

CAPITOLO 1

CONOSCERE DIO: PROSPETTIVE TEOLOGICHE ED EPISTEMOLOGICHE

1. *La riapertura del dibattito sulla religione: la crisi del fondazionalismo*

«Quello che accade nella esperienza di una vita portata avanti cristianamente, dà le basi della credenza cristiana, dà un contributo alla razionalità di questa credenza» (Alston 1983). Con questa chiarezza, agli inizi degli anni '80 gli 'epistemologi riformati' – così definiti per aver volutamente scelto di fare una teoria della conoscenza legata ai contenuti filosofici della Riforma e in particolare all'epistemologia religiosa di Giovanni Calvino – imposero al mondo filosofico di lingua inglese le loro istanze. I riformati si sono opposti all'ormai tradizionalmente accreditata posizione secondo cui la credenza in Dio è razionalmente accettabile solo se sussistono prove o argomenti. Questo tipo di prospettiva aveva fatto sì che si contrapponevano due fronti: quello che vedeva schierati atei e agnostici, secondo cui non vi sono validi argomenti per credere in Dio, e quello della teologia naturale che, storicamente legata al cattolicesimo, sostiene la validità dei classici argomenti a favore della esistenza di Dio: cosmologico, teleologico e ontologico. Pur condividendo con la teologia naturale lo scopo di fornire salde basi epistemologiche alla credenza religiosa, l'epistemologia riformata, sulla scorta della teologia protestante, sostiene non solo che la credenza che Dio esiste è fondamentale, ma anche che è una di quelle credenze in base alle quali può essere stabilito un criterio di accettabilità razionale. La forza delle loro affermazioni risultò tale che il *Times* parlò di *silent revolution*. La portata rivoluzionaria di questo nuovo indirizzo di pensiero risulterà chiara soprattutto se messa in relazione con l'ostilità, che le è immediatamente precedente, nei confronti delle prospettive filosofiche in cui la credenza in Dio risulta giustificata.

Nei primi decenni del XX secolo la filosofia anglosassone era dominata da Moore e Russell che, in quello che può essere definito come un primo momento della storia della filosofia analitica, propugnarono il cosiddetto «realismo analitico», ovvero una svolta marcatamente anti-idealistica, per poi passare alla fase dell'atomismo logico¹ che si contrappone all'olismo di marca hegeliana con l'idea di un mondo formato da atomi logici

¹ Su questo tema si veda (Russell 1956).

di cui il linguaggio costituisce la forma. Quanto il discorso sulla religione non trovasse albergo in questo panorama è testimoniato dalla lezione intitolata *Why I'm not a Christian* tenuta da Russell il 6 marzo del 1927 presso la National Secular Society. Nel frattempo il circolo di Vienna si era mosso dal 'verificazionismo' come teoria del significato (il valore di verità di un enunciato è stabilito in base alle esperienze) fino a giungere alla definizione del «criterio di verificabilità» come criterio di significanza linguistica (un enunciato ha valenza cognitiva se e solo se il suo valore di verità è verificabile sulla base di esperienze immediate). Come è stato giustamente rilevato:

La negazione della significanza cognitiva del discorso religioso fu soprattutto una conseguenza dell'applicazione alla religione del verificazionismo introdotto dal positivismo logico. [...] Sulla base della distinzione tra funzione emotiva o espressiva e funzione assertiva del linguaggio, la religione è dichiarata priva di valenza conoscitiva (Micheletti 2002: 24).

Questo atteggiamento dei neo-empiristi nei confronti della religione troverà la sua formulazione più forte nel capitolo di *Linguaggio, verità e logica* dedicato da Ayer² alla *Critica dell'etica e della teologia*. In questa sede viene discussa la «possibilità della conoscenza religiosa» sostenendo che, se fosse almeno plausibile l'esistenza di un Dio come quello cristiano, la proposizione che l'afferma sarebbe una ipotesi empirica, da verificare. L'unica esperienza a cui, secondo Ayer, si potrebbe ascrivere una certa rilevanza nello stabilire il valore di verità dell'enunciato «Dio esiste» è la regolarità riscontrabile in natura; questo però implica una conclusione ritenuta inaccettabile per il credente: si stabilirebbe un'equivalenza tra l'affermazione dell'esistenza di Dio e l'affermazione dell'esistenza di regolarità in natura. Questa formulazione trova nella sua ricerca di conclusività la sua debolezza, andando a portare la discussione su un terreno insidioso come quello della valenza dell'analogia applicata alla religione, a proposito della quale il dibattito è stato inaugurato da Hume e non ha ancora trovato un compimento. Ayer, da queste basi, giunge comunque ad affermare che l'enunciato «Dio esiste» non può essere né vero né falso, semplicemente non ha significato nel senso letterale. Per quanto le esperienze religiose del singolo individuo possano suscitare interesse da un punto di vista psicologico, non provano in alcun modo che sussista la possibilità di una conoscenza religiosa, dunque i filosofi che parlano di una conoscenza religiosa intuitiva, a suo parere, «stanno solo fornendo materiale per lo psicanalista» (Ayer 1961: 158).

² Sul ruolo di Ayer nello sviluppo della filosofia analitica della religione si veda (Micheletti 2002) in cui l'autore analizza la visione della religione offerta dal neo-empirismo logico.

Wittgenstein costituì, nella fase del *Tractatus* (Wittgenstein 1964), il tramite fra l’Austria e l’Inghilterra, ma poi, con le *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein 1999b), contribuì alla svolta linguistica degli anni Trenta, abbandonando l’idea di una sintassi logica come criterio di lettura del linguaggio ordinario a favore di quello di «gioco linguistico», in cui diviene centrale l’irriducibile complessità del linguaggio ordinario, verso il quale stava contemporaneamente indirizzando il proprio interesse anche Ryle: si giungerà a parlare di una stagione del linguaggio ordinario. In quest’ottica, sottoporre gli asserti della religione al criterio di verificabilità diviene inappropriato tanto che Wittgenstein trova ridicolo il tentativo di «quelli che fanno della fede una questione di scienza» (Wittgenstein 1995: 148). Il credente e il non credente sono parlanti che giocano giochi linguistici diversi: si capiscono le parole, ma queste esprimono modi di pensare e immagini diverse. Lo stesso termine Dio viene usato come se designasse una persona, ma il problema dell’esistenza di Dio non è paragonabile a quello dell’esistenza di chiunque altro. All’interno del gioco linguistico della religione non ha senso parlare della portata teoretica degli enunciati, in quanto il credente religioso ha quella «che potresti definire una credenza incrollabile, che non si manifesta nel ragionamento o nel richiamo a normali motivi di credibilità, ma piuttosto nell’ordinare a essa tutta la sua vita» (Wittgenstein 1995: 142).

Intorno agli anni ’50 un altro attacco alla significanza del discorso religioso fu mosso da Antony Flew che, da una prospettiva di tipo falsificazionista, etichettava le asserzioni teologiche come pseudo-asserzioni: la loro incompatibilità con qualsiasi stato di cose le rende non falsificabili, non tanto perché necessarie, quanto perché vuote³.

Negli anni ’70 e ’80 le dottrine centrali del positivismo logico hanno subito un forte attacco da parte dei filosofi analitici. Questo ha riaperto la possibilità di proporre la questione della razionalità della credenza teistica, anche se molti hanno continuato a ritenere che questa cadesse al di fuori della categoria del razionale. Negli ultimi anni del Novecento si è così verificata una decisa ripresa di studi di ontologia, logica filosofica, filosofia del linguaggio ed epistemologia legati al tema della credenza religiosa.

Proprio nell’ambito di questa discussione ancora *in fieri* si sono inseriti come voce autorevole gli epistemologi riformati che, ispirandosi alla tradizione teologica protestante, si sono proposti di trovare la via per la razionalità della credenza religiosa in un ripensamento complessivo della teoria della conoscenza sulla base di istanze postkuhniiane e di recenti approdi di tipo ‘affidabilista’. L’affidabilismo, in base alla definizione che ne dà Alvin Goldman (Goldman 1998), può essere considerato un modo di affrontare i problemi della conoscenza e della giustificazione delle credenze. Le teorie della giustificazione di stampo affidabilista, nate negli

³ Per una più approfondita analisi dell’obiezione falsificazionista si vada (Micheletti 2002).

ultimi decenni del Novecento in ambito analitico, considerano il *process reliabilism* (o affidabilità del processo cognitivo) fondamentale per il conseguimento della conoscenza e particolarmente rilevante al fine della giustificazione di una credenza; l'attenzione è principalmente focalizzata sul processo psicologico, ovvero una credenza può anche risultare falsa, ma sarà da considerare giustificata se formatasi grazie a un tipo di processo usualmente affidabile. Questo non deve però trarre in inganno e far pensare che la verità non abbia rilevanza all'interno dell'affidabilismo, infatti si ritiene «affidabile» un modo di formazione delle credenze quando questo produce un'alta percentuale di credenze vere. Possiamo dire che, in una prospettiva affidabilista, una credenza giustificata è quella che scaturisce da processi orientati alla produzione di credenze vere⁴. Non è richiesto un accesso epistemico privilegiato da parte del soggetto conoscente che può formare una credenza in base a un meccanismo affidabile senza saperlo: il suo riconoscere l'affidabilità del processo farà sì che egli sappia di avere una credenza giustificata, ma sarà totalmente irrilevante ai fini della giustificazione stessa. Proprio con riferimento al tema dell'accesso epistemico, l'affidabilismo può essere considerato una sorta di esternalismo, e l'esternalismo costituisce appunto uno dei tratti fondamentali e unificanti dell'epistemologia riformata. Per tutti gli epistemologi riformati infatti sono fondamentali sia la tendenza dei processi cognitivi a produrre credenze vere, sia le circostanze e le modalità in cui le credenze si formano. Queste caratteristiche, tipicamente legate a una visione esternalista, sfuggono al controllo del soggetto conoscente e nel corso della storia della filosofia moderna, a partire da Descartes, sono state ritenute insignificanti, se non fuorvianti, per il conseguimento della giustificazione. Malgrado una generica caratterizzazione internalista, nell'epistemologia occidentale non sono mancati forti richiami all'esternalismo, spesso legato a una rivalutazione della filosofia del senso comune; ne è un esempio Thomas Reid, cui i riformati si richiamano ampiamente.

Il primo fra gli epistemologi riformati a essersi imposto come figura di spicco in ambito analitico è stato Alvin Plantinga i cui contributi sull'ontologia e sul problema del male erano peraltro già noti e apprezzati. La parte fondamentale della sua opera è costituita da un ciclo di tre libri sul tema della «garanzia» (*warrant*) che ha preso l'avvio dalle Gifford Lectures da lui tenute presso l'università di Aberdeen. Plantinga è professore emerito presso la Notre Dame University in Indiana, dove ha diretto per lungo tempo il Center for Philosophy of Religion, è stato presidente dell'American Philosophical Association e della Society of Christian Philosophers. Altra personalità di primo piano dell'epistemologia riformata è stato William P. Alston che, insieme a Plantinga, ha dato vita negli anni settanta alla Society of Christian Philosophers. Dopo un iniziale interesse per la filosofia del linguaggio – a cui peraltro è sembrato nuovamente rivolgersi con *Illocutionary Act and Sen-*

⁴ Su questo argomento si veda anche (Pagnini 1995).

tence Meaning (Alston 2000) – Alston si è dedicato all'epistemologia della religione, e in particolare alla questione dell'esperienza mistica. Tra gli epistemologi riformati deve essere ricordato anche Nicholas Paul Wolterstorff che, con Plantinga, ha curato l'edizione di *Faith and Rationality* (Plantinga, Wolterstorff 1983) volume in cui sono state raccolte le linee fondamentali della prima fase loro pensiero. L'istanza principale dei riformati consiste nell'affermazione della portata conoscitiva della credenza religiosa considerata come credenza fondamentale (*basic belief*); per questo ognuno di loro intraprende la costruzione di un sistema epistemologico all'interno del quale i valori e le credenze religiose hanno uno status privilegiato.

La caratteristica identificativa dell'epistemologia riformata, che risulta primaria sia costituzionalmente che concettualmente, è il rifiuto del fondazionalismo classico. Già all'inizio degli anni '70 il lavoro svolto al Calvin College da Plantinga e Wolterstorff, che presto coinvolse anche Alston dalla University of Illinois, andava nella direzione di una filosofia analitica di matrice calvinista. Ma, come afferma lo stesso Wolterstorff (Wolterstorff 2001), questa è la «preistoria» dei riformati che acquistarono la loro identità filosofica definitiva solo alla fine di quel decennio, quando l'inquadramento del fondazionalismo classico in una precisa tendenza filosofica rese possibile, come reazione, la concettualizzazione di un'epistemologia su basi religiose le cui istanze confluirono in *Faith and Rationality* (Plantinga, Wolterstorff 1983).

Con il termine «fondazionalismo», utilizzato con una connotazione polemica dallo statunitense Richard Rorty, si indica una posizione che ritiene possibile una fondazione filosofica del sapere. Nel corso della storia del pensiero il fondazionalismo è stata la teoria comunemente più accreditata su come sia strutturata la ragione. Secondo questa prospettiva è possibile individuare una struttura fondamentale della ragione composta da credenze base che non traggono la propria giustificazione da altre proposizioni. Quali sono queste credenze fondamentali che possono essere considerate conoscenze senza bisogno di ulteriori processi giustificativi? Varie sono state le risposte offerte a questo interrogativo. Gli empiristi inglesi hanno sostenuto che costituiscono conoscenza le credenze derivate direttamente dai sensi o dall'introspezione; nel filone del razionalismo, basti pensare a Descartes, Leibniz e Spinoza, si ritiene che le credenze base siano quelle che sorgono dall'intuizione razionale; secondo una ulteriore prospettiva epistemologica, queste conoscenze fondamentali sono da ritenersi innate. Secondo Rorty il problema epistemologico della giustificazione nasce da Cartesio come esigenza della giustificazione del mondo esterno che deve partire dall'interno del soggetto. A partire dal XVII secolo il lavoro dei filosofi è stato incentrato sulla ricerca di una teoria generale della presentazione che fosse possibile assumere come paradigma della razionalità. Con il libro *La filosofia e lo specchio della natura* (Rorty 1979), Rorty segna un punto di demarcazione forte dichiarando che un'epoca della storia della filosofia, quella della filosofia sistematica e fondante, si è chiusa e che se ne sta aprendo un'altra. Rorty esorta a guardare all'opera di quelli che defi-

nisce come i più importanti filosofi del Novecento: Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Ascrive loro il merito di aver abbandonato tanto il concetto di conoscenza come nozione accurata quanto quello di fondamenti della conoscenza e di filosofia come tentativo cartesiano di rispondere allo scetticismo epistemologico. Ognuno di loro si è cimentato in una prima fase con la ricerca di nuove modalità per rendere la filosofia fondativa, ma allo stesso modo hanno tutti abbandonato questo tentativo.

Ciascuno dei tre nell'opera successiva si liberò della concezione kantiana della filosofia come fondativa e consumò il proprio tempo a metterci in guardia contro quelle tentazioni alle quali essi stessi avevano ceduto. Così la loro opera successiva è terapeutica piuttosto che costitutiva, edificante piuttosto che sistematica, tesa a far riflettere il lettore sui motivi che ha di filosofare, piuttosto che a fornirgli un nuovo programma filosofico (Rorty 1979: 9).

Secondo Rorty, quindi, la filosofia deve essere terapeutica, piuttosto che fondativa. Portando avanti questa posizione, arriva a sostenere che la filosofia deve essere «una voce nella conversazione dell'umanità», che intervenga su ogni problema e che mantenga la propria peculiarità e la propria tradizione, ma senza illudersi di essere detentrica di un metodo o di un compito privilegiato.

Anche Plantinga sostiene che il fondazionalismo classico è fallito, ma ritiene inaccettabili le conclusioni cui perviene Rorty. Nella sua lettura, Rorty sosterrebbe che, se il fondazionalismo classico è sbagliato, non c'è niente che possiamo identificare con la verità. Plantinga giudica questa reazione «esagerata» e sostiene inoltre che denota l'esistenza di legami profondi fra Rorty e il fondazionalismo classico, perché in entrambe le posizioni l'unico modo di garantire le nostre credenze deriva dalla loro relazione con le credenze che possiamo considerare certe, cioè quelle autoevidenti e quelle relative ai nostri stati mentali. Secondo Plantinga la posizione di Rorty genera confusione fra la verità e il nostro accesso a essa e fra la conoscenza e la certezza cartesiana (Plantinga 1993a: 85).

2. *L'epistemologia riformata*

2.1 *Plantinga e Wolterstorff: la centralità della credenza teistica e la crisi del fondazionalismo*

Secondo Plantinga il punto di partenza del fondazionalismo genericamente inteso, senza differenze cronologiche, è l'apparente distinzione fra le credenze che accettiamo sulla base di altre proposizioni e quelle che accettiamo direttamente come fondamentali, senza bisogno quindi di ricercare un ulteriore sostegno probatorio. Risulta chiaro, quindi, che la proposizione *A* è fondamentale per me se io credo *A* senza basarmi sul