

Trascendenza divina, realismo e anti-realismo nella recente filosofia analitica della religione

Mario Micheletti
Università di Siena

1. La radicalità della critica neoempiristica e dell'argomento falsificazionistico

Mi propongo in questo articolo di far emergere un tema, che resta sullo sfondo del mio ultimo libro in cui ho illustrato alcune recenti tendenze nell'ambito della filosofia analitica della religione¹: il rapporto fra la questione della trascendenza divina e le discussioni su realismo e anti-realismo nell'analisi del linguaggio religioso. È necessario anzitutto ricordare schematicamente le varie fasi dello sviluppo della filosofia analitica della religione. Nel delineare tale sviluppo storico si può prendere le mosse dal concetto di analisi filosofica introdotto dall'empirismo logico e applicato, sulla scorta di Carnap, al discorso religioso da Alfred J. Ayer in *Language, Truth and Logic* (1936, 1946²). In questa prospettiva, la significanza cognitiva degli enunciati religiosi risulta esclusa perché questi non rientrano nelle uniche due categorie di enunciati cognitivamente accettabili: quelli che fanno asserzioni suscettibili di una verifica empirica, e quelli che esprimono le verità logiche, le proposizioni analitiche della logica e della matematica. L'argomento verificazionistico conclude che le asserzioni teologiche non possono essere costruite come asserzioni *fattuali*, capaci di verità e falsità, perché, pur pretendendo di darci un'informazione fattuale, non sono suscettibili di *controllo empirico*². La svolta radicale

¹ M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Brescia 2002. Riguardo agli ultimi studi sull'argomento, cfr. G. C. DI GAETANO, *Percorsi e prospettive della filosofia analitica della religione*, in *Protestantesimo* 58 (2003), 413-422; cfr. anche il fascicolo monografico su *Philosophie analytique de la religion* della *Revue internationale de Philosophie* 57 (2003) 225.

² A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London 1946², 37-38, 114-116 (tr. it. Milano 1961, 15-17, 148-151).

impressa dall'empirismo logico nell'ambito del pensiero religioso è resa manifesta dalla conclusione cui perviene Ayer, quando osserva che l'*ateismo* e l'*agnosticismo* risultano non meno illegittimi del teismo, perché implicano anch'essi *impropriamente* la *significanza cognitiva* dell'affermazione della realtà divina. Si coglie la radicalità della posizione di Ayer se la si confronta con precedenti posizioni critiche verso la religione, come quelle espresse, ad esempio da G. E. Moore in *The Value of Religion* (1901), dove in modo puntiglioso Moore articola la propria posizione *agnostica*³. Una fase successiva nello sviluppo della filosofia analitica della religione è quella connessa con il dibattito sull'argomento "falsificazionistico" proposto nel 1950 da Antony Flew, mirante a mettere in evidenza la vuotezza cognitiva degli asserti religiosi e teologici: un'asserzione, *per essere tale*, secondo tale argomento, deve affermare che le cose stanno così, *e non altrimenti*, e una spiegazione, *per essere una spiegazione*, deve spiegare perché un fatto avviene, *e non un altro*; escludere che *alcun* fatto *concepibile* potrebbe «contare contro», o essere incompatibile con, le presunte asserzioni e spiegazioni religiose e teologiche significa ammettere che queste sono vuote, prive di significato cognitivo. Essendo compatibili con qualsiasi stato di cose, esse assomigliano a delle tautologie, e tuttavia sfuggono alla possibilità di falsificazione non perché siano necessarie, ma perché sono vuote. Per Flew il processo di svuotamento è la conseguenza inevitabile del processo di «qualificazione» delle asserzioni su Dio, cioè della pratica di continua specificazione delle asserzioni teologiche, resa necessaria dallo sforzo di mostrare la loro compatibilità con i fatti che sembrano smentirle⁴.

Nel mio libro mi sono soffermato principalmente sulle tendenze più recenti della filosofia analitica della religione, quelle connesse da un lato con l'influsso crescente dell'ultimo Wittgenstein sui filosofi interessati all'analisi del discorso religioso, dall'altro con l'applicazione alla credenza religiosa di certi sviluppi in ambito logico ed epistemologico legati al nome di Alvin Plantinga e di altri epistemologi americani (gli esponenti della cosiddetta «epistemologia riformata»). Queste nuove tendenze sono sicuramente all'origine del quasi completo oblio in cui sono caduti gli argomenti positivistici; d'altra parte è difficile rendere conto storicamente di quegli sviluppi senza considerare le ragioni *intrinseche* del declino di tali argomenti critici, le difficoltà che si opponevano a una formulazione convincente e non meramente sti-

³ G. E. MOORE, *The Early Essays*, ed. by T. Regan, Philadelphia 1986, 101-120.

⁴ Cfr. A. FLEW, *Theology and Falsification*, in A. FLEW - A. MACINTYRE (edd.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 96-99, 106-108.

pulativa del criterio di significanza fattuale, nonché il rischio di fraintendimento riguardo alla struttura essenziale della natura della credenza religiosa insito in questi tentativi di analisi neo-empiristiche, e inoltre le difficoltà strutturali presenti, insieme al rischio di *fraintendimento* e *inadeguatezza*, nell'impianto logico-epistemologico dell'argomento falsificazionistico di Flew. Le difficoltà di tale argomento nascono, in particolare, come lo stesso Flew ha finito per riconoscere⁵, dalla *confusione fra le relazioni di incompatibilità e falsificabilità*. In particolare, appaiono decisive le critiche all'argomento falsificazionistico addotte già da Heimbeck e Plantinga in taluni loro scritti apparsi alla fine degli anni '60 del secolo scorso. Per Heimbeck, il semplice avere implicazioni e incompatibilità indica che un enunciato è usato per fare un'asserzione, che un enunciato è governato da regole linguistiche che determinano la sua significanza cognitiva (anzi, ne è una condizione necessaria e sufficiente). Quindi il fatto stesso che le asserzioni teistiche hanno implicazioni e incompatibilità è un segno della loro partecipazione al discorso cognitivo. Heimbeck non vuole escludere che quelle asserzioni siano suscettibili di controllo (anche di controllo empirico), ma questa è una ragione diversa per includere gli enunciati teistici fra quelli dotati di significanza cognitiva, rispetto al fatto che hanno implicazioni e incompatibilità e alla loro intelligibilità all'interno di strutture cognitive. Plantinga invece mise in discussione in particolare quella premessa dell'argomento di Flew che identifica la relazione di incompatibilità con quella di "contare contro" (e presume che qualsiasi cosa conti contro un'asserzione farebbe necessariamente parte del significato della negazione di quell'asserzione), mettendo in rilievo le assurdità che ne conseguono⁶.

⁵ Cfr. A. FLEW, "Theology and Falsification" in *Retrospect*, in M. L. DIAMOND – T. V. LITZENBURG, Jr. (edd.), *The Logic of God/Theology and Verification*, Indianapolis 1975, 269-283; Id., "Theology and Falsification": *Silver Jubilee Review*, in A. FLEW, *The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality*, London 1976, 74-80.

⁶ Cfr. R. S. HEIMBECK, *Theology and Meaning*, London 1969, 163-169, 249-259; A. PLANTINGA, *God and Other Minds*, Ithaca-London 1967, 157-168. Non mancano tuttavia tentativi recenti di reintrodurre la critica verificazionistica: cfr. M. MARTIN, *The Verificationist Challenge*, in P. L. QUINN – C. TALIAFERRO (edd.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, 204-212. Cfr. M. MARTIN, *Atheism. A Philosophical Justification*, Philadelphia 1990.

2. La filosofia analitica di ispirazione wittgensteiniana, l'epistemologia riformata e la rinascita della teologia razionale. L'accusa di "anti-realismo" ai wittgensteiniani

La filosofia analitica della religione di stampo wittgensteiniano si è sviluppata in seguito all'influsso dell'"ultimo" Wittgenstein. Nonostante l'evidente continuità col *Tractatus logico-philosophicus* (1921), nelle *Philosophische Untersuchungen* (pubblicate postume nel 1953) i limiti logici del linguaggio significante sono disegnati da Wittgenstein in modo diverso che nel *Tractatus*, in base a una nozione di "logica" radicalmente diversa. I limiti di senso devono trovarsi, non nei termini delle condizioni di possibilità della *raffigurazione* linguistica, ma di volta in volta nelle possibilità di applicazione del linguaggio nelle forme di vita. Il concetto di "forma di vita" sembra prendere il posto già occupato dalla "forma logica", come condizione della possibilità di senso. «Immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita». «Parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita»⁷. Sporadiche applicazioni di tale metodologia al fenomeno religioso da parte di Wittgenstein stesso si trovano, fra l'altro, nelle sue lezioni sulla credenza religiosa del 1938 e in osservazioni sparse, raccolte nelle *Vermischte Bemerkungen*. In particolare, nelle lezioni Wittgenstein sostiene che "aver fede" non vuol dire "credere" nel senso di "nutrire un'opinione" (perciò non ha senso, nell'ambito religioso, parlare di probabilità, di ipotesi e di prova *come se ne parla nella scienza*)⁸. Le «dimostrazioni» dell'esistenza di Dio, osserva poi Wittgenstein, non svolgono la funzione di *persuadere* altri della realtà divina; sono piuttosto il modo in cui il *credente* analizza la propria fede, offre ragioni per la propria fede, cui non sarebbe del resto mai giunto «mediante simili dimostrazioni» (queste non appartengono quindi al processo di *formazione* delle credenze – un tema importante sia per la filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana sia per la cosiddetta epistemologia riformata). Solo la vita, le esperienze, la prassi possono *persuaderci* della realtà divina, non nel senso in cui talvolta si parla di un "argomento tratto dall'esperienza religiosa", ma nel senso che «la vita può imporci questo concetto» con la stessa obiettività con cui ci impone il concetto di «oggetto»⁹ (un'analogia resa interessante dal fatto che

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, Oxford 1958², I, 19 e 23 (tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1967).

⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, ed. C. Barrett, Oxford 1966, 57 (tr. it. *Lezioni e Conversazioni*, Milano 1967, 150).

⁹ L. WITTGENSTEIN, *Culture and Value* [ed. delle *Vermischte Bemerkungen*, con traduzione inglese e testo

Wittgenstein non ha peraltro rinunciato a formulare argomenti critici nei confronti dello scetticismo sugli oggetti fisici e sulle altre menti). Un discorso più sistematico si potrebbe articolare sviluppando le implicazioni filosofico-teologiche contenute nelle due seguenti affermazioni wittgensteiniane: «Il modo in cui una parola si capisce, questo le parole da sole non lo dicono (Teologia)»¹⁰. «Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica (Teologia come grammatica)»¹¹. Nel mio ultimo libro ho attribuito inoltre un certo rilievo a un'osservazione del 1943-44, spesso trascurata dagli studiosi, per le sue possibili implicazioni per la filosofia della religione: «Non empiria e tuttavia realismo in filosofia – osserva Wittgenstein –, questa è la cosa più difficile (Contro Ramsey)»¹².

Tra i filosofi della religione che si sono ispirati a Wittgenstein ricordo in particolare Rush Rhees, Peter Winch, Norman Malcolm e D. Z. Phillips. Il compito primario del filosofo della religione, per Phillips, non è di pervenire a delle conclusioni, positive o negative, circa l'esistenza di Dio, perché ciò presuppone che si sappia già che cosa si intende per realtà di Dio, che si conosca la categoria concettuale cui la realtà di Dio appartiene (anche se Phillips non nega una possibile rilevanza *religiosa* delle prove). È questa presupposizione l'oggetto specifico del filosofo della religione, che si interroga appunto sul *sensu* che può attribuirsi all'affermazione o negazione dell'*esistenza* di Dio o sul *tipo* di spiegazione filosofica richiesta dal concetto di *realtà divina*. In questa prospettiva, l'argomento ontologico dimostra esattamente che la difficoltà principale nel problema di Dio è una difficoltà ermeneutica, di comprensione della grammatica di "Dio". La filosofia non può giustificare la religione più di quanto possa giustificare la scienza come tale. Se il filosofo vuole rendere conto dei concetti e delle credenze religiose, deve prendere le mosse dai contesti in cui essi hanno la loro vita. La pretesa fondazionalistica della filosofia, interpretata per lo più in analogia con i procedimenti che giustificano o rendono probabile un'ipotesi scientifica, è l'oggetto specifico della critica di Phillips. Egli nega che le distinzioni fra razionale e irrazionale, fra dicibile e indicibile, necessa-

tedesco a frontel], ed. G. H. von Wright, Chicago 1984, 86 (tr. it. *Pensieri diversi*, Milano 1980, 156). Per un'introduzione alla filosofia della religione di Wittgenstein, cfr. in particolare B. R. CLACK, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh 1999. Cfr. anche R. L. ARRINGTON – M. ADDIS (edd.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London-New York 2001.

¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, Oxford 1967, 26 (tr. it. Torino, 32).

¹¹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, I, 373.

¹² L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Herausgegeben von G.E.M. Anscombe, R. Rhees, G. H. von Wright, Frankfurt a. M. 1989³, VI, 23: «Nicht Empirie und doch Realismus in der Philosophie, das ist das schwerste (Gegen Ramsey)».

rie in ogni contesto di discorso, debbano essere le stesse a ogni livello. La relazione fra i criteri di verità e falsità e i loro contesti è una relazione interna. I criteri di significanza dei concetti religiosi si devono trovare nella religione stessa, se non si vuole cadere in pericolosi fraintendimenti¹³. Phillips ribadisce che un Dio che fosse un esistente fra esistenti non sarebbe il Dio della credenza religiosa (per i credenti non avrebbe *senso* dire che Dio potrebbe non esistere). L'asserzione che Dio non è un oggetto fra oggetti è un'asserzione grammaticale, che non implica minimamente la negazione della realtà oggettiva di Dio, ma il rifiuto di interpretare la realtà divina con criteri che costituiscono un'estensione logica dei nostri discorsi sugli esseri umani. Un dio finito non soddisfa le esigenze della religione o della teologia, anche se soddisfa molti filosofi della religione. Se si ignorano i criteri religiosi di significanza, lo scetticismo epistemologico sulla religione diviene *inevitabile*, e tuttavia *irrilevante*. L'ateismo diventa accettabile solo quando si configura come rifiuto di trovare un senso nella religione. Perdere la fede in *Dio*, analogamente, non equivale a non credere a una *cosa* fra molte altre dello stesso tipo, ma a non vedere un senso in *nessuna* di esse. Phillips esclude un'interpretazione rigidamente autonomistica del discorso religioso, nel senso che ammette ovviamente connessioni fra discorso religioso e discorso non-religioso e riconosce che il significato delle credenze religiose dipende in parte da fatti non-religiosi; ciò che gli preme escludere è che ciò sia da intendere nel senso che le credenze sono *giustificate* dai fatti in questione o *inferite* da essi¹⁴.

Sebbene Phillips riaffermi frequentemente la *realtà indipendente* di Dio, anche nel senso che in rapporto ad essa il credente valuta la propria vita con un metro di giudizio che lo *trascende*, il suo modo di esprimersi talvolta suggerisce la possibilità di sviluppi riduzionistici o una sorta di immanentismo linguistico, che non è richiesto peraltro dalla metodologia wittgensteiniana impiegata, come lo stesso Phillips più volte ha obiettato ai suoi critici, specialmente negli scritti successivi a *Death and Immortality*. Nello stesso contesto in cui afferma, appunto in *Death and Immortality*, la realtà trascendente di Dio, egli qualifica in tal modo, indubbiamente ambiguo, tale realtà: «Suggerisco che la vita eterna per il credente è la partecipazione alla vita di Dio e che questa vita ha a che fare con il morire a se stessi, col vedere che tutto è dono di Dio, nulla è nostro per diritto o necessità... Nel-

¹³ Cfr. D. Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, London 1965, 18 ss., 24 ss., 96 ss., 102 ss. Sull'argomento ontologico, cfr. N. MALCOLM, *Anselm's Ontological Arguments*, in *The Philosophical Review* 69 (1960) 41-62.

¹⁴ D. Z. PHILLIPS, *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970, 30, 46, 60, 101, 131.

l'apprendere con la contemplazione, l'attenzione, la rinuncia, che cosa significano in questi contesti perdonare, ringraziare, amare, ecc., il credente partecipa alla realtà di Dio; *questo è ciò che intendiamo per realtà di Dio*¹⁵. In contesti filosoficamente più rigorosi Phillips invita a considerare i diversi usi di "esistenza". Egli si avvicina notevolmente alla posizione tomistica (per cui Dio non è in un genere, non si possono assegnare genere o differenza specifica a Dio), quando osserva che la realtà di Dio non è «la realtà di un genere»¹⁶. Già in uno dei saggi apparsi in *Faith and Philosophical Enquiry* Phillips aveva scritto: «La realtà di Dio non è la realtà di un genere; Dio non è un essere fra gli esseri... La realtà di Dio non può essere stabilita con una misura comune che si applichi anche a cose diverse da Dio»¹⁷.

Le ultime opere di Phillips, *Philosophy's Cool Place* (1999), *Recovering Religious Concepts* (2000) e *Religion and the Hermeneutics of Contemplation* (2001), sono prevalentemente dedicate alla chiarificazione del metodo filosofico, inteso ormai come «contemplazione» e «perspicua rappresentazione» di «modi di pensare e agire», di «possibilità di senso»¹⁸ e alla sua applicazione all'ambito della filosofia della religione. Seguendo una precisa indicazione di Wittgenstein, da me sopra ricordata, Phillips sostiene le ragioni di un «realismo senza empirismo», anche in ambito religioso, chiarendo senza equivoci che il suo bersaglio polemico è costituito dall'evidenzialismo, dalla tesi che la credenza religiosa può essere razionale solo se giustificata in base alle evidenze, in altre parole dal razionalismo unilaterale e dallo scientismo¹⁹. Mettere in rilievo taluni aspetti confusi del realismo filosofico non significa professare il non-realismo o l'anti-realismo, ma difendere quello che Phillips chiama «realismo ordinario» (l'approccio, di tipo wittgensteiniano, anti-empiristico, ma anche, e per le stesse ragioni, anti-mentalistico, sembra suggerire il rifiuto dell'esigenza moderna, post-cartesiana, di stabilire e giustificare critica-

¹⁵ D. Z. PHILLIPS, *Death and Immortality*, London 1970, 54-55. Cfr. *ibid.*, 72.

¹⁶ Cfr. D. Z. PHILLIPS, *Wittgenstein and Religion*, London 1993, 61-62. Cfr. anche *Id.*, *Faith after Foundationalism*, Boulder-San Francisco-Oxford 1995, 204, 206, 211.

¹⁷ D. Z. PHILLIPS, *Faith and Philosophical Enquiry*, 85.

¹⁸ D. Z. PHILLIPS, *Philosophy's Cool Place*, Ithaca-London 1999, 55, 130; *Id.*, *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge 2001, 4 ss., 201.

¹⁹ D. Z. PHILLIPS, *Philosophy's Cool Place*, 73-74. Cfr. anche *Id.*, *Recovering Religious Concepts*, Houndmills-Basingstoke-London 2000, x, 6, 82, 239. Cfr. anche R. RHEES, *Without Answers*, London 1969; *Id.*, *On Religion and Philosophy*, ed. D. Z. Phillips, Cambridge 1997; P. WINCH, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958; *Id.*, *Meaning and Religious Language*, in S. C. BROWN (ed.), *Reason and Religion*, Ithaca-London 1977, 193-221. Su Phillips, cfr. ora J. H. WHITTAKER (ed.), *The Possibilities of Sense*, Basingstoke 2002.

mente una realtà extra-mentale, in quanto ciò equivarrebbe a concedere il punto in discussione o le presupposizioni iniziali "cartesiane", o comunque la posizione del realismo in funzione del problema della conoscenza)²⁰.

Per quanto riguarda l'epistemologia riformata, di cui i principali esponenti sono Alvin Plantinga, William P. Alston e Nicholas Wolterstorff, posso accennare qui solo a taluni scritti di Plantinga, legati in modo particolare alla critica dell'evidenzialismo e al tema dell'esperienza religiosa e della sua funzione nel determinare le credenziali epistemiche della fede. L'idea fondamentale dell'epistemologia riformata è che la credenza in Dio può essere razionale anche se non è accettata sulla base di un'evidenza *proposizionale*. Per Plantinga l'obiezione evidenzialistica alla fede ha le sue radici nel fondazionalismo moderno, secondo il quale in una struttura razionale noetica le credenze non basilari dispongono di una forza proporzionale al sostegno che ricevono dalle proposizioni basilari, e una proposizione è propriamente basilare per qualcuno solo se è autoevidente o incorreggibile per lui²¹. Plantinga sostiene, come è noto, che il fondazionalismo moderno da un lato è restrittivo in modo eccessivo e arbitrario, dall'altro è auto-referenzialmente incoerente. Ciò non significa che non vi possano essere criteri di basilarità; significa soltanto che questi possono essere raggiunti unicamente in modo induttivo. Nulla impedisce che una struttura noetica razionale possa includere la credenza in Dio come basilare. Di qui non deriva per Plantinga che la teologia naturale non sia di alcuna utilità, sia perché, se ci fossero buoni argomenti per l'esistenza di Dio, ciò sarebbe di per sé un fatto degno di nota, sia perché la teologia naturale può legittimamente contribuire al passaggio dalla miscredenza alla fede: si possono accettare proposizioni e forme argomentative con le quali, senza rispettare le condizioni poste dal fondazionalismo classico, si possono costruire argomenti teistici, capaci di rafforzare la convinzione circa il carattere strutturale e fondamentale della credenza in Dio. L'accettazione della credenza in Dio come basilare non comporta inoltre un conflitto tra fede e ragione né l'immunità dalla critica, non implica l'irrilevanza dell'argomentazione per la credenza in Dio e non esclude l'apertura ad argomenti addotti *contro* la cre-

²⁰ Cfr. D. Z. PHILLIPS, *Recovering Religious Concepts*, 36. Cfr. É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris s.d., 11; F. C. COPLESTON, *Aquinas*, Harmondsworth 1955, 253-254; R. MCINERNY, *Thomism*, in P. L. QUINN - C. TALIAFERRO (edd.), *A Companion to Philosophy of Religion*, 161.

²¹ Cfr. A. PLANTINGA, *Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God*, in R. AUDI - W. J. WAINWRIGHT (edd.), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, Ithaca-London 1986, 109-110; *Id.*, *Reason and Belief in God*, in A. PLANTINGA - N. WOLTERSTORFF (edd.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame-London 1983, 55, 58-59.

denza: si può accettare la credenza in Dio come basilare senza accettarla dogmaticamente, senza ignorare cioè l'evidenza o gli argomenti contrari²².

Non bisogna dimenticare tuttavia che Plantinga ha offerto contributi notevoli agli studi filosofico-teologici anche nell'ambito della teodicea, a partire dal famoso saggio su *The Free Will Defence* (1965), e in genere della teologia naturale o filosofica, in particolare con la sua originale reinterpretazione in chiave modale dell'argomento di Anselmo, in *The Nature of Necessity* (1974), e i suoi studi sulla natura e gli attributi divini, fra cui soprattutto la Aquinas Lecture tenuta alla Marquette University, pubblicata col titolo *Does God Have a Nature?* (1980)²³. Ciò significa, a mio avviso, che la critica di Plantinga alla teologia naturale, nel solco della tradizione calvinistica in cui si inserisce, è *in realtà da collegarsi ai presupposti dell'evidenzialismo*, ossia alla pretesa che le prove siano la condizione *necessaria* sia per la verità sia per la stessa *razionalità* o *accettabilità razionale* della credenza religiosa. Non significa che non sia possibile addurre argomenti teistici. «Può darsi che si offrano argomenti teistici perché si pensa che senza di essi la credenza in Dio sarebbe ingiustificata o priva di garanzia: è questa la convinzione a cui il pensiero riformato si è sempre opposto con forza – osserva Plantinga –. Ma non ne consegue che l'argomentazione teistica sia senza valore o che il pensatore cristiano non debba impegnarvisi»²⁴. Plantinga del resto ha formulato, come si è visto, una delle più raffinate versioni modali dell'argomento ontologico, si è poi espresso a favore di altri argomenti teistici ed è giunto sorprendentemente a proporre l'esito delle sue ricerche epistemologiche, implicanti l'irrazionalità di accettare la metafisica naturalistica, come una versione della quinta via tomistica²⁵. Gli epistemologi riformati del resto sono dei maestri riconosciuti nel campo dell'apologetica negativa, cioè nell'argomentazione critica nei confronti delle posizioni anti-teistiche; essi infine sono progressivamente pervenuti a distinguere nettamente il fondazionalismo moderno dal progetto sotteso all'anselmiana *fides quaerens intellectum* e alla stessa teologia naturale di impronta tomistica. Ciò che è escluso, in definitiva, è il criterio per cui il

²² A. PLANTINGA, *Reason and Belief in God*, 23 ss., 89 ss.

²³ Cfr. A. PLANTINGA, *The Free Will Defence*, in M. BLACK (ed.), *Philosophy in America*, London 1965, pp. 204-220; Id., *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, rist. 1982, cap. V; Id., *Does God Have a Nature?* [1980], in J. F. SENNETT (ed.), *The Analytic Theist*, Grand Rapids-Cambridge 1998, 225-257.

²⁴ A. PLANTINGA, *Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century* [1995], in J. F. SENNETT (ed.), *The Analytic Theist*, 338.

²⁵ Cfr. A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, New York-Oxford 1993, 215, 235; Id., *Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century*, 338-340; Id., *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, 131, 170.

successo delle prove è la condizione *necessaria* per la *razionalità* della credenza religiosa.

Un altro contributo di Plantinga che vorrei sottolineare è l'argomentazione volta a mostrare che non c'è una sfida praticabile *de iure* (opposta a una *de facto*) alla fede teistica o cristiana, a evidenziare quindi la dipendenza dell'obiezione *de iure* al teismo (la credenza in Dio è irrazionale) dall'obiezione *de facto* (il teismo è falso)²⁶. Un tema critico interessante, che qui non posso sviluppare, è il confronto che si può istituire fra l'epistemologia riformata e la filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana. Generalmente gli stessi wittgensteiniani ed epistemologi riformati riconoscono che vi è fra loro una certa analogia nella critica al fondazionalismo e all'evidenzialismo (pur sottolineando le differenze, riguardo al modo stesso di intendere questa critica), anche se divergono riguardo all'interpretazione del realismo in filosofia della religione: gli epistemologi riformati, Wolterstorff, Alston e Plantinga, attribuiscono in particolare ai wittgensteiniani una forma di anti-realismo.

Secondo me, parlando di realismo e anti-realismo, non si deve confondere la tesi innocua, secondo cui, se non disponiamo di *mezzi* per descrivere le cose, non possiamo appunto descriverle, con la tesi sconcertante, e altamente problematica, secondo cui le cose in questione *non esistono* a meno che non siano delineate da qualche schema classificatorio²⁷. Evidentemente non è possibile attribuire a Phillips la seconda prospettiva. Non potendo trattare più ampiamente l'argomento, vorrei sottolineare il quadro realistico in cui si inseriscono le analisi di Alston, il quale, contro certe forme di «irrealismo» giustificate col ricorso a concezioni estreme di *trascendenza* concettuale, riprende da Tommaso d'Aquino la possibilità, grazie all'analogia, di fare asserzioni su Dio che siano vere in un senso realistico, nonostante la trascendenza e radicale alterità di Dio, *Ipsum esse subsistens*, la radicale differenza di Dio dalle creature (dovuta principalmente alla semplicità divina, all'infinità e assoluta perfezione di Dio)²⁸. Alston sottolinea altresì gli influssi di Thomas Reid e, con alcune riserve, di Wittgenstein, soprattutto per quanto riguarda l'irriducibile pluralità di quelle che chiama «pratiche doxastiche», ovvero delle pratiche che presiedono alla formazione delle credenze e alla loro valutazione epistemica, interpretate in una prospettiva fortemente realistica. Alston non esclude inoltre il

²⁶ Cfr. A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, 67-68, 71, 108, 169, 198, 325, 498-499.

²⁷ Cfr. J. HALDANE, *Atheism and Theism*, in J. J. C. SMART - J. HALDANE, *Atheism & Theism*, Oxford 1996, 86.

²⁸ W. P. ALSTON, *Realism and the Christian Faith*, in *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995) 37-60 (in particolare, 39, 46, 53, 59); Id., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca-London 1991, 144, 153-154.

possibile sostegno della teologia naturale, in quanto considera alcune formulazioni dell'argomento ontologico, dell'argomento cosmologico e di quello morale dotate di un certo grado di cogenza, anche se non considera le prove, naturalmente, condizioni necessarie della razionalità della credenza religiosa (esclude tuttavia che la teologia naturale renda superfluo il ricorso all'esperienza religiosa e alla sua funzione nel determinare le credenziali epistemiche della fede, perché essa opera a un livello assai elevato di astrazione, così come un'eventuale dimostrazione non circolare della realtà del mondo esterno non consentirebbe di raggiungere l'efficacia informativa della percezione sensibile).

Un'altra tendenza della recente filosofia analitica della religione, cui posso solo accennare, è quella che ha sviluppato positivamente la filosofia della religione nella direzione di una costruttiva teologia razionale (al punto da rendere problematica la distinzione fra le due discipline), anche attraverso una consapevole ripresa di tematiche scolastiche e soprattutto tomistiche – ricordo il cosiddetto “tomismo wittgensteiniano”²⁹ e l'interpretazione che diversi pensatori religiosi danno del loro pensiero come una forma di “tomismo analitico” (in particolare John Haldane rivendica con forza la sua appartenenza sia alla tradizione tomistica sia alla filosofia analitica)³⁰. La tendenza storica verso l'affinamento della discussione sull'analisi dei predicati divini e sugli argomenti teistici, del resto, è connessa con fattori *interni* alla stessa tradizione analitica, in particolare con la preminenza accordata all'analisi, anche nel senso della chiarificazione concettuale e del controllo della coerenza interna e delle compatibilità logiche, nonché allo stile argomentativo come struttura portante del discorso filosofico. L'analisi concettuale, scissa da ogni relazione *necessaria* con presupposizioni di tipo empiristico o con schemi concettuali naturalistici, *applicata alla credenza religiosa*, prende naturalmente la via della teologia filosofica³¹.

²⁹ Cfr. R. POUIVET, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris 1997, 9, 121 (il Pouivet rinvia soprattutto a G. E. M. Anscombe, P. Geach e A. Kenny).

³⁰ Cfr. il fascicolo monografico di *The Monist* 80 (1997) 4, General Topic: *Analytical Thomism*; e inoltre il fascicolo monografico di *New Blackfriars* 80 (1999) 938, su *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*; B. J. SHANLEY, *The Thomist Tradition*, Dordrecht 2002, 17-20; J. J. C. SMART – J. HALDANE, *Atheism & Theism*, 89-90, 115, 223-224; J. HALDANE (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame 2002; J. HALDANE, *The Spirit of Thomism and the Task of Renewal*, in J. McEVoy & M. DUNNE (edd.), *Thomas Aquinas: Approaches to Truth*, Dublin 2002, 66-76; C. F. J. MARTIN, *Thomas Aquinas. God and Explanations*, Edinburgh 1997.

³¹ Rinvio al mio libro, già citato, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, in particolare al capitolo quarto. Cfr. inoltre C. HUGHES, *Filosofia della religione*, in *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D'Agostini e N. Vassallo, Torino 2002, 390-424. Ricordo qui soltanto P. GEACH, *God and the Soul*,

3. Trascendenza divina e significanza cognitiva del teismo in Ayer e Flew

Vorrei ritornare ora, schematicamente, sul tema del rapporto fra trascendenza e realismo nell'analisi del linguaggio religioso. In *Language, Truth and Logic* di A. J. Ayer, il legame fra trascendenza e metafisica è paradossalmente mantenuto, sia pure negativamente, in quanto la trascendenza di Dio, facendo dell'affermazione della realtà divina un'asserzione metafisica, è sufficiente a escludere tale asserto dall'ambito della significanza cognitiva. Parlare di Dio come di un essere *trascendente* che potrebbe venir conosciuto attraverso certe manifestazioni empiriche, ma che certamente non si potrebbe definire nei soli termini di tali manifestazioni, significa riconoscere che "Dio" è un termine metafisico. E se "Dio" è un termine metafisico, allora che esista un Dio non può essere neppure probabile. Poiché dire "Dio esiste" significa produrre un'espressione metafisica che non può essere vera o falsa. E per lo stesso criterio non possono avere nessuna significanza letterale gli enunciati in cui ci si proponga di descrivere la natura di un Dio trascendente³². È da notare che, per Ayer, nei casi in cui le divinità si identificano con oggetti naturali, si può concedere che le asserzioni relative abbiano qualche significato. Ma nelle religioni *più evolute*, per quanto in qualche misura esse si possano ancora fondare sul timore reverenziale dei fedeli per fenomeni naturali che non sono in grado di comprendere a sufficienza, la "persona" che si suppone controlli il mondo empirico non si colloca essa stessa in tale mondo; è ritenuta superiore all'empirico e fuori dell'empirico, dotata di attributi sovra-empirici. Ma la nozione di una persona i cui attributi essenziali sono non-empirici, non è per Ayer neppure una nozione intelligibile. Può esserci una parola usata come se nominasse questa "persona", ma se gli enunciati in cui la parola figura non esprimono proposizioni verificabili empiricamente, non si può dire che essa simbolizzi alcunché. E ciò è quanto avviene nell'uso istituzionale della parola "Dio", in cui la si intende riferita a un oggetto *trascen-*

London 1969; R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977; Id., *The Existence of God*, Oxford 1979; Id., *Faith and Reason*, Oxford 1981; Id., *Is there a God?*, Oxford 1996; Id., *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998; J. HALDANE, *Atheism and Theism*, in J. J. C. SMART – J. HALDANE, *Atheism & Theism*, cit.; B. MILLER, *From Existence to God. A Contemporary Philosophical Argument*, London-New York 1992; Id., *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame 2002; M. WYNN, *God and Goodness. A Natural Theological Perspective*, London-New York 1999. Cfr. il recente volume: *Does God Exist? The Craig-Flew Debate*, ed. S. W. Wallace, Aldershot 2003. Sugli attributi divini, cfr. soprattutto E. R. WIERENGA, *The Nature of God*, Ithaca – London 1989.

³² A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, 114-118 (tr. it. 148-153).

dente. La pura e semplice esistenza del sostantivo basta ad alimentare l'illusione che vi corrisponda una entità reale o almeno possibile. Solo quando andiamo a cercare quali sono gli attributi di Dio, scopriamo che "Dio", in questo uso istituzionale, non è un nome autentico.

Vorrei sottolineare che nella prospettiva neoempiristica qui delineata, *alla purificazione della fede dalla superstizione, che contrassegna il progressivo riconoscimento dell'assoluta trascendenza di Dio, corrisponde la perdita della significanza cognitiva*. La fede superstiziosa, nella misura in cui è ricca di riferimenti empirici e mondani, è sicuramente falsa, mentre il teismo più raffinato, trascendente, non è suscettibile di verità e falsità, è privo di senso. Una prospettiva analoga si trova nel famoso argomento falsificazionistico di Anthony Flew, dove si sostiene, come abbiamo visto, che le espressioni teistiche sono prive di contenuto cognitivo perché infalsificabili. Per Flew è la stessa *trascendenza* di Dio a rendere necessario per il credente *qualificare* le sue asserzioni su Dio, cioè a specificarle, differenziandole dalle comuni asserzioni empiriche, per renderle immuni dalla falsificazione (e il risultato del processo di qualificazione non può non essere il dissolvimento dell'asserzione originaria). Nel saggio *Creation*, in un contesto simile a quello dell'originaria discussione su "teologia e falsificazione", Flew esplicitamente osserva che, dovendo Dio, «in ogni forma raffinata di teismo», essere concepito come «un essere trascendente ogni finita capacità umana di intelligenza», c'è il pericolo, nel sottolineare l'*infinita trascendenza* di Dio, di scalzare la *possibilità di dire qualcosa di intelligibile di Dio*. «Il teologo – egli scrive – si troverà sempre a parlare di Dio mediante l'applicazione di qualche analogia tratta dall'esperienza umana. (Ché, da dove altro mai un essere umano può ricavare il suo vocabolario se non da questo mondo in cui viviamo?). E si troverà poi ad ammettere che, ovviamente, essendo Dio trascendente, infinito, il fondamento di ogni essere, e così via, questa analogia viene meno sotto questo o quel rispetto. Sempre, di nuovo, egli eroderà – ed io penso necessariamente per la natura stessa del suo progetto – la sua promettente analogia, col qualificarla finché non ne resta nulla. Finché non si ammette tacitamente, o anche esplicitamente, che essa viene meno non solo in alcuni ma in tutti i rispetti. Le sue analogie soffriranno tutte... la morte delle mille qualificazioni»³³. Flew suggerisce che si tratta di una difficoltà logica, non empirica, la difficoltà di usare analogie tratte dal mondo finito «per descrivere ciò che è (*per definizione*) infinito: cioè Dio». Questo tipo di impostazione fa vedere chiaramente come il problema sollevato da Flew sia

³³ A. FLEW, *Creation*, in A. FLEW – A. MACINTYRE (edd.), *New Essays in Philosophical Theology*, 180.

connesso col tradizionale problema del discorso analogico su Dio. Anche per l'argomento falsificazionistico *la purificazione della fede corrisponde alla perdita del suo contenuto cognitivo*: la concessione che il teismo potrebbe essere significativa a patto di essere falso è legata all'interpretazione del teismo come credenza religiosa "non raffinata" o inadeguata, cioè come superstizione. Una conseguenza singolare dell'argomento di Flew è l'analogia con la cosiddetta confutazione *ontologica* del teismo (Findlay³⁴) secondo cui la realtà divina è *impossibile* (una posizione che lo stesso Findlay presenta paradossalmente come la forma più pura di protestantesimo, perché la più radicalmente anti-idolatrice!). È stato giustamente osservato che l'obiezione falsificazionistica implica che le asserzioni teistiche sono non solo infalsificabili, ma o infalsificabili o false³⁵. Il teismo *non può* essere vero. O è privo di senso (come teismo *trascendente*) o è significativo ma di fatto falso (come credenza *empirica* superstiziosa).

Naturalmente, per approfondire criticamente questi argomenti bisognerebbe esaminare a fondo le obiezioni che storicamente sono state rivolte alle loro diverse formulazioni e che hanno portato, come abbiamo visto, al superamento dell'empirismo logico e alla messa in discussione dell'argomento falsificazionistico.

4. Filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana e trascendenza. Il problema del realismo

Per quanto riguarda la filosofia analitica della religione, fra i critici di Flew troviamo i filosofi della religione di ispirazione wittgensteiniana, soprattutto D. Z. Phillips, che hanno contestato la stessa *legittimità* e *adeguatezza* del suo argomento, mostrando il *fraintendimento* radicale del discorso religioso che esso implica³⁶. Per i wittgensteiniani i concetti e gli asserti religiosi devono essere compresi ed esaminati a partire dal loro uso nella forma di vita in cui sono radicati. I problemi che nascono da questa posizione riguardo alle nozioni di "realtà divina" e "trascenden-

³⁴ Cfr. J. N. FINDLAY, *Can God's Existence Be Disproved?*, in *Mind* 57 (1948) 176-183; Id., *God's Non-Existence*, in *Mind* 58 (1949) 352-354.

³⁵ A. MACINTYRE, *The Logical Status of Religious Belief*, in S. TOULMIN, R. W. HEPBURN, A. MACINTYRE, *Metaphysical Beliefs*, London 1957, 181-182; D. Z. PHILLIPS, *Introduction*, in D. Z. PHILLIPS (ed.), *Religion and Understanding*, Oxford 1967, 4; B. MITCHELL, *Introduction*, in B. MITCHELL (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford 1971, 2.

³⁶ D. Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, 9-11, 81; D. Z. PHILLIPS, *At the Mercy of Method*, in T. TESSIN - M. VON DER RUHR (edd.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, London-New York 1995, 2-3.

za" sono stati discussi in un libro recente, di cui Phillips stesso è uno dei curatori, particolarmente importante per l'argomento che affronto in questo articolo: *Religion without Transcendence?*³⁷. Nonostante le sue critiche al positivismo e allo scientismo, Phillips stesso è stato accusato (in particolare da John Hick³⁸) di cadere nell'espressivismo e in forme di non-realismo. Accuse analoghe sono state mosse a Phillips, come abbiamo visto, dai cosiddetti epistemologi riformati, Plantinga, Wolterstorff e Alston. Hick afferma che il trascendente è ciò che dev'esserci se le varie forme di esperienza religiosa non sono mere proiezioni umane. Una religione senza trascendenza è una religione naturalistica, in cui i concetti religiosi non hanno alcun riferimento che trascenda la dimensione naturale. Secondo Hick la posizione di Phillips e dei filosofi neo-wittgensteiniani rientra in questa forma di naturalismo, perché, pur ammettendo la legittimità del discorso su Dio, essa esclude che quel discorso abbia un riferimento esterno al gioco linguistico della fede. Anche Alston, come abbiamo già rilevato, critica la posizione di Phillips come non-realista, perché escluderebbe la possibilità di una realtà divina indipendente dai giochi linguistici religiosi, una conseguenza derivante dalla combinazione in Phillips di una concezione *epistemica* e non realistica della verità unita alla relativizzazione dei criteri epistemicici che presiedono ai diversi giochi linguistici³⁹. Analogamente Plantinga e Wolterstorff accusano Phillips di rimanere chiuso all'interno di una posizione *espressivistica*, come conseguenza di un'implicita adesione al pur detestato positivismo (le espressioni religiose avrebbero quindi per lui solo un valore emotivo o espressivo, *non* assertivo)⁴⁰. La formulazione più ampia di questa posizione critica, in cui la negazione della *trascendenza* è identificata con la negazione della possibilità stessa per il discorso religioso di un *riferimento extralinguistico* (il linguag-

³⁷ D. Z. PHILLIPS – T. TESSIN (edd.), *Religion without Transcendence?*, Basingstoke-London 1997.

³⁸ J. HICK, *Transcendence and Truth*, in D. Z. PHILLIPS – T. TESSIN (edd.), *Religion without Transcendence?*, 41-59.

³⁹ W. P. ALSTON, *Taking the Curse Off Language Games: A Realistic Account of Doxastic Practices*, in T. TESSIN – M. VON DER RUHR (edd.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, 16-47. Su Phillips e il realismo, cfr. S. T. DAVIS, *Anselm and Phillips on Religious Realism*, e M. J. FERREIRA, *Religion and "Really Believing": Belief and the Real*, in T. TESSIN – M. VON DER RUHR (edd.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, 79-93, 94-133.

⁴⁰ Cfr. le critiche espresse da Wolterstorff nelle sue Tate Wilson Lectures tenute nel 1991 alla Southern Methodist University, di cui rende conto R. H. BELL, *Religion and Wittgenstein's Legacy: Beyond Fideism and Language Games*, in T. TESSIN – M. VON DER RUHR (edd.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, 215-247 (in particolare, 218-219); A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, 8 n. Cfr. anche N. WOLTERSTORFF, *Reformed Epistemology*, in D. Z. PHILLIPS – T. TESSIN (edd.), *Philosophy of Religion in the 21st Century*, Houndmills-Basingstoke 2001, 39-63.

gio religioso non si riferisce a qualcosa di indipendente dal linguaggio stesso, e quindi *a fortiori* non a un Dio trascendente, ma costituisce piuttosto ciò che significa parlare di Dio), si può trovare nel recente volume di Felicity McCutcheon, *Religion Within the Limits of Language Alone* (2001)⁴¹. Purtroppo ciò che queste posizioni critiche non riescono a cogliere è lo sforzo positivo dei wittgensteiniani di mettere in evidenza le peculiarità sul piano grammaticale del discorso su Dio, in particolare per ciò che concerne l'inapplicabilità a Dio degli *stessi* concetti di esistenza e di riferimento usati nel linguaggio su oggetti fisici o comunque su enti finiti; in questa prospettiva "Dio" non si riferisce ad alcuna *cosa*, se il riferimento ha a che fare con comuni oggetti, e "Dio" non è il nome di un oggetto siffatto. Per i filosofi della religione wittgensteiniani i giochi linguistici della credenza religiosa non sono ovviamente senza rapporto con gli altri giochi linguistici e dal fatto che per l'intelligibilità di "Dio" non possiamo prescindere dall'uso di tale termine nel linguaggio non deriva che il nostro discorso non possa in *alcun* senso *riferirsi* a Dio. Vi sono diversi modi di riferirsi alla realtà e di fare asserzioni, fra cui è compito della filosofia stabilire somiglianze e differenze, e tra questi modi vi è pure il discorso su Dio, che si riferisce alla realtà *indipendente* di Dio. Negli scritti più recenti Phillips difende quello che Wittgenstein chiamò un "realismo" senza "empirismo" e sostiene che mettere in rilievo taluni aspetti confusi del realismo filosofico non significa professare il non-realismo o l'anti-realismo, ma difendere quello che Phillips chiama "realismo ordinario". Riguardo al concetto di "trascendenza", analogamente, Phillips mette in evidenza i rischi sottesi a taluni usi filosofici di questo termine e la possibilità di liberarsi pertanto *non* della *trascendenza* ma delle sue *deformazioni* filosofiche⁴².

Il problema del realismo teologico è solo un aspetto del dibattito recente nell'ambito della filosofia analitica sul problema generale del realismo. Naturalmente, la corrente analitica che si autodefinisce "tomismo analitico" è quella più decisamente schierata sul versante realistico. Recentemente John Haldane, uno dei principali esponenti di tale tendenza, riferendosi a Tommaso d'Aquino e applicando al linguaggio talune sue osservazioni riguardo ai concetti, ha osservato: «Le osservazioni di Tommaso sono semplici e tuttavia profonde, come se nel nostro tempo si dovesse mostrare l'inconsistenza delle tesi secondo cui siamo costretti dentro i con-

⁴¹ F. MCCUTCHEON, *Religion Within the Limits of Language Alone. Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Aldershot 2001.

⁴² Cfr. D. Z. PHILLIPS, *Introduction: Appropriating "Transcendence"*, in D. Z. PHILLIPS – T. TESSIN (edd.), *Religion without Transcendence?*, 1-4; *Id.*, *Voices in Discussion*, *ibid.*, 287.

fini del linguaggio, osservando che dal fatto che ci esprimiamo con le parole non consegue che possiamo parlare solo di parole... Evidentemente non ogni enunciato verte su parole, né ogni pensiero su concetti. C'è il mondo. Fortunatamente possiamo parlare del mondo e pensarlo, e così facendo perveniamo a riconoscere che esso non è autoesplicativo, ma rinvia a una causa che crea e ordina le cose per il meglio. Questo è il realismo filosofico e teologico di S. Tommaso, e questa, io credo, è la verità»⁴³.

Il dibattito sul realismo teologico si intreccia con quello sul riferimento di "Dio". È importante comprendere che il non-realismo teologico non coincide con l'ateismo. L'ateo che nega l'esistenza di Dio sostenendo che non c'è in effetti alcuna entità corrispondente all'uso che il credente religioso fa della parola "Dio", anche se questa è una significativa possibilità da discutere, è un realista riguardo alle entità religiose, perché un non-realista nega la stessa *possibilità* di parlare di Dio come di un'entità indipendente dalla mente e non-concettualizzata⁴⁴. Così lo "strumentalismo teologico" non coincide con l'ateismo *realistico*, perché lo "strumentalista" rifiuta il realismo e *reinterpreta* il linguaggio religioso come un discorso che non si riferisce a una divinità trascendente (tale linguaggio, piuttosto, ha per lui una struttura narrativa e immaginativa produttiva di credenze *utili*⁴⁵). Si comprende come il dibattito su realismo e non-realismo in ambito religioso e teologico sia connesso con la discussione su "Dio" e sull'atto del riferimento nell'applicazione di questo termine.

5. Possibili confronti con altre posizioni filosofiche. Conclusione

Sarebbe interessante discutere i temi accennati nei due paragrafi precedenti in rapporto alla preoccupazione di gran parte del pensiero (religioso) contemporaneo rivolta all'esclusione, diversamente giustificata, di qualsiasi considerazione oggettivante della realtà divina. Mi limito a qualche cenno. Heidegger oppone il "dio divino" della fede al Dio astratto dei filosofi e considera sostanzialmente irreligiosa la metafisica onto-teo-logica. È chiaro inoltre che per lui l'Essere non si può, alla

⁴³ J. HALDANE, *The Spirit of Thomism and the Task of Renewal*, 74-75.

⁴⁴ E. APPELROS, *God in the Act of Reference. Debating Religious Realism and Non-realism*, Aldershot 2001, 5 ss. Cfr. anche W. P. ALSTON, *Referring to God*, in W. P. ALSTON, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca-London 1989, 103 ss.; P. HELM (ed.), *Referring to God*, Richmond 2000.

⁴⁵ R. LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*, London-New York 1996 (reprinted 2000), 111 ss.

maniera onto-teo-logica, identificare col Dio filosofico (*causa sui* o bene sommo o valore supremo), ma neppure col Dio delle religioni o col Dio cristiano. D'altra parte l'"ultimo dio" di cui parla Heidegger nei *Beiträge zur Philosophie* non si identifica con un ente, né con l'essere stesso, tanto meno col Dio cristiano⁴⁶. Il possibile avvenimento di "dio" non può verificarsi nelle forme tradizionali della metafisica né nelle forme istituzionali della fede cristiana o di altre confessioni religiose (il "dio divino" non contrasta solo con il Dio della metafisica, ma anche col Dio cristiano⁴⁷). In che misura l'eventuale carattere *divino* del "dio divino" è salvaguardato, o non piuttosto minacciato, dall'essenziale *dipendenza* del suo manifestarsi dalle *condizioni* poste (il sacro e la collocazione di questo all'interno del dispiegarsi storico dell'essere e della sua verità)? Le valutazioni critiche sono su questo punto discordanti, in quanto, da un lato, la morte del Dio della metafisica può essere interpretata come significativa la possibilità di liberare nuovamente lo sguardo sul dio divino, di cui quello è visto come una contraffazione⁴⁸; dall'altro la concezione di Heidegger può essere interpretata come incapace di lasciare spazio a un Dio veramente trascendente, in quanto i suoi dèi, lo stesso dio veniente, rimangono nello spazio dell'immanenza o di una visione pagana⁴⁹. Naturalmente è problematico, secondo altri, parlare qui di immanenza, come di panteismo o ateismo, perché l'ultimo dio dei *Beiträge* si colloca di là da ogni simile determinazione e con la morte del Dio della metafisica cadono tutte le espressioni del teismo (l'ultimo dio viene pensato su di un piano che sta al di là dei rapporti di subordinazione o di superiorità in senso ontologico, che poi sono rapporti di derivazione o di fondazione, di modo che quando Heidegger afferma che l'ultimo dio ha bisogno dell'essere o della verità di esso, non vuole affermare una dipendenza o una subordinazione di Dio all'essere, bensì aprire una dimensione che non è quella della fondazione metafisica assoluta, lasciando

⁴⁶ Cfr. in particolare gli scritti di Heidegger *Fenomenologia e teologia, La questione dell'essere*, e la *Lettera sull'"umanismo"* in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, tr. it. Milano 1987, 74-75, 93-95, 276, 284, 289, 301, 303, 347, 353 ss., 367, 370; e inoltre *Identità e differenza*, tr. it. in *Aut Aut* (1982) 2-37 (in particolare, 25); circa l'"ultimo dio", *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M. 1989. Cfr. le osservazioni di F.-W. VON HERRMANN, *Il problema di Dio nel pensiero della storia dell'essere*, in AA.VV., *Heidegger e la teologia*, a cura di H. Ott - G. Penzo, Brescia 1995, 43-68; C. ESPOSITO, *L'essere (di) Dio nei Beiträger zur Philosophie di Martin Heidegger*, *ibid.*, 407-428. Una prospettiva più positiva è espressa da U. REGINA, *L'"ultimo Dio" di Martin Heidegger*, *ibid.*, 307-344.

⁴⁷ Cfr., su questi temi, la discussione di P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma 1995, 73-93.

⁴⁸ R. THURNER, *Dio come evento*, in AA.VV., *Heidegger e la teologia*, 163-179.

⁴⁹ R. MARGREITER, *L'essere del pensiero e il Dio trascendente*, in AA.VV., *Heidegger e la teologia*, 181-187; J. D. CAPUTO, *Heidegger and Theology*, in C. GUIGNON (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, 270-288.

comunque indifferenziata la sfera del religioso⁵⁰). Altri tuttavia preferiscono parlare di un nuovo possibile senso della trascendenza, vuoi come immediatezza vuoi come trascendenza storico-escatologica, in termini che rendono comunque problematico attribuire tale trascendenza a “Dio” senza identificare di nuovo il problema di Dio con la ricerca dell’essere in quanto differente dall’ente. Si è potuto perfino parlare a questo proposito di una “differenza teologica”, che può essere sviluppata sia nel senso della *distinzione* fra essere e Dio (questa è la via seguita da Welte con la differenza fenomenologica) sia nel senso della *scissione* fra di essi (e questa è la via seguita da J.-L. Marion col suo concetto di *Dieu sans l'être*)⁵¹.

Per Jaspers, invece, non si può rispondere alla domanda che chiede che cos’è la trascendenza *separata dall’uomo*, perché la trascendenza sussiste solo per lui, e quindi nella sua inseità non può essere portata nella sfera dell’esserci. La cifra è l’essere del limite come linguaggio della trascendenza, che, quando si avvicina all’uomo, gli si avvicina nella cifra, e mai in sé. Per Lévinas, infine, l’intelligibilità della trascendenza non è ontologica. La trascendenza di Dio non può né dirsi né pensarsi nei termini dell’essere. Ciò non esclude Dio dalla significanza. La priorità dell’etico (e in *questo* senso della *filosofia prima*) in rapporto all’ontologico esige che si prenda le distanze anche dalla heideggeriana differenza ontologica⁵².

Sarebbe interessante in particolare un confronto sulla problematica riguardante il *riferimento*, prendendo come spunto un’interessante osservazione di Marion, dove proprio il problema del riferimento è posto in rapporto alle esigenze sollevate da Heidegger e Lévinas. J.-L. Marion, ne *L'idolo e la distanza*, infatti, inserendosi nella discussione di Lévinas con Heidegger intorno alla differenza ontologica e all’oltrepassamento dell’onto-teo-logia, si esprime in termini che ricordano da vicino il recente dibattito analitico sul riferimento di “Dio” e sul realismo teologico. «La distanza – osserva Marion –, impedendo radicalmente di considerare Dio alla stregua di un oggetto, o dell’ente supremo, sfugge all’estremo contrattempo di un linguaggio dell’oggetto – la chiusura del discorso e la scomparsa del referente. O, se si vuole tener per fermo che Dio è legato al sistema del riferimento, bisogna intende-

⁵⁰ P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, 115, 141.

⁵¹ *Ibid.*, 13. Sulle diverse posizioni riguardo alla trascendenza in Heidegger, cfr. P. DE VITIIS, *Il problema di Dio in Martin Heidegger*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 67 (1975) 24-42 (in particolare, 26-31); *Id.*, *Il problema religioso in Heidegger*, 28-29.

⁵² Cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, tr. it., Torino 1978, 1106; E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. Milano 1997, 79, 92 ss., 153. Cfr. AA.VV., *Levinas. Filosofia e trascendenza. Con due saggi di Emmanuel Levinas*, a cura di A. Moscato, Genova 1992.

re quest'ultimo con correzioni (referente senza statuto di oggetto, ecc.) tali che il referente ammetta lo scarto della distanza. La chiusura del discorso e il riferimento all'ente supremo hanno un identico risultato che la distanza non accetta: trattare Dio al pari di un ente (raggiungibile o meno). La distanza ha il suo pregio innanzitutto nel fatto che impedisce di rivolgersi, a proposito di Dio, ad un discorso ontico. Solo a questa condizione le cose divine potranno essere intese divinamente»⁵³.

Sarebbe interessante inoltre esaminare i rischi insiti nei tentativi diffusi (e motivati dal nobile intento di evitare ogni discorso *degradante* su Dio) di sottolineare talmente la non-oggettività di Dio da non ammettere, come risultato, alla fine, propriamente un discorso sul Dio trascendente, ma solo sulla *ricerca umana di Dio*, o da escludere la *legittimità* di qualsiasi discorso sul Dio trascendente, facendo di "Dio" un simbolo oppure una cifra, col risultato che non si può in alcun modo parlare di Dio in se stesso, ma solo *in riferimento a noi*.

Negli sviluppi recenti della filosofia analitica della religione, successivi alla caduta dell'empirismo logico e al superamento dell'argomento falsificazionistico, si è assistito, come ho già notato, a una vigorosa ripresa di posizioni filosofico-teologiche legate al realismo teologico e a una singolare rinascita di forme di teologia filosofica (Swinburne, Haldane *et al.*), come sviluppo naturale dello stile argomentativo proprio dell'analisi filosofica, svincolata da presupposizioni di tipo empiristico o naturalistico, con la conseguente riformulazione e l'affinamento degli argomenti teistici e una rinnovata discussione sullo statuto dei predicati di una divinità trascendente. Il problema di Dio tende quindi a essere riformulato nel senso di una rinnovata possibilità di parlare della realtà divina nei termini di un realismo o "ordinario" o "metafisico": nella tendenza recente più aperta a un recupero della teologia razionale il problema si presenta nei termini di una rinnovata capacità di conferire un significato al teismo trascendente o attraverso l'esperienza religiosa e la sua funzione nel determinare le credenziali epistemiche della fede o a una riformulazione dei classici argomenti teistici e della possibilità di un discorso analogico su Dio (con la consapevolezza peraltro che la negazione dell'*assurdo* o della radicale insensatezza del mondo non equivale a negare di certo il *mistero* di Dio o a ricondurre l'intero discorso su Dio e ogni riferimento a Dio all'ambito puramente concettuale). Nel riproporre in questa forma la teologia razionale, queste tendenze recenti della filosofia analitica vengono a scontrarsi in qualche modo con le esigenze poste, peraltro in maniera diversa e contrastante, dal tipo di pensiero religioso cui sopra ho accen-

⁵³ J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, tr. it. Milano 1979, p. 148. Particolarmente sensibile al confronto con la filosofia europea continentale è l'opera di N. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, Cambridge 1995.

nato. D'altra parte i filosofi analitici della religione dovranno misurarsi con la possibilità di integrare il recupero della teologia filosofica con quelle esigenze di purificazione della fede, di esclusione di procedure degradanti, avanzate in varia misura dalle riflessioni contemporanee sulla trascendenza e sulla realtà di Dio. Nell'ambito della filosofia analitica talune di queste esigenze sono state peraltro espresse, in un diverso linguaggio, come ho cercato di mostrare, dalla stessa tendenza wittgensteiniana, con la preoccupazione circa un'analisi del linguaggio religioso rispettoso della sua "grammatica" specifica, e dalla epistemologia riformata, consapevole, in particolare con Alston, delle differenze, oltre che delle analogie, fra la percezione ordinaria e l'esperienza di Dio. Non c'è ragione di pensare, comunque, sulla base dei recenti sviluppi della filosofia analitica della religione, che la trascendenza *ontologica* come necessaria connotazione del concetto di Dio diventi una condizione *sufficiente* a rendere inapplicabile la nozione stessa di "realtà divina" o *impossibile* un discorso significativo su Dio né che essa sia *necessariamente* compromessa dalla parziale accessibilità della realtà divina sul piano *epistemologico* e *linguistico*.