECIG, Genova 1995).

⁴ Di questo autore cfr., in particolare, tra le numerose pubblicazioni, *God and others Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca 1967; *Reason and Belief in God, in Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, edd. A. PLANTINGA - N. WOLTERSTORFF, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1983; *The Prospects for Natural Theology* in J. TOMBERLIN, *Philosophical Perspectives 5. Philosophy of Religion*, Ridgeview Press, Atascadero (California) 1991; *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993; *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 1998.

to. Tuttavia possiamo identificare un nucleo permanente delle sue posizioni. In quanto epistemologo Plantinga prende atto delle critiche che sono state rivolte in epoca contemporanea al cosiddetto "fondazionalismo" (la concezione, che sarebbe tipica della filosofia moderna a partire da Cartesio, ma anche di certi autori del Medioevo quali Tommaso d'Aquino, secondo cui si ha scienza in senso forte quando un sapere si fonda su evidenze fondamentali (*basic*) e immediate, in quanto tali indiscutibili). In particolare: secondo Plantinga il "fondazionalismo classico" distingue nel suo sistema le certezze fondanti e le certezze fondate, affermando che la relazione di fondante e fondato è una relazione asimmetrica e irriflessiva; in un sistema di certezze che voglia essere razionale alcune certezze saranno fondate su altre certezze: queste saranno le certezze fondamentali (*basic*) e costituiranno il fondamento (*foundation*) dell'intero sistema. In questa prospettiva, quindi, la fede nell'esistenza di Dio sarebbe una conoscenza epistemologicamente fondata soltanto se si basa, in ultima analisi, su evidenze prime e indiscutibili. Le proposizioni che dovrebbero essere accettate senza dimostrazione sono le proposizioni immediatamente evidenti e quelle la cui verità può essere constatata coi sensi.

Secondo Plantinga il fondazionalismo o evidenzialismo è «attraente e seducente; in ultima analisi, tuttavia, esso appare falso e incoerente perché autoreferenziale»⁵. Non soltanto, infatti, questa forma di fondazionalismo non sarebbe in grado di giustificare sé stessa, ma non permetterebbe di considerare come razionalmente giustificate tutta una serie di certezze che noi possediamo e che non sono tali in forza di una dimostrazione. In opposizione al fondazionalismo Plantinga sottolinea, sulla scorta di autori come Thomas Reid, il carattere non fondato di certezze quali l'esistenza degli altri, la credenza nelle azioni passate ecc. Così pure, egli afferma, che anche la credenza in Dio non è fondata su altre evidenze: «La mia posizione è che la fede in Dio è genuinamente fondamentale (*properly basic*); da ciò non segue, tuttavia, che essa sia priva di giustificazioni»⁶. Esisterebbe cioè alla maniera di Calvino un *sensus Dei* che permette, senza altre mediazioni, di raggiungere la certezza della presenza di Dio: «Secondo Calvino ognuno, credente o meno, possiede la tendenza, in alcune situazioni, ad apprendere l'esistenza di Dio e a cogliere qualcosa della sua natura e delle sue azioni. Questa conoscenza naturale può essere soppressa dal peccato, ma rimane il fatto che una capacità di apprendere l'esistenza di Dio fa tanto parte del nostro naturale "equipaggiamento noetico" quanto la capacità di apprendere verità riguardanti la percezione, verità concernenti il passato e verità intorno alle nostre menti. La credenza nell'esistenza di Dio si trova sulla stessa barca della credenza nelle altre menti, nel passato e negli oggetti della percezione: in ognuno di questi casi Dio ci ha costruito in modo tale che nelle circostanze giuste noi formiamo le credenze in questione. Ma allora la credenza che vi sia una tale persona che è Dio si trova fra le acquisizioni della ragione tanto quanto le altre credenze»⁷.

⁵ A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, p. 90.

⁶ *Ivi*, p. 78.

⁷ *Ivi*, p. 8.

Tuttavia Plantinga non ritiene, come gli è stato rimproverato, che affermare che la credenza nell'esistenza di Dio sia genuinamente fondamentale significhi rinunciare ad ogni criterio di razionalità, aprendo le porte all'irrazionalismo e allo scetticismo. Così non si è obbligati a pensare che sia altrettanto genuinamente fondamentale quanto la credenza in Dio la credenza nell'esistenza del *Grande Cocomero* (secondo quella che egli chiama *The Great Pumpkin Objection*)⁸. I criteri per distinguere che cosa è genuinamente fondamentale da ciò che non lo è non debbono però essere stabiliti a priori, ma devono essere precisati riflettendo sui casi in cui una certezza ci pare indiscutibilmente ragionevole. In questo modo si potrà rilevare che una certezza è genuinamente fondamentale soltanto se soddisfa certe condizioni. Queste osservazioni preludono ai successivi sviluppi dell'epistemologia di Plantinga in senso «esternalista»⁹.

A ben vedere la posizione di Plantinga non mira tanto a giustificare la fede religiosa e, in particolare, la fede cristiana, quanto a mostrare che la sua affidabilità non è minore di quella che è prerogativa di altre modalità di conoscenza e di acquisizione di certezze. In questa prospettiva egli si rifà, da un lato, al venire meno nell'epistemologia contemporanea delle pretese fondazionaliste che contraddistinguevano la scienza e la filosofia moderne, dall'altro ad alcuni temi propri della tradizione di pensiero che risale a Calvino.

L'ultimo Plantinga, che ha pubblicato recentemente un volume (il terzo di una trilogia)¹⁰ dedicato esplicitamente all'epistemologia della religione, ha sottolineato fortemente nelle due opere precedenti il carattere *fondamentale* (*basic*), non suscettibile di ulteriore fondazione, delle diverse forme di conoscenza. La tesi di fondo è che «una credenza è fondata per te solo se il tuo apparato cognitivo funziona in modo adeguato, lavorando nel modo che dovrebbe al fine di produrla e di sostenerla»¹¹. Questa forma di naturalismo o esternalismo (*externalism*) non può reggersi, in ultima analisi, secondo Plantinga, sulla base della sola teoria evoluzionista (come oggi v'è spesso la tendenza a pensare), ma soltanto sulla fede in un Dio che, guidando il processo evolutivo, abbia dotato l'uomo di facoltà conoscitive adeguate al contesto in cui vive. In quest'ultima prospettiva, quindi, la *fede pratica* in Dio costituirebbe l'unico fondamento possibile del nostro *naturale* affidarci alle nostre capacità conoscitive. Il naturalismo esigerebbe, in ultima analisi, il soprannaturalismo.

⁸ Cfr. A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, pp. 74-78.

⁹ Riguardo alla distinzione fra *internalismo* (*internalism*) ed *esternalismo* (*externalism*) in epistemologia si può affermare in linea generale che una teoria della giustificazione è *internalista* se e solo se richiede che tutti i fattori necessari perché una credenza sia giustificata per una data persona siano cognitivamente accessibili a quella persona, interni cioè alla sua prospettiva conoscitiva; essa è invece *esternalista*, se ammette che almeno alcuni dei fattori giustificanti non necessitano di essere accessibili in tal modo, così da poter essere esterni alla prospettiva conoscitiva del soggetto. Il dibattito fra "internalisti" ed "esternalisti" è in questi ultimi anni assai vivo all'interno dell'epistemologia statunitense.

¹⁰ *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 1998 dopo *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford 1993 e *Warrant and Proper Function* (stesso anno e stessa casa editrice).

¹¹ *Warrant and Proper Function*, p. 4.

Come ha osservato una volta W. Pannenberg¹², nel complesso la posizione di Plantinga riesce bene nell'intento di mostrare che la fede in Dio, *se è vera*, ha giustificazione. Non v'è argomento aprioristico in grado di mostrare che la fede in Dio non può avere giustificazione. In altri termini: non si possono addurre argomenti di carattere formale sotto il profilo epistemologico contro la legittimità della fede in Dio. Resterebbe però il compito di mostrare - e non è cosa da poco nell'attuale clima culturale - che la fede in Dio *è vera*.

2. WILLIAM ALSTON

Una posizione nel complesso più equilibrata e quindi, a mio parere, maggiormente interessante è quella del noto epistemologo e filosofo della religione William Alston di fede episcopaliana¹³. A differenza di Plantinga, egli qualifica la sua posizione epistemologica come un misto di esternalismo e di internalismo. In generale egli distingue nettamente fra il fatto che una determinata conoscenza sia giustificata sotto il profilo epistemologico e l'attività o il processo di fornire tale giustificazione. Si possono benissimo possedere tutte le ragioni adeguate per coltivare una certa pratica conoscitiva senza tuttavia saper esplicitare tali ragioni sul piano strettamente epistemologico.

Soprattutto nella sua opera principale sull'argomento¹⁴, Alston sottolinea che vi sono delle pratiche che presiedono alla formazioni delle opinioni e delle certezze, che egli chiama *Doxastic practices* (fra queste, in particolare, la percezione sensibile [SP]), le quali non sono suscettibili di una giustificazione epistemologica che non sia circolare. Inspirandosi a Thomas Reid e a Ludwig Wittgenstein¹⁵, ma anche discostandosi su taluni punti dalle loro posizioni, per Alston l'unica giustificazione effettivamente possibile di tali pratiche non è, in ultima analisi, di carattere speculativo, ma di carattere pratico: «...benché non affermi di aver mostrato che SP sia affidabile e che i suoi prodotti siano in prima battuta giustificati in senso forte, affermo di aver mostrato che è ragionevole assumere SP come affidabile, e quindi che è ragionevole supporre che i suoi prodotti siano in prima battuta giustificati in senso for-

¹² Tale affermazione è stata da me ascoltata durante un dibattito seguito alla relazione di A. Plantinga nell'ambito della *International Conference on Philosophy of Religion* sul tema *The Rationality of Theistic Belief* promossa dalla Hochschule für Philosophie di München e dal Department of Philosophy of Religion dell'Università di Notre Dame (Usa) svoltasi a Monaco di Baviera durante i giorni 27-31 maggio 1998. Gli atti sono in via di pubblicazione presso Kluwer.

¹³ Fra le numerose opere cfr. *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989; *Knowledge of God in Faith, Reason and Skepticism*, ed. M. Hester, Temple University Press, Philadelphia 1991; *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca 1996.

¹⁴ *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, passim.

¹⁵ Alston si riferisce soprattutto ad alcune intuizioni dell'ultimo Wittgenstein presenti nella sua opera *On certainty*, Blackwell, Oxford 1969 (tr. it.: *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1978).

te»¹⁶. Se una pratica così radicata come la percezione sensibile non può essere epistemologicamente giustificata sul piano speculativo, emerge che è legittimo non cercare una giustificazione di questo tipo neppure per l'esperienza mistica cristiana (CMP). Pur essendo questa, infatti, una pratica non così diffusa come la percezione sensibile, essa tuttavia possederebbe dei caratteri che l'accomunerebbero a quella e ad altre "doxastic practices", rendendola "prima facie" affidabile. Del resto anche nell'ambito di SP si ammette normalmente, ad esempio, che vi siano soltanto poche persone particolarmente esperte nel valutare la qualità dei vini.

Secondo Alston, non soltanto CMP si autogiustifica in base all'opinione degli esperti in materia perché genera frutti spirituali nell'opera di santificazione dell'individuo, ma essa può essere difesa da diversi generi di accuse. In particolare: Alston risponde alle obiezioni secondo cui CMP può essere spiegata in termini meramente naturalistici e a quelle di coloro che evidenziano la presenza di contraddizioni fra i risultati di CMP e quelli di altre pratiche secolari (in particolare scienza, storia e metafisica). Infine si mostra che, in assenza di specifici fattori discriminanti, neppure la diversità delle confessioni religiose, pur riducendo in qualche misura il grado massimo di giustificazione epistemica, costituisce un'obiezione insormontabile nei confronti dell'affidabilità in prima battuta di CMP.

In base a quanto osservato Alston trae le seguenti conclusioni: «Assumiamo, quindi, che CMP è una pratica doxastica di carattere percettivo funzionante, socialmente stabilizzata con diversi *input* nell'esperienza, distinte funzioni di *input-output*, un particolare schema concettuale ed un ricco e intrinsecamente fondato sistema discriminante (*override sistem*). Come tale essa possiede *prima facie* titolo per essere ragionevolmente intrapresa, dal momento che non abbiamo sufficienti ragioni per considerarla come inaffidabile o altrimenti indegna di accettazione ragionevole»¹⁷. Nota il filosofo statunitense che spesso alla base di molte critiche nei riguardi di CMP si riscontra una sorta di *imperialismo epistemologico*, per cui si pretende di sottoporre tale esperienza a criteri di validità che sono prerogativa di altre modalità di esperienza oppure che non vengono utilizzati neppure nel caso di altre e più diffuse pratiche conoscitive quali, ad esempio, SP¹⁸.

Più in generale nella sua filosofia della religione Alston difende, in primo luogo, il carattere *realistico* dell'adesione di fede contro le interpretazioni che tendono a sminuire questo aspetto. Ogni sincero credente crede sempre nell'esistenza effettiva di ciò cui afferma di aderire - di qui l'insostenibilità di molte posizioni gnostiche e sincretistiche oggi riproposte anche nel contesto nordamericano - le quali tendono a sottovalutare la specifica intenzionalità delle singole fedi religiose¹⁹. Alston critica, in particolare, la concezione di John Hick, secondo il quale ciò che accomuna le di-

¹⁶ *Perceiving God*, p. 182.

¹⁷ *Ivi*, p. 225.

¹⁸ *Cfr. ibi*, p. 249.

¹⁹ *Cfr. Realism and The Christian Faith*, in "International Journal for the Philosophy of Religion" (1995), 37-60.

verse fedi religiosi è un medesima realtà assoluta, che ha un carattere *noumenico*, mai conoscibile in quanto tale, che si manifesta diversamente nelle diverse rivelazioni religiose²⁰.

In secondo luogo Alston si sofferma sulle ragioni complessive dell'adesione di fede. Non v'è, secondo il filosofo statunitense, un solo cespite di ragioni alla base dell'adesione di fede, ma in sintonia con posizioni diffuse nell'epistemologia contemporanea, vi sono diversi fondamenti fra di loro connessi: «Forse è un errore cercare una sola fondazione della propria fede che stia salda in modo infallibile, indubitabile e incorreggibile, senza bisogno di avere il supporto di nessun altro fondamento. Forse nessun sistema di credenze può essere fondato in tal modo. Forse un'aspirazione più ragionevole per la condizione umana è di fare ricorso a molteplici fonti che fungano da supporto cosicché, sebbene ognuna di queste possa essere discussa e nessuna renda alcuna delle nostre credenze assolutamente certa, tali fonti si prestano supporto vicendevolmente così come prestano supporto pure alle credenze per le quali vengono invocate; cosicché in base alla modalità secondo cui l'intero insieme si assembla noi abbiamo ragioni sufficienti per assumere tali credenze come vere»²¹. Egli precisa significativamente: «Ognuna delle credenze prima della loro interazione, possiede sufficienti e autonomi fondamenti così da servire come fonte di giustificazione per altre credenze, ma non in misura tale da non poter trarre profitto da un ulteriore rafforzamento. Questa costituisce una modalità atta a costruire un supporto reciproco che ci preservi dai paradossi del coerentismo estremo»²². In particolare: Alston distingue i seguenti fondamenti dell'adesione di fede: percezione diretta di Dio (misticismo), percezione indiretta di Dio attraverso qualcosa d'altro (esperienza di cose o di altre persone che sono immediatamente interpretate come Dio che parla all'uomo); teologia filosofica in senso stretto (ad es. le tradizionali vie a Dio) e in senso lato (rientra in questo secondo caso la migliore spiegazione-ermeneutica che si può dare della vita con le relative conseguenze di carattere morale), tradizione religiosa, rivelazione (messaggi di Dio attraverso messaggeri, ispirazione divina di scritti, azione divina nella storia come fatti che Dio compie)²³.

Altrove²⁴ Alston ha sottolineato anche il ruolo centrale svolto dalla fede nella valutazione delle ragioni in base a cui si crede. Il ruolo della fede nell'epistemologia non può essere ignorato, tanto che si distingue fra fede in senso forte e fede in senso debole. La fede nella credenza religiosa (fede in senso forte), infatti, è qualcosa che va al di là di ciò che in tutti gli altri campi del sapere si riconosce come fornito di una validità sotto il profilo epistemologico. Si tratta di un aspetto che non può non essere

²⁰ Di J. HICK cfr., ad esempio, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven, (Connecticut) 1989.

²¹ *Perceiving God*, p. 306.

²² *Ivi*, p. 300.

²³ Cfr. *ivi*, p. 290.

²⁴ Cfr. W.P. ALSTON, *The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief in The Rationality of Theistic Belief* (vedere nota 12).

preso in considerazione quando si consideri l'epistemologia della credenza religiosa. Anche qualora uno si limiti a considerare la struttura epistemica di un certo tipo di fede cristiana, dovrebbe tuttavia essere consapevole della diversità di altri approcci al medesimo soggetto. Perfino se uno sta difendendo la fede cristiana in campo aperto, dovrebbe essere consapevole di ciò che dà a coloro che partecipano al dibattito quella sicurezza che possiedono.

Nel complesso, secondo Alston, si riscontrano diversità e, insieme, somiglianze fra l'epistemologia della fede religiosa e le altre epistemologie. In particolare: non sempre è necessario considerare tutti i possibili fondamenti dell'assenso, anche se talvolta può esserlo (quando, ad esempio, si è in difficoltà su di uno). Diversi sono, ad esempio, i problemi epistemologici che sorgono in una persona che crede di conoscere Dio per esperienza e in una che non ci crede. In tutti i casi si richiede sempre prima facie una evidenza senza di cui gli altri fondamenti non servono. Questo è, secondo Alston, il ruolo di un'intuizione non governata da regole e coincidente con il *sensu illativo* di Newman²⁵, la quale svolge un ruolo fondamentale anche nell'adesione alle teorie scientifiche: «Si tratta di una facoltà capace di discernere quale alternativa è più fortemente supportata da un numero di considerazioni riguardo alle quali non vi sono regole generali per soppesarle e per formulare un giudizio (*grinding out a result*). Un uomo acquisisce questa facoltà attraverso una lunga esperienza nel trattare l'oggetto in questione e non è possibile alcuna scorciatoia». Anche nella valutazione delle prove dell'esistenza di Dio in ultima analisi gioca un ruolo decisivo il senso illativo: coloro che condividono gli stessi argomenti, infatti, si possono differenziare per quanto concerne il ruolo ed il peso che attribuiscono ad essi.

Può essere significativo evidenziare che, secondo un altro filosofo della religione statunitense, Michael Sudduth, posizioni per tanti aspetti "esternaliste" come quella di Alston possano tranquillamente contemplare il fatto che talora una credenza sia messa in discussione da un'altra evidenza (ad esempio dalla psicoanalisi di Freud) in base alla prospettiva dell'*internalismo* in epistemologia, e che, a sua volta, il fedele possa trovare nuovi argomenti contro questa critica, riconfermando così la propria fede²⁶. Ciò sembra essere coerente con posizioni come quella di Alston che ammettono la presenza di diversi cespiti alla base dell'adesione di fede.

In generale si può affermare che, mentre Plantinga cerca di difendere l'adesione di fede a tutti i costi, mostrandone la piena legittimità e giovandosi abilmente delle acquisizioni in senso fallibilista dell'epistemologia contemporanea, Alston e con lui altri autori quali Robert Audi e Michael Sudduth appaiono assai più attenti a difendere, oltre che le ragioni della fede religiosa, pure le *ragioni della ragione*, le quali sono

²⁵ Cfr. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 1980, cap. IX. Nel trattare del senso illativo Newman si rifà esplicitamente alla *phrónesis* aristotelica.

²⁶ Cfr. M. SUDDUTH, *Proper Basicity and the Evidential Significance of internalist Defeaters: A Proposal for revising Classical Evidentialism in The Rationality of Theistic Belief*, (vedere nota 12).

intimamente conesse con quelle del realismo. Difendere le *ragioni della ragione* significa lasciare aperto un terreno di discussione fra credenti e non credenti²⁷.

3. ALTRE POSIZIONI IN CAMPO RIFORMATO

In generale, come si può apprezzare, questi ed altri autori statunitensi hanno cercato di mostrare come la fede cristiana, anche quella dei *semplici*, abbia delle ragioni che sono inattaccabili. In questa linea un'efficace difesa delle ragioni della gente comune in materia di fede la si ha, ad esempio, in un altro filosofo di Notre Dame, Peter Van Inwagen, il quale mostra i limiti della fiducia eccessiva nella competenza degli *esperti* in tutti i campi e, in particolare, in materie attinenti direttamente la fede religiosa come la critica biblica²⁸. Contro il principio "platonico" secondo cui nessuna credenza è razionale a meno che siamo in grado di difenderla con successo contro ogni critica che gli può essere rivolta, Van Inwagen sostiene che non si comprende perché questo principio che, qualora lo si ammettesse rigidamente, non permetterebbe la sopravvivenza dell'uomo, debba essere applicato soltanto in campo religioso. Ad esempio: un economista non oserebbe affermare che solo gli economisti debbano occuparsi di questioni economiche sul piano legislativo e così pure un fisico non oserebbe affermare lo stesso per quanto concerne alcune questioni riguardanti la fisica (energia atomica ecc.). Anche i filosofi assumono con forza posizioni che sanno perfettamente non essere condivise da altri filosofi. Se ciò è vero, non si comprende perché l'uomo del popolo che legge qualche scritto di uno specialista dovrebbe accettare acriticamente le sue posizioni sulla base del consenso raggiunto dagli specialisti in quel settore. Se, in innumerevoli casi, è ragionevole non fidarsi degli esperti (e, in tali casi, spesso la gente non è solita fidarsi) non si comprende, se non in base ad un pregiudizio ideologico, perché in certi altri casi - quello della fede cristiana appunto - ci si debba invece fidare.

In questa prospettiva Nicholas Wolterstorff, in un volume che ha riscosso notevole successo, ha brillantemente argomentato, in particolare contro gli esiti relativistici (la *semiosi infinita*) delle teorie ermeneutiche di Ricoeur e Derrida, come l'interpretazione di un qualunque testo e, in particolare, della Sacra scrittura come discorso di un autore (*authorial discourse*) che è Dio stesso, sia pienamente legittima²⁹. Come

²⁷ Osserva Alston che anche fra i credenti vi sono differenze quanto ai principali fondamenti delle loro credenze. Chi crede fermamente non ha bisogno di cercare le ragioni della sua fede. Secondo il filosofo statunitense v'è un'epistemologia riformata del credente convinto (che è utile solo a chi già crede) e v'è un'epistemologia che vaglia i fondamenti epistemologici delle credenze, che è utile sia al credente (anche a quello che nutre dei dubbi) sia all'agnostico. Cfr. *The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief in The Rationality of Theistic Belief*, (vedere nota 12).

²⁸ Cfr. P. VAN INWAGEN, *Christian Belief and Platonic Rationality*, in *The Rationality of Theistic Belief*, (vedere nota 12).

²⁹ Cfr. N. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God speaks*, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts) 1995.

ha mostrato per primo Austin, il discorso scritto (e non soltanto quello parlato) oltre che una dimensione *locutoria*, possiede pure una dimensione *illocutoria* e una *perlocutoria*; esso cioè è in grado di compiere delle azioni e di avere degli effetti. Se non si coglie la dimensione illocutoria del discorso, non si comprende pienamente che cosa l'autore abbia voluto dire, cioè il senso del testo. Che Dio parli e, parlando, voglia compiere delle azioni attraverso il testo non è indifferente alla corretta comprensione del testo stesso. Dio può parlarci nella Bibbia, facendo sue le parole degli uomini, senza per questo dover parlare Egli stesso. Nel complesso il testo di Wolterstorff compie un'esauriente analisi di tutti i problemi connessi alla tesi propria delle religioni bibliche, secondo cui Dio "parla" all'uomo.

Mentre i filosofi della religione che si sono finora presi in considerazione, riflettono fundamentalmente su una concezione sostanzialmente tradizionale di fede cristiana, alcuni autori come Clayton hanno rilevato il carattere problematico, lontano dalla tradizionale fermezza, che la fede religiosa sempre di più assume nei cosiddetti *credenti*³⁰. In una società pluralista e multiculturale come quella statunitense accade che la fede religiosa sia spesso mescolata a dubbi. Per molti americani ed europei la presenza di altre fedi influenza la propria fede. Clayton esplora la possibilità di una fede cristiana senza una chiara adesione ai contenuti di tale credo. Colui che dubita crede e insieme non crede alla proposizione in questione. Si tratterebbe, in questo caso, di una mezza fede (*half belief*). Secondo il filosofo statunitense i dubbi sono compatibili con l'impegno religioso (*religious commitment*). Di fatto Clayton sottolinea implicitamente la centralità della dimensione della fiducia o fede pratica nell'adesione ad una religione, sottovalutando il ruolo della dimensione cognitiva e, quindi, della riflessione strettamente epistemologica in filosofia della religione. Questa posizione si avvicina così sensibilmente alla tradizione *continentale* e, in particolare, tedesca, da Kant in poi³¹.

4. IL DIBATTITO E I FILOSOFI CATTOLICI

Le posizioni di questi autori e, in particolare, gli scritti di Plantinga hanno suscitato molteplici reazioni e riflessioni, oltre che da parte di altri colleghi di fede riformata, anche da parte di filosofi statunitensi aderenti alla fede cattolica. Mentre inizialmente la riflessione di questi ultimi si è notevolmente discostata dalle posizioni riformate, accusate per lo più di fideismo, in un secondo tempo si è maggiormente cercato di trarre profitto da quella provocazione, pur mantenendo certe riserve su alcuni punti. Innanzi tutto alcuni autori hanno immediatamente evidenziato che l'accusa di fondazionalismo, se riguarda il pensiero moderno e, in particolare, filosofi come Car-

³⁰ Cfr. P. CLAYTON, *Belief and the Logic of Religious Commitment in The Rationality of Theistic Belief* (vedere nota 12).

³¹ Anche le più recenti riflessioni di Alston sottolineano, come si è notato, il peculiare ruolo della fede all'interno dell'epistemologia della religione.

tesio e Locke, non potrebbe riguardare il pensiero di Tommaso d'Aquino sia perché il contesto della riflessione tommasiana su Dio è eminentemente teologico (non v'è in lui una *fondazione* della fede in senso razionalistico) sia perché non si può confondere l'ideale aristotelico e tommasiano della scienza in senso forte (*per causas*) con la loro effettiva pratica dell'argomentazione scientifica³². Ciò non toglie che si debba ammettere che un certo *fondazionalismo* è presente in Tommaso, in quanto egli ammette che non v'è un'evidenza immediata dell'esistenza di Dio, ma occorre partire - onde inferirla - da ciò che è più evidente per noi.

La discussione, tuttavia, si è soffermata per lo più su temi di carattere prettamente speculativo. Nell'importante volume collettaneo *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology* a cura di Linda Trinkaus Zagzebski, (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993) due contributi mi paiono particolarmente rilevanti. Nel primo dal titolo *Religious Knowledge ad Virtues of the Mind* Linda Trinkaus Zagzebski critica, in primo luogo, il carattere quasi "automatico" che avrebbe l'adesione religiosa secondo Plantinga, per il quale l'educazione dell'uomo ad esercitare tutte le proprie facoltà sembrerebbe non avere spazio e, in secondo luogo, l'individualismo di tale concezione: «... mi pare che la concezione di Plantinga di un conoscente che funziona in modo adeguato (*properly*) è abbastanza diversa dalla mia di un conoscente virtuoso sotto il profilo epistemico. Nelle discussioni di Plantinga la prima immagine che viene in mente è quella della macchina bene oliata - una macchina il cui funzionamento non è per nulla primariamente accessibile alla sua coscienza, molto meno ad un controllo autoriflessivo e il cui funzionamento non è condizionato dal funzionamento delle macchine intorno ad essa»³³. Qualsiasi formazio-

³² Cfr. R. Mc INERNY, *Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas*, in R. AUDI - J. WAINWRIGHT, *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, Cornell University Press 1986, Ithaca, pp. 271-288. Mc Inerny sostiene che la dimostrazione *propter quid* analizzata negli *Analitici posteriori* «ha luogo in modo inequivocabile in geometria, meno ovviamente nelle scienze naturali e per nulla in metafisica» (p. 282), così pure che «la teologia naturale... non potrebbe mai fondare, provare o costituire un'evidenza per gli articoli di fede in quanto tali. Il fondazionalismo di Tommaso e il suo atteggiamento ottimistico nei riguardi del teismo non oscurano mai la distinzione fra gli ordini naturale e soprannaturale» (p. 283). Su questi temi cfr. pure, nello stesso volume, N. WOLTERSTORFF, *The Migration of Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidential Apologetics*, pp. 38-81. Il Wolterstorff considera il pensiero di John Locke come tipico esempio di fondazionalismo, in quanto una credenza (anche una credenza religiosa) è per lui ammissibile sotto il profilo epistemologico solo quando si basa su fondamenti evidenti.

³³ L. ZAGZEBSKI (ed.), *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, University of Notre Dame, Indiana 1993, p. 231. Che nell'adesione ad una fede religiosa giochi un ruolo privilegiato la dimensione morale che contraddistingue il rapporto interpersonale e non soltanto, né soprattutto motivazioni di carattere epistemologico è stato evidenziato da Eleanor Stump: «V'è, dunque, un altro modo di pensare alla fede, che considera lo scopo principale ed immediato della fede il suo ruolo nella vita morale del credente, piuttosto che il suo influsso sulla ragione. Nella prospettiva di questo modo di pensare intorno alla fede, la giustificazione della fede è diversa rispetto a quella di molti altri generi di credenza, poiché non è fondata primariamente su qualche relazione della ragione nei riguardi del suo oggetto, ma piuttosto sulla relazione della volontà al suo oggetto, dove la natura della volontà è intesa alla maniera di Tommaso d'Aquino... Sulla base di una tradizione che raggiunge Agostino, l'Aquinate considera la comprensione delle proposizioni della fede come l'esito di un processo del quale la fede è la condizione necessaria... Mentre la

ne di una convinzione esige, invece, secondo l'autrice, un contributo determinante da parte dell'uomo: lo sviluppo di *habitus*, cioè delle tradizionali virtù dianoetiche ed etiche³⁴. Questa posizione, a ben vedere, presenta significative analogie, oltre che con la tradizione aristotelica, anche con il pensiero del Newman della *Grammatica dell'assenso*.

Inoltre, come notato, l'autrice contesta la connotazione individualistica che l'adesione di fede assume secondo il filosofo di fede calvinista. Per lei l'adesione religiosa, come ogni altra forma di convinzione, è un fenomeno mediato dal contesto sociale e dalla testimonianza altrui: «La conoscenza, quindi, dipende, in parte, da colui che possiede quella credenza e questa dipende da coloro che quella persona conosce, da chi ha insegnato ad essa e da quali opere essa ha letto o di quali è venuta a conoscenza»³⁵. Anche, in questo secondo caso, sono evidenti i nessi con la tradizione aristotelico-tommasiana della *phrónesis* e con la posizione del Newman al riguardo. Sono le virtù etiche e dianoetiche e, in particolare, la *phrónesis*, presente nei saggi di tutte le culture, a permettere pure un confronto e un dialogo fra le diverse culture e religioni. Il saggio, infatti, non si distingue innanzi tutto per un particolare contenuto in cui crede, ma per le sue virtù³⁶.

In secondo luogo, altri contributi del volume si soffermano, invece, sull'importanza della teologia naturale soprattutto quando si tratta di dar ragione della propria fede in un ambiente indifferente o addirittura ostile³⁷. Fra questi di particolare interesse appare quello di John Zeis³⁸: «... benché Alston possa avere ragione ad affermare il superiore valore sotto il profilo epistemologico del possesso di una giustificazione adeguata piuttosto che del processo che esplicita ed argomenta tale giustificazione, tuttavia si riscontra ovviamente un significativo valore sotto il profilo epistemologico nel fatto di poter mostrare che si possiede un'adeguata giustificazione. E per quanto riguarda le proposizioni teologicamente rilevanti questa funzione di argomentare riguardo alla giustificazione è svolta dalla teologia naturale»³⁹. La teologia naturale, quindi, non spiega in modo esaustivo *perché* si crede, ma permette di esplicitare e di rigorizzare alcune ragioni che rendono la fede cristiana ragionevole per qualunque uo-

ragione può chiarire alcuni ostacoli di natura intellettuale che sbarrano al credente la via della fede, l'assenso alle proposizioni della fede è prodotto inizialmente dalla volontà che desidera ardentemente la bontà di Dio e che muove la ragione di conseguenza» (*Faith and Goodness*, in *The Philosophy in Christianity*, Supplement to "Philosophy" 1989, ed. G. VESEY, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 190).

³⁴ Questo tema è stato recentemente e brillantemente sviluppato dall'autrice nel volume *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. In questo volume la Z. sottolinea il carattere, in ultima analisi, etico delle virtù dianoetiche o epistemiche.

³⁵ *Religious Knowledge and Virtues of the Mind*, p. 216.

³⁶ Cfr. L. ZAGZEBSKI, *Phrónesis and Christian Belief*, in ID. (ed.), *Rational Faith*, p. 134.

³⁷ Cfr., ad es., P.L. QUINN, *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*, in *Rational Faith*, pp. 14-47.

³⁸ Cfr. *Natural Theology: Reformed?*, in *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, pp. 48-78.

³⁹ *Ivi*, p. 68.

mo⁴⁰. Sul ruolo della teologia naturale per una apologetica della fede cristiana che voglia rivolgersi a tutti ed evitare l'irrazionalismo si sofferma anche Philip Quinn nel suo contributo nel volume in questione e pure nel dibattito con A. Plantinga che lo ha preceduto e che ne è seguito⁴¹.

Va notato, infine, che anche autori di indirizzo riformato quali lo stesso Plantinga, ma soprattutto Alston⁴² e Penelhum⁴³, per non dire nell'ambito anglosassone del filosofo inglese Swimburne⁴⁴, riconoscono variamente la possibilità, l'importanza e l'utilità della teologia naturale. Le differenze fra di loro riguardano piuttosto la determinazione della sua funzione in relazione all'assenso di fede.

5. LA TEOLOGIA NATURALE

Nel mondo della filosofia *continentale* e italiana in particolare, salvo assai rare eccezioni, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio godono di cattiva fama, limitandosi per lo più i filosofi della religione e i teologi, dopo la critica kantiana, a suggerire delle *vie della ragione pratica* o del *postulato di senso*. Nel mondo anglosassone, invece, è più frequente la proposizione di vie a Dio della ragione speculativa come pure la critica di queste vie. In un certo senso anche la critica delle *vie* testimonia della loro vitalità⁴⁵.

Vi sono innanzi tutto alcuni filosofi, come L. Kolakowski, i quali si limitano a proporre la plausibilità dell'affermazione dell'esistenza di Dio nell'*epoca del nichilismo*. Giova citare un significativo passo di questo autore: «Si potrebbe chiedere: assumendo che l'universo sia davvero una scrittura segreta degli dei e che esso trasmet-

⁴⁰ L'importanza delle prove dell'esistenza di Dio viene affermata, contra Plantinga anche da un filosofo agnostico, ma di formazione tomista: Anthony Kenny. Egli afferma che anche se Dio può essere legittimamente creduto per fede, senza bisogno di dimostrazione, tuttavia la sua esistenza deve essere una verità in linea di principio dimostrabile e di fatto dimostrata almeno da alcuni perché tale fede possa dirsi adeguatamente fondata. Cfr. *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992, in particolare pp. 33-45.

⁴¹ Cfr. *The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga*, in *Rational Faith*, pp. 14-47. Il dibattito fra Plantinga e Quinn si è svolto, in buona parte, sulla rivista "Faith and Philosophy". Cfr. in particolare i numeri 2, (4/1985), 469-486 e 3 (3/1986), 298-313.

⁴² Cfr. W. ALSTON, *Knowledge of God*, in *Faith, Reason and Skepticism*, Temple University Press, Philadelphia 1992.

⁴³ Cfr. T. PENELHUM, *Parity is not Enough*, in *Faith, Reason and Skepticism*, pp. 98-120; secondo questo autore, benché la teologia naturale non sia necessaria al fine di fondare la fede, essa lo è al fine di difendere la fede contro gli attacchi che le sono rivolti. Essa serve a contrastare una certa ambiguità di senso che è insita nell'esperienza umana del mondo.

⁴⁴ Di questo autore cfr., in particolare, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979.

⁴⁵ Fra le critiche alle tradizionali vie all'esistenza di Dio (sia della ragione speculativa che della ragione pratica) come pure alla coerenza dei tradizionali nomi divini ricordiamo per la loro accuratezza quelle di R. Gale. Cfr. *On the Nature and Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts) 1991. Cfr. pure il contributo di J.J.C. SMART in J.J.C. SMART - J.J. HALDANE, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford 1996.

ta effettivamente un messaggio per noi, perché mai questo messaggio non sarebbe stato scritto in parole piane piuttosto che in geroglifici la cui decodificazione è disperatamente ardua e, soprattutto, non ha mai come risultato la certezza? Questa domanda è futile per due ragioni indipendenti fra di loro. Per prima cosa essa suppone che si sappia o si possa immaginare come sembrerebbe l'universo se il suo messaggio e il suo significato fossero chiaramente leggibili e dispiegati senza ambiguità davanti ai nostri occhi. In secondo luogo, è possibile che se noi sapessimo perché il messaggio è nascosto o almeno parzialmente nascosto, esso non lo sarebbe più; in altre parole, che l'occultamento delle ragioni per cui è nascosto è una parte ineliminabile del suo esser nascosto... E non è un sospetto plausibile che se *essere* fosse senza scopo e l'universo privo di significato, noi non avremmo non solo mai raggiunto la capacità di immaginare in altro modo ma neanche la capacità di pensare precisamente questo: che *essere* è senza scopo e l'universo privo di significato?»⁴⁶.

Altri filosofi come l'inglese Richard Swinburne procedono oltre e, partendo dai dati delle scienze, intendono dimostrare l'esistenza di Dio in base alla *maggior probabilità* dell'ipotesi teistica quale spiegazione *più semplice* di una complessità di eventi quali l'ordine del cosmo e l'insorgere della vita e della conoscenza razionale. Il criterio di verifica dell'ipotesi-Dio è, in questo caso, assai simile a quello usato per argomentare la verità di una tesi scientifica. In base ad un concorso di probabilità Swinburne afferma la presenza di sufficienti ragioni per aderire alla credenza nell'esistenza di Dio e per conoscerne alcuni nomi quali la sua unità, l'intelligenza ecc. Per il filosofo di Oxford il punto di partenza delle classiche vie a Dio di Tommaso d'Aquino può essere accettato, ma esse assumono nella sua prospettiva non più un carattere deduttivo, bensì induttivo: non si parte da evidenze, ma da probabilità, per cui anche gli esiti delle *vie* sono soltanto estremamente probabili. Se, nel complesso, la concezione di Swinburne sembra venire incontro a certe istanze presenti nella nuova visione scientifica del mondo, essa corre il rischio di ancorare troppo le vie a Dio ai dati delle scienze e di trascurare quel sottofondo ontologico che, oltre a rendere possibili le scienze stesse, permette pure un'impostazione delle *vie* di carattere deduttivo.

Una posizione più tradizionale, ma assai bene argomentata, è quella dello scozzese John Haldane che si rifà al pensiero di Tommaso d'Aquino, di cui riprende le prime tre *vie* e la quinta, che riformula⁴⁷. Haldane sostiene che non è possibile spiegare il sorgere degli esseri viventi, capaci di crescere e di riprodursi, dai non viventi e di quelli razionali a partire dai non razionali senza ammettere l'esistenza di una sorgente trascendente del processo evolutivo⁴⁸. Non si potrebbe altrimenti dare ragione di tali incrementi qualitativi. Ampio spazio è dedicato da Haldane anche alla intelligibilità e plausibilità della nozione classica di 'semplicità' divina.

⁴⁶ L. KOLAKOWSKI, *L'orrore metafisico*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 120 (ed. orig.: *Metaphysical Horror*, Oxford University Press, Oxford 1988).

⁴⁷ Cfr. J.J.C. SMART - J.J. HALDANE, *Atheism and Theism*, pp. 98-139.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 99-121.

Su una linea simile a quella di Haldane si muovono Brian Davies e Stephen T. Davis, il quale riesce bene nell'intento di mostrare la validità a tutt'oggi delle classiche vie a Dio⁴⁹. Particolarmente importante, in questa prospettiva, è la sua confutazione della ricorrente critica nei riguardi della improcedibilità all'infinito nella ricerca delle cause. Come già affermava Tommaso d'Aquino, quando le cause non sono su uno stesso piano, ma gerarchicamente ordinate, appare inevitabile giungere ad una prima causa.

6. CONCLUSIONI SULLE RAGIONI DELLA FEDE IN DIO

Passiamo ora ad alcune considerazioni di carattere speculativo sul tema delle ragioni della fede, le quali prendono spunto dalla discussione in corso nella filosofia anglosassone contemporanea. In generale credo che le riflessioni sul tema ad opera della filosofia della religione anglosassone da un lato e di quella "continentale", più attenta alle dimensioni ermeneutica e dialogica del problema dall'altro, possano arricchirsi a vicenda e offrire, così, validi spunti di riflessione per l'elaborazione di un'epistemologia della fede religiosa. Consideriamo sinteticamente alcuni punti:

- In generale si può affermare che l'odierno clima nichilistico come pure un certo generale indebolimento dell'epistemologia in senso fallibilista, avvenuto progressivamente in tempi recenti, contribuiscono ad evidenziare una maggiore prossimità di ragione, da un lato, e di fede (ma anche di speranza e di carità) dall'altro. Appare significativo, infatti, che la filosofia contemporanea anche d'indirizzo "laico" tenda a sottolineare che la pratica della ragione e, in particolare della ragione filosofica, si fonda su una fede (come fiducia nello strumento razionale e nell'intelligibilità della realtà⁵⁰), sia animata da una speranza⁵¹ e si sviluppi attraverso una sorta di carità⁵². A sua volta oggi si è in genere più disposti di quanto avvenisse nel recente passato a ri-

⁴⁹ Cfr. S.T. DAVIS, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997. Cfr pure, su questa linea, B. DAVIES, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993.

⁵⁰ Cfr. gli autori statunitensi citati in questo saggio, in particolare, Plantinga e Alston, come pure un epistemologo come M. Polanyi (cfr. *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Milano 1990, in particolare pp. 428-429 - ed. orig.: *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*, Routledge & Kegan, London 1958). Essi sottolineano la dimensione di fiducia che sottende l'attività conoscitiva dell'uomo. Anche la filosofia ermeneutica continentale, però, sottolinea questo aspetto.

⁵¹ Cfr., in particolare, *la filosofia della speranza* di Ernst Bloch. Cfr. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994 (ed. orig.: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a M. 1959).

⁵² In questo caso il riferimento obbligato è a Donald Davidson che fa riferimento ad un *principio di carità*. Cfr. *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in "Proceedings of the American Philosophical Association" (47), 5-20 (tr. it.: *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 263-282). Tuttavia, mentre Davidson si limita ad affermare che un atteggiamento di *apertura (carità)* è condizione della comprensione dei significati, si può intendere la dimensione di carità che è insita nell'uso della ragione anche secondo un'accezione più ampia (ad esempio come ragionevole disponibilità ad acquisire verità che sono testimoniate da altri).

conoscere che l'adesione di fede possiede una sua ragionevolezza, non riducendosi l'ambito del razionale soltanto a quello delle scienze o della riflessione epistemologica sulle scienze.

In altri termini: si può affermare che vi è una previa esperienza di necessario *consenso* (o di fede come *fiducia*) nei riguardi dell'essere, del vero, del bene e del bello alla base di ogni successiva esperienza di fede in Dio in senso forte. All'interno di questo iniziale *consenso* all'essere, che si può sviluppare come *assenso* libero e responsabile alla realtà e che fonda, in ultima analisi, la stessa possibilità di tale *assenso*, s'inserisce l'Annuncio buono del Dio di Abramo. Con l'Annuncio dell'affidabilità di Dio il Mistero perde quella ambiguità che ha nella religiosità naturale, permettendo d'interpretare in modo nuovo il mondo e la vita e conferendo ad essi un senso compiuto e liberante che può essere inizialmente sperimentato⁵³. Il *consenso* all'essere può così diventare un libero *assenso*⁵⁴.

• Occorre precisare che le ragioni della fede sono normalmente implicite nell'atematico dell'esperienza come pure che non si tratta soltanto di ragioni di carattere strettamente speculativo del tipo di quelle che giustificano l'adesione ad una teoria scientifica⁵⁵. V'è anche, come è stato sottolineato precedentemente, una disposizione a credere o una "volontà di credere" che si rafforza attraverso l'esperienza di maturazione umana complessiva che la pratica della fede determina nel credente⁵⁶. Se la fede risponde a istanze costitutive dell'uomo, essa permette anche di sviluppare in maniera imprevedibile dimensioni umane significative che altrimenti resterebbero implicite. Dal momento che l'Annuncio si rivolge all'uomo nella sua globalità, la sua "verifica" non può non interessare tutto l'uomo (ragione e affettività, dimensione speculativa e dimensione pratica della ragione, domanda di verità e domanda di senso).

Se ci chiediamo - e spesso accade di essere sollecitati a farlo dalle circostanze - quali siano i fondamenti della fede nel Dio del teismo, credo si debba fare riferimento, come sottolinea Alston, a diversi fondamenti che si rafforzano a vicenda, senza tuttavia dover cadere perciò necessariamente nei rischi impliciti nel coerentismo. Fra questi fondamenti la volontà come desiderio del bene svolge una funzione determinante⁵⁷.

In questa prospettiva, se è vero che il riconoscimento della verità-bontà dell'oggetto della fede è provocato dall'esibizione-provocazione-appello dell'oggetto

⁵³ Particolarmente significativa è la riflessione su questi temi presente nel volume di P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.

⁵⁴ Cfr. il mio saggio *Il problema filosofico del Dio personale in Lineamenti di un personalismo teologico. Studi in onore di Carlo Arata*, Brigati, Genova 1996, pp. 21-54 e, in particolare, p. 54.

⁵⁵ Si spiegano, così, le ragioni di coloro che, come Plantinga, sottolineano il carattere immediato della fede in Dio.

⁵⁶ Cfr. F. VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991, in particolare pp. 241-251.

⁵⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 1, 4; 2, 1 ad 3; 1, 5 ad 1. Cfr. pure la posizione della Stump citata alla nota 33.

stesso della fede, non da motivazioni ad esso esteriori, pare altrettanto vero che tale Annuncio resterebbe totalmente irragionevole e irraggiungibile senza la presenza di diverse ragioni (in particolare di quelle presenti nella teologia naturale) e senza la concreta testimonianza di altri uomini che lo rendono credibile. Ad una attenta lettura dell'esperienza occorre, perciò, non sottovalutare accanto alla *fede* come *dono* e come decisione radicale di fronte all'Annuncio il ruolo delle *fedi* nella testimonianza umana (maggiormente valorizzato dalla filosofia anglosassone). V'è, in questa prospettiva, l'esigenza di evidenziare la presenza di *fedi* in senso debole e di coordinarle con la *fede* in senso forte. Nel valutare i diversi fattori che possono predisporre all'adesione di fede la *phrónesis* come capacità di giudicare sul concreto e con essa le virtù etiche della persona giocano un ruolo fondamentale. In generale si può osservare che la specificità della tradizione teologica cattolica rispetto ad altre tradizioni emerge nella forte connotazione realistica, densa di concretezza, che contraddistingue la concezione dell'atto di fede, in cui l'uomo e non soltanto Dio svolge un ruolo fondamentale.

• In particolare: come già notato, la teologia naturale in forme antiche e nuove ha una funzione fondamentale nel movimento che precede l'adesione di fede (l'Annuncio di Dio deve poter essere inteso dall'uomo come Annuncio *di Dio*) come pure nel processo che la segue (nella riflessione della ragione sulla fede vissuta). La teologia naturale come riflessione e disciplina filosofica esplicita e rende più rigorose quelle inferenze che sono già implicite nell'esperienza del credente e che gli permettono di aprirsi al Dio del teismo, cercando così di rispondere alle critiche riguardanti l'effettiva esistenza di un *referimento reale* della fede. Con la teologia filosofica il problema ermeneutico del *senso* della fede per l'uomo si apre necessariamente a quello del suo *referimento*. Se non vi fossero già delle ragioni implicite alla base della fede, non si potrebbero interpretare e svolgere tali ragioni sul piano filosofico. In questa prospettiva non si può non ammettere una certa dose di fondazionalismo: certe evidenze fenomenologiche, che forniscono l'avvio alle tradizionali *vie* a Dio, quali ad esempio la molteplicità delle determinazioni e il divenire, come pure certe evidenze di carattere logico riguardanti la struttura dell'argomentazione, sono fondamentali e innegabili⁵⁸.

• Infine compito essenziale di una filosofia della religione che voglia essere fedele ai fatti è quello di rendere ragione, per quanto possibile, dell'imponente fenomeno della certezza in materia religiosa. Come bene ha evidenziato Newman, la certezza della fede, come già in certa misura ogni certezza e assenso di cui l'esperienza umana è ricchissima, si colloca su un altro piano rispetto alle inferenze che possono aver condotto ad essa⁵⁹. L'imporsi dell'*oggetto* della fede, cioè della testimonianza di Dio e della testimonianza di altri uomini in nome di Dio, le quali insieme interpellano intimamente la libertà umana, favoriscono il passaggio dalla mera inferenza all'as-

⁵⁸ Cfr. C. VIGNA, *Metafisica ed ermeneutica* in "Hermeneutica" (1997), pp. 23-43.

⁵⁹ Cfr. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, soprattutto cap. VI.

sensu e alla certezza⁶⁰. In questo modo il momento ermeneutico del senso (assai sottolineato dalla filosofia contemporanea *continentale*), pur fondamentale, non scade in una cattiva infinità⁶¹. Infine non si può escludere in filosofia che Dio stesso, annunciandosi all'uomo, possa influire direttamente sull'adesione di fede: è il classico tema teologico della Grazia.

Riassunto

Il saggio riguarda, in primo luogo, il dibattito svoltosi negli ultimi due decenni nel mondo statunitense e anglosassone (soprattutto nell'ambito della "Society of Christian Philosophers") intorno alle ragioni della fede nel teismo. Tale dibattito ha coinvolto filosofi d'indirizzo riformato, in particolare Plantinga, Alston, Wolterstorff e, in seguito, numerosi filosofi cattolici. Per alcuni di loro (particolarmente per Plantinga) la fede nel Dio del teismo è fondamentale (*properly basic*) e immediata (come lo sono la credenza nei fatti che ricordiamo o nell'esistenza degli altri), per altri invece richiede mediazioni discorsive. Di qui l'importanza - tra l'altro - della teologia naturale, oggi più sviluppata e discussa nel mondo anglo-americano di quanto lo sia nell'Europa continentale. In genere i filosofi cattolici hanno sottolineato maggiormente il ruolo della volontà, delle virtù etiche ed epistemiche e della teologia naturale nell'adesione di fede. Nella conclusione l'autore cerca di mostrare come sia auspicabile ed effettivamente possibile un'integrazione fra i contributi del dibattito interno alla filosofia della religione angloamericana, riguardante l'epistemologia dell'adesione di fede, con quelli provenienti dalla filosofia della religione continentale, più attenta alla dimensione ermeneutica e dialogica.

⁶⁰ Appare significativo il fatto che, in Newman, l'*assenso reale*, che coinvolge intimamente colui che assente, è sempre un assenso dato a realtà percepite come esistenti e, in particolare, a persone o a verità testimoniate da persone.

⁶¹ «Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, entro un prospettivismo senza inizio né fine» (P. RICOEUR, *L'hermeneutique du témoignage* in "Archivio di filosofia" [1972], 55).

Summary

The subject of this article concerns primarily the discussion on the subject of the rationality of Theistic belief which took place during the last two decades in the United States and in the angloamerican area among many christian philosophers of religion (particulary among the members of the "Society of Christian Philosophers"). Reformed philosophers (Alston, Plantinga, Wolterstorff and others) and then catholic philosophers as well took part in the discussion. For some of them (particularly for Plantinga) the faith in the God of theism is *properly basic* (as the belief in what we remember and in the existence of other people), for other philosopher the faith in God is not basic, but requires arguments (therefore also the main role of natural theology, more developed and discussed nowadays in the anglo-american area than in continental Europe, is stressed). Most catholic philosophers underlined the role of the will, of the ethical-epistemic virtues and of natural theology in our assent to God's revelation. In the conclusion Prof. Campodonico tries to show how might be useful and actually possible a deep connection between the main results of the angloamerican discussion concerning the epistemology of the religious belief and the ideas of the continental philosophy of religion, which is more concerned with hermeneutics and dialogical thought.