



RELIGIONE E SECULARIZZAZIONE. DUE REALTÀ ANTITETICHE? *

Religion and secularization. Two antithetic realities?

Giovanni Cucci S.I. **

Riassunto: La secolarizzazione in Europa nasce da lontano. Nell'articolo se ne mostrano le radici filosofiche e teologiche, legate alla rigorizzazione della problematica di Dio e alla pensabilità della sua presenza nel mondo. La crisi della scolastica, accentuata dal sorgere della scienza moderna, porta all'esclusione della problematica teologica dalle università, dal vivere civile (a motivo della guerre di religione e dell'inquisizione, cattolica e protestante) e dalla riflessione filosofica (Kant). La problematica religiosa ritrova interesse in sede culturale a partire dagli anni '70 del '900, in sociologia (Berger, Casanova), in filosofia (Wittgenstein, Plantinga), in psicologia (Bruner, Gardner). Ciò che accomuna queste prospettive è la pluralità di approcci possibili al mondo e alla vita, nessuna delle quali ha la pretesa di ritenersi di dominio esclusivo. Il ripensamento del rapporto tra religione e secolarizzazione è sempre più ricorrente anche in sede socio/politica, con l'esplosione dei problemi legati al pluralismo religioso, alle migrazioni e alla crisi di senso, che pongono problemi enormi in ordine alla sopravvivenza stessa delle società occidentali.

Parole chiave: Rigorizzazione. Conflitto. Pluralismo.

Summary / Abstract: Secularization in Europe started a long time ago. This article shows its philosophical and theological roots, linked to the rigorous problem of God and the possibility to think His presence in the world. The crisis of Scholasticism, further accentuated by the rise of modern science, led

* Artigo recebido em 29/07/2020 e aprovado para publicação em 20/10/2020.

** Professor na Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Per un approfondimento del tema dell'articolo cfr G. CUCCI, *Religione e secolarizzazione. La fine della fede?*, Assisi, Cittadella, 2019.

to the exclusion of theological discourse in universities, in civil life (because of religious wars and the Inquisition, both Catholic and Protestant), and from philosophical reflection (Kant). The religious problem was rediscovered in the cultural field in the early 1970s, in sociology (Berger, Casanova), philosophy (Wittgenstein, Plantinga), and psychology (Bruner, Gardner). What these perspectives have in common is the plurality of possible approaches to the world and life, none of which claims to be of exclusive dominion. The rethinking of the relationship between religion and secularization is also increasingly present in the socio-political context, with the explosion of questions linked to religious pluralism, migration and the crisis of meaning, which pose enormous problems with regard to the very survival of Western societies.

Key words: Rigorousness. Conflict, Plurality.

I. I prodromi della secolarizzazione in occidente

La secolarizzazione in Europa nasce da lontano. Essa prende corpo parallelamente alla rigorizzazione della problematica di Dio in filosofia e in teologia a partire dall'XI secolo. Come la scienza moderna, anche la secolarizzazione nasce dalla cristianità medievale.¹

La filosofia in Occidente riceve una svolta notevole dall'incontro con la cultura araba: grazie a essa vengono introdotti in Europa la *Fisica* e la *Metafisica* di Aristotele, testi fino ad allora sconosciuti (del filosofo greco erano note solo le opere di logica) e soprattutto il primo trattato di metafisica, a opera del filosofo Ibn Sinā, detto dai latini Avicenna (980-1037).² A differenza di quanto faranno gli scolastici, Avicenna non scrive un commento puntuale agli scritti di Aristotele, ma ne rielabora il pensiero, costruendo una disciplina per quanto possibile compiuta (il testo di Aristotele era per lo più composto da appunti di studenti e discepoli, in seguito riuniti da Andronico di Rodi nel I sec. d. C.).

Per Avicenna la metafisica è scienza divina: suo oggetto proprio è «ciò che è separato dalla materia», cioè le prime cause e ogni attività del pensiero.³ Sotto questa voce rientrano dunque argomenti complessi e molteplici, che daranno origine a particolareggiate suddivisioni di questa disciplina: la metafisica prima (circa le prime cause), la metafisica seconda (circa l'essere in quanto essere), la teologia (circa l'essere supremo).⁴ Per Avicenna

¹ La bibliografia sul tema è sterminata. cfr E. GRANT, *Le origini medievali della scienza moderna. Il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, Einaudi, Torino, 2001; A. FUNKENSTEIN, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, ivi, 1996. Per la secolarizzazione cfr più avanti.

² Cfr L. BIANCHI (ed.), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

³ AVICENNA, *Libro della guarigione*, Torino, Utet, 2015, Tract. I, § 1.2.

⁴ Cfr J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p.12-21.

la metafisica è scienza perché basata su una nozione universale: *l'ente in quanto ente* (che chiama *ens commune*).⁵ Ma la metafisica prima e la teologia in quale rapporto stanno tra loro, dal momento che si occupano del medesimo argomento? E inoltre: nello studio dell'ente in quanto ente è compreso anche Dio? Da qui una serie di interrogativi e problematiche che catalizzeranno la speculazione medioevale.

La riflessione della scolastica

Queste complesse questioni rimangono senza risposta in Avicenna e vengono riprese dalla scolastica, in particolare circa il possibile rapporto tra filosofia (metafisica divina) e teologia (sacra dottrina) e il loro statuto speculativo.

Per Tommaso la metafisica è scienza perché studia i principi universali, che concernono l'ente. Questi principi, presupposti da ogni tipo di sapere «non possono essere considerati in qualche scienza particolare, poiché, nella misura in cui vengono richiesti per la conoscenza di ciascun genere di enti, essi dovrebbero di conseguenza essere studiati in ciascuna delle scienze particolari. Resta quindi che tali principi debbano essere studiati in una scienza unica e comune, la quale, essendo la più universale, è regolatrice delle altre».⁶ Tommaso tuttavia si limita ad affermare il principio senza argomentarlo, così come non specifica cosa significhi propriamente *ens*, se un concetto o la totalità di ciò che esiste.⁷ Il dottore angelico in un altro testo aggiunge che il soggetto proprio di questa disciplina è *l'ens in quantum ens*.⁸ Ma con questa precisazione egli intende una caratteristica comune (un universale) o un solo ente, causa di tutto? Tale questione, di nuovo, non si trova in Aristotele, sia perché non conosceva l'idea di creazione, sia perché considera negativamente il possibile rapporto tra Dio e gli enti: in tal caso infatti Dio comprometterebbe la sua perfezione, dipendendo da essi.

Per Avicenna Dio può essere considerato oggetto della metafisica in quanto compreso nella categoria dell'ente, e il rapporto Dio/mondo è un rapporto necessario: Egli è l'ente supremo, ma non trascendente, non è dunque possibile parlare di una libera volontà creatrice.⁹ Tutte conclusioni che ovviamente

⁵ Cfr AVICENNA, *Libro della guarigione*, cit., Tract. I, § 2; J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica...*, cit., p.22.

⁶ TOMMASO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, Bologna, ESD, 2004, vol. 1, *Proemium*, 1.

⁷ Cfr J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica...*, cit., p.30; S. MANSION, «L'intelligibilité métaphysique d'après le "Proemium" du commentaire de Saint Thomas à la "Métaphysique" d'Aristotele», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 70 (1978) p.52-53.

⁸ «In quella dottrina si pone ciò che è comune a tutti gli enti, e che ha come soggetto l'ente in quanto ente» (*Super Boetium De Trinitate*, Q. V, art. 4).

⁹ Cfr É. GILSON, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p.426-428.

stridevano con la dottrina cristiana e all'origine di gravi interrogativi in sede metafisica e teologica: Dio come è presente nella creazione? In quale modo «pensare» la Sua trascendenza senza separarlo dal mondo? Il problema è enorme e denso di conseguenze, come si vedrà: «Poche cose sono difficili quanto aver chiara la distinzione fra Dio e la creazione, così come l'intende la tradizione cristiana, e di conseguenze poche cose sono intuitive quanto vedere Dio, inconsapevolmente, come parte di un tutto che è la realtà nel suo complesso. La distinzione radicale fra Dio e la creazione, comunque, e la correlata incomprendibilità di Dio hanno una conseguenza strana: fanno sì che nessun impianto filosofico, *nessun sistema di pensiero possa essere adeguato all'oggetto della teologia* considerata nel senso più ampio del termine, cioè Dio in rapporto a tutte le cose. Il tentativo di approfondire il rapporto Dio/creazione si scontra con limiti concettuali e linguistici derivanti da una realtà che è per definizione esterna allo spazio e al tempo».¹⁰

Le possibili risposte erano strettamente legate al significato da dare all'espressione *ens in quantum ens*: se si intende tutto ciò che è, tale nozione può attribuirsi anche a Dio? E se invece concerne solo il creato, si deve concludere che Dio è al di là dell'essere? Questa posizione era già stata sostenuta in passato, ad esempio da Dionigi Aeropagita, dal *Liber de causis* (un testo introdotto dagli Arabi ed erroneamente attribuito ad Aristotele), e recentemente ritornata in auge dal filosofo J. L. Marion.¹¹ Gli autori successivi a Tommaso cercheranno di rispondere, esplicitando ciò che egli aveva lasciato sullo sfondo. Per il Dottore Angelico, anche se l'uomo può solo «balbettare» Dio,¹² la posizione di Avicenna non può essere condivisa: la trascendenza di Dio è infatti garantita metafisicamente dalla distinzione tra *ens* e *ipsum esse*. Quest'ultimo è *l'ens primum*, *l'ipsum esse per se subsistens*, *l'esse tantum*, ben diverso dall'*ens commune* che ha l'essere, è essere partecipato.¹³ C'è un salto di qualità infinito tra i due piani, una differenza «ontologica» tra ente ed essere (nell'essere, non nella quantità) che non significa tuttavia separazione. Il rapporto tra Dio e gli enti può essere colto solo in maniera analogica.¹⁴ Tommaso fa un esempio

¹⁰ B. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, Milano, Vita e Pensiero, 2014, p.44-45.

¹¹ Cfr DIONIGI AEROPAGITA, *Nomi divini*, in *Id.*, *Tutte le opere*, Milano, Rusconi, 1981, V, 8, 824A; *Liber de causis*, Firenze, Olschki, 2004, prop. 2; J. L. MARION, *Dio senza essere*, Milano, Jaca Book, 1984.

¹² Tommaso d' Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 22, q. 1, a. 1.

¹³ «Essendo poi la forma dentro la cosa, e tanto maggiormente quanto più una forma viene considerata come anteriore e più universale, ed essendo Dio stesso direttamente in tutte le cose causa dell'essere universale, che è ciò che vi è di più intimo in esse, ne segue che Dio opera intimamente in tutte le creature» (*Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5; cfr I-II, q. 66, a. 5; *De Veritate* q. XXI, a. 5; *Summa Contra Gentiles* II, cap. 52).

¹⁴ L'analogia è quella parte del discorso che riscontra elementi simili in realtà differenti, mettendoli in proporzione tra loro a partire da un termine comune chiamato a fare da cerniera. Per Aristotele il caso più emblematico di pluralità semantica è il termine «essere», con molte accezioni differenti (egli ne elenca almeno dieci), tutte egualmente riconducibili al medesimo termine essere (cfr *Metafisica*, XII, 4, 1070 b 15-20).

in proposito: «*Ridere*, detto del prato, non significa altro che questo: che il prato, quando si ricopre di fiori, offre un aspetto di bellezza somigliante a quello dell'uomo quando sorride, secondo una somiglianza di proporzione; parimenti il termine *leone*, applicato a Dio, vuole significare solo questo: che Dio nelle sue opere si comporta fortemente come il leone nelle sue. Quindi bisogna dire che se si considera il significato intrinseco dei termini, essi si applicano a Dio prima che alle creature: poiché quelle perfezioni (indicate dai nomi) provengono alle creature da Dio. Se però si considera la loro origine, allora tutti i nomi vengono attribuiti primariamente alle creature, che vengono conosciute per prime».¹⁵

Duns Scoto (1266-1308) fornirà una risposta differente al rapporto Dio/mondo modificando radicalmente la prospettiva. Riprendendo Enrico di Gand (1240-1293), Scoto sostiene la presenza di *un* predicato comune, l'essere, condiviso da Dio e dalle creature. L'essere viene così inteso in modo univoco: solo così per il dottor sottile è possibile parlare in maniera rigorosa di Dio, grazie a quello specifico sapere che egli designa con il termine di *theologia* e che a partire da lui assume quel preciso significato che ancora oggi si attribuisce a questa disciplina.¹⁶ Scoto parte dall'ente concretamente esistente come *condizione* per parlare dell'Essere increato, mentre per Tommaso era il contrario, l'ente non ha in sé la ragione della propria esistenza, è contingente: per esistere deve fare riferimento alla sorgente dell'Essere.¹⁷ È un rovesciamento radicale che vedrà contrapposte le dottrine scotista e tomista di univocità e analogia: «Dio infatti se da un lato ("fisicamente", cioè secondo la teologia della creazione) è la causa dell'ente, "metafisicamente" invece ricade sotto la considerazione neutra dell'*ens in quantum ens*, il quale seguendo e sviluppando la *prima divisio* di Scoto si articola al suo interno in ente infinito ed ente finito».¹⁸

La crisi della scolastica.

A questa già intricata problematica si aggiungono una serie di disquisizioni *sull'onnipotenza* che si ripercuotono nella filosofia moderna, ossessionata dal problema di come precisare il significato di onnipotenza attribuita a

¹⁵ *Summa Theol*, I, q. 13, a. 6; cfr aa. 1-2. La Bibbia ricorre spesso all'analogia per parlare di Dio e delle sue caratteristiche: cfr ad es. *Sal* 104 (103), *Rm* 1,19-23 e soprattutto *Sap* 13,5: «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore». Il tema è vastissimo e richiederebbe una trattazione a parte; cfr CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Roma, Paoline, 1981.

¹⁶ Cfr D. SCOTO, *Quaestiones Super Metaphysicam.*, q. 12, n. 17; *Opus oxoniense*, I, dist., 3, q. 2, nn. 5-6.; dist. 5, q. 1; dist. 8, q. 3. Prima di Scoto si parlava più genericamente di *sacra pagina*, o *sacra dottrina* (Tommaso).

¹⁷ Cfr D. SCOTO, *Quaest. Super Metaph.*, q. 1, n. 47; TOMMASO, *Scriptum super Sententiis.* Prol., q. 1, a. 2, ad 2; J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica...*, cit., p.122.

¹⁸ J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica...*, cit., XIX.

Dio, fino a giustificare le cose più assurde, semplicemente perché volute da Lui. La teologia rischiava così di ridursi a giochi di fantasia che scivolano con facilità nella follia del pensiero. L'assenza di possibili criteri di valutazione, accentuati dalla negazione dell'analogia e dalla conseguente incomprendibilità dell'agire di Dio, avranno ripercussioni notevoli in tutto il pensiero moderno.

Ockham respinge le prove tomiste dell'esistenza di Dio, basate sull'analogia: la conoscenza di Dio rimane molto limitata per la ragione (Lutero chiamerà la ragione «la prostituta del diavolo», perché solo la Bibbia può guidare in maniera sicura la ricerca umana). La teologia finisce così per accentuare la dimensione della *volontà*, non della ragione, per salvaguardare la libertà di Dio: non si può dire che Dio comanda di fare il bene, ma piuttosto che una cosa è buona perché comandata da Lui, è il Suo volere che la rende buona.

Venendo a mancare anche la prospettiva di una causa finale, cioè di un ordine *intrinseco* alle cose, le conseguenze a livello etico divengono preoccupanti. Per Ockham rubare e uccidere non sono mali in se stessi; lo sono soltanto quando contraddicono il comando di Dio. Ma se Dio comandasse di uccidere, ciò diventerebbe un atto meritorio.¹⁹ La distinzione non è più sulla *natura* di Dio (l'essere come buono e dunque buona l'azione che promuove l'essere), ma sulla Sua arbitraria volontà. Scoto e Ockham erano preoccupati di garantire la *libertà* e la suprema *sovranità* di Dio nei confronti del mondo, due cose a loro parere impediti dall'analogia, che imprigionerebbe Dio nel reticolo della logica. In tal modo però Dio finisce per allontanarsi totalmente dal mondo e dalla ragione, per diventare un sovrano volubile e capriccioso, i tratti che non a caso si ritroveranno negli epigoni dell'ateismo. L'univocità dell'essere pone il rapporto uomo-Dio in termini quantitativi e conflittuali (Dio è tutto e l'uomo nulla) non più in termini di origine e ricchezza della vita. E facilmente la prospettiva si potrà rovesciare: se l'uomo vuole essere qualcosa lo deve sottrarre a Dio, fino a sopprimerLo per affermare la propria libertà e dignità, cessando di dipendere a da Lui.

Anche il principio di non contraddizione, fondamento della possibilità di affermare qualcosa che abbia significato, viene a cadere in questa prospettiva, in nome di una pura arbitraria decisione di Dio, che in nome della sua potenza potrebbe essere anche capace non di conservarsi nell'essere ma autodistruggersi: «Se Dio lo avesse voluto, il salvatore del mondo avrebbe potuto essere una pietra o un asino. O ancora, Dio può ingannarci anche per quanto riguarda le nostre certezze più salde [...]. Dio, se lo avesse voluto, avrebbe potuto rovesciare gli eventi del passato e far

¹⁹ Cfr G. OCKHAM, *In II Sent* 19, 1.

sì, ad esempio, che Roma non fosse mai stata fondata [...] o reintegrare la verginità perduta poiché nella mente di Dio le proposizioni vere non hanno un ordine temporale».²⁰

Ma già Anselmo aveva notato la pericolosità di questa impostazione di pensiero: «Un'onnipotenza senza limiti, ribatteva Anselmo, è in realtà una debolezza. Un Dio capace di far nascere contraddizioni potrebbe anche annientare se stesso insieme alla sua onnipotenza; un Dio che possa essere pensato come non esistente non può essere un *ens necessarium*».²¹ Si vede il possibile esito nichilista di una tale impostazione che porterà, nel corso della rivoluzione scientifica e delle guerre di religione, al rifiuto della speculazione teologica, considerata sterile e pericolosa per la vita civile e il progresso. Per Tommaso la *potentia Dei absoluta* si fonda proprio sul principio di non contraddizione, garanzia della stabilità di ciò che è. Dio può fare tutto ciò che è possibile, non può creare una cosa contraddittoria, perché un soggetto che contraddice se stesso non è una cosa (*res*); semplicemente si annullerebbe: «Quando ci si chiede cosa Dio possa o non possa fare, i termini “possa” e “fare” si riferiscono solo a ciò che è fattibile».²²

Il contributo di Suárez

Tali questioni continueranno a essere al centro della speculazione filosofica della seconda scolastica, all'inizio dell'epoca moderna. In particolare, dal suo rappresentante più geniale e famoso Francisco Suárez (1548-1617). Nelle *Disputazioni metafisiche* [=DM] Suárez cerca di elaborare una terza via, capace di armonizzare queste differenti impostazioni e di conferire in tal modo rigore e sistematicità a tale disciplina, così da poterla considerare al rango di scienza, equiparabile ai saperi sorti dalla grande rivoluzione scientifica.

Nella I *Disputazione* egli nota che la metafisica è una scienza che ha come oggetto adeguato l'ente.²³ Questa precisazione non si trova in Aristotele e avrà conseguenze metodologiche rilevanti. Per il filosofo greco l'indagine metafisica non verte principalmente sull'ente come oggetto e soprattutto come oggetto adeguato: il suo approccio è piuttosto discorsivo, dialettico, non sembra preoccupato di presentare precise definizioni al riguardo, lasciando aperta l'indagine. Dell'essere, come si notava sopra, si occupano sia la scienza teoretica prima, sia la teologia: l'una e l'altra, e l'una non è l'altra. Per il gesuita spagnolo la metafisica è invece una scienza *determinata* con

²⁰ A. FUNKENSTEIN, *Teologia e immaginazione...*, cit., p.146; p.151-152.

²¹ A. FUNKENSTEIN, *Teologia e immaginazione...*, cit., p.152. Cfr ANSELMO, *Proslogion*, n. 7; P. GILBERT, «L'“impossible”, selon Anselme de Cantorbéry», *Archivio di filosofia* 78 (2010) p.105-117.

²² TOMMASO, *Summa Theol.* I, q. 25, a. 5 ad 1^{um}; *De pot.* Q. 1, a. 5.

²³ «L'ente è l'oggetto adeguato di questa scienza» (DM, I, s. 1, n. 26).

un oggetto *adeguato*, cioè l'essente in quanto essente reale, che comprende anche Dio: Dio viene così a far parte dell'orizzonte metafisico degli enti.²⁴

Suárez introduce anche la distinzione, egualmente decisiva per la filosofia successiva, tra l'ente di fatto esistente (*ens reale*) e l'ente rappresentato (*ens ut sic*). L'*ens ut sic* deve essere concepito in modo univoco, perché l'univocità, a differenza dell'analogia, conferisce rigore all'indagine metafisica. Il gesuita spagnolo cerca di recuperare l'analogia ma senza mettere in discussione il primato dell'univocità, proprio per l'esigenza del rigore da dare a questo sapere: «Se si dovesse negare una delle due, bisognerebbe negare l'analogia, che è incerta, piuttosto che l'unità del concetto, che pare sia dimostrata con delle ragioni certe».²⁵

La scelta di privilegiare l'*ens formale e univoco* («formale e oggettivo»), come oggetto proprio dell'indagine, prescindendo dalla sua esistenza effettiva (*ens reale*) consente così alla metafisica di acquisire lo statuto di sistema: «L'essere, preso come nome, fornisce il minimo comun denominatore di tutto ciò che è, a partire dal possibile fino ad arrivare a Dio, atto puro, e serve come il termine medio che permette il passaggio da un estremo all'altro».²⁶ Fin dalla prima *Disputazione* si avverte così un notevole cambio di prospettiva: ciò che conta, nell'*ens*, non è in primo luogo l'atto di essere, ma ciò che *può* esistere, in quanto non presenta contraddizione («di per sé è atto ad essere»)²⁷. Caratteristica essenziale dell'essere non è più l'attualità (Tommaso), ma la sua pensabilità.²⁸ Questa possibilità di esistere, la non contraddittorietà, è l'oggetto proprio dell'indagine metafisica: «Sebbene l'essere in atto non appartenga all'essenza della creatura, tuttavia l'ordine ad essere o l'attitudine ad esistere appartiene intrinsecamente ed essenzialmente al suo concetto».²⁹ Carattere proprio dell'essere dunque non è più in primo luogo l'*esistenza* ma la *possibilità*, la sua non contraddizione a livello di pensiero.

Questa era di fatto l'impostazione di Scoto, che Suárez finisce per privilegiare, una impostazione, come si è avuto modo di notare, molto differente da quella di Tommaso il cui punto di partenza non è la *possibilità* di esistere, ma l'*esistenza effettiva* di qualcosa che, non avendo in sé la propria ragion d'essere, esiste grazie a Colui che non *ha* ma è l'esistenza stessa.

²⁴ Cfr *Disputationes Metaphysicae*, I, s. 1, n. 13; ARISTOTELE, *Met.* VI, 1, 1025 b 1 – 1026 a 35. Molto interessanti in proposito le osservazioni di P. GILBERT, «Francisco Suárez: una metafisica per la modernità», Introduzione a F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, IV, Padova, Cedam, 2014, XVII-XVIII.

²⁵ *DM*, II, 2, 36. Cfr XXVIII, 3, 2: «L'ente significa immediatamente un unico concetto comune a Dio e alle creature, e dunque non si dice di esse in senso analogico, bensì in senso univoco».

²⁶ J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica...*, cit., p.207; cfr *DM*, II.4.4.

²⁷ *DM*, II.4.7.

²⁸ «L'essere (*ens*), così come l'intende il metafisico, può, e anzi deve fare decisamente astrazione dall'esistenza, come da ogni attualità» (*DM*, XXXI.12.45).

²⁹ *DM*, II.4.14. Cfr C. ESPOSITO, «L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger», *Archivio di filosofia*, 2010, p.297-313.

La distinzione tra *ens reale* e *ens formale* diventerà un assioma indiscusso nel corso della filosofia moderna, caratterizzata dall'attenzione pressoché esclusiva sull'aspetto conoscitivo, logico, dell'essere rispetto all'esistenza reale, considerata al più una etichetta aggiuntiva.

Dall'ente reale all'ente possibile

Sipuò comprendere la portata rivoluzionaria di tale assunto: concentrandosi sulla rappresentazione, Suárez concepisce l'ente come assoluto. In altre parole, l'ente non deve l'essere a Dio, ma solo alla sua necessità intrinseca: «Il nome di ente non è imposto alla creatura per il fatto che essa mantenga una proporzione o una proporzionalità a Dio, ma semplicemente perché essa è *qualcosa* in se stessa, e non è assolutamente nulla». ³⁰ Questo mutato registro di considerazione è in buona parte legato alla grande novità dell'epoca moderna: la nascita della nuova scienza. Suárez è preoccupato di fare della metafisica un sapere certo e rigoroso, accentuandone l'astrazione, la considerazione dell'*ens* in termini precisi e chiaramente definibili (in maniera simile all'approccio matematico proprio della nuova scienza). ³¹ La rappresentazione è rigorosa perché astrae, prescinde da alcuni aspetti della realtà. È la caratteristica e insieme il problema fondamentale della epistemologia contemporanea; il discorso scientifico nasce come rappresentazione astratta, come un modello (espresso da una legge matematica) interessato solo ad alcuni aspetti della realtà indagata. Anche Suárez avverte la necessità, propria del suo tempo, di precisare sempre più il discorso, finendo però per inaridire la metafisica e metterla in fatale concorrenza con le scienze esatte, che ne avranno ben presto ragione: «Il riconoscimento di tale ambiguità nel sec. 17 segnò la vittoria del sapere formale sulla meditazione tomista dell'atto di essere». ³²

Da qui anche lo scivolamento nella concezione della verità, intesa non più come corrispondenza (*adaequatio*) dell'intelletto alla realtà, a ciò che esiste, ma alla *possibilità* di essere oggetto di pensiero da parte dell'intelletto: una cosa è vera se non è contraddittoria. Il nulla diviene sempre

³⁰ *DM*, XXVIII.3.11; cfr XXVIII.3.15: «È evidente infatti che la creatura non è chiamata ente, in senso estrinseco, sulla base dell'entità o dell'essere che si trova in Dio, bensì sulla base del suo proprio ed intrinseco essere [...] perché esiste *al di fuori del nulla*»; cfr SCOTO, *Ordinatio* I, dist. 2, pars 1, qq. 1-2.

³¹ Questo spostamento di interesse speculativo è espresso in maniera emblematica da un celebre passo di Galileo: «Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti: e a me pare essere egualmente ignaro della sostanza della Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole» (G. GALILEI, «*Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*», in *Id.*, *Opere*, Firenze, Barbera, 1895, vol. V, 187).

³² P. GILBERT, *La pazienza d'essere. Metafisica. L'analogia e i trascendentali*, Roma, G&BP, 2015, 215; cfr *Id.*, *Sapere e sperare: percorso di metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p.88-90.

più il *pendant* della metafisica moderna, al punto da essere definita «un gesto nichilista»³³. Impostare il discorso sulla possibilità significa anche rovesciare radicalmente l'impostazione platonico-aristotelica, secondo la quale una cosa è conoscibile in quanto effettivamente esistente, stabilendo un criterio oggettivo di verità.³⁴

Ma la conseguenza più rilevante è la svalutazione speculativa dell'analogia da parte della riflessione filosofica, una svalutazione che dura fino ai giorni nostri. Con ripercussioni problematiche sulla relazione tra Dio e il mondo. Se l'essere è univoco, viene a cadere la differenza ontologica (il *proprium* dell'analogia) tra Dio e gli enti creati: tutto si trova collocato sul medesimo orizzonte di riferimento. Questa era già una idea di Avicenna: l'essere è anteriore a Dio e alle cose, un predicato comune a entrambi, una impostazione che continuerà nella riflessione successiva. Il *Dizionario delle idee* del Centro studi filosofici di Gallarate definisce l'essere come «la "stoffa" di tutti gli enti, ciò che costituisce, tutti e ciascuno, tutto quel che sono che accomuna ogni cosa [...], con la maiuscola può equivalere sia all'Essere per eccellenza, l'assoluto dell'essere, Dio, sia alla totalità di tutti gli esseri concretamente esistenti».³⁵ Dio viene così collocato nella categoria degli altri esseri, all'interno del medesimo orizzonte, dal momento che il Suo essere è fatto della identica «stoffa». La differenza non è più ontologica, ma piuttosto quantitativa, di ordine di grandezza.

Il successo delle *Disputationes*

Le *Disputazioni*, pubblicate per la prima volta nel 1597, costituiscono il primo vero manuale di metafisica, testo di riferimento obbligato per generazioni di filosofi e studenti di teologia. Su di esse si forma Cartesio al collegio dei gesuiti de La Flèche: l'influsso del gesuita spagnolo sul padre della filosofia moderna è molto evidente nelle sue opere. Quando, nella III *Meditazione Metafisica*, Cartesio parla di esistenza «eminente» e «formale» a proposito di Dio, utilizza la medesima distinzione introdotta da Suárez;³⁶ tale distinzione è per il filosofo francese la via obbligata per il sapere rigoroso. E la prima verità indiscussa di tale sapere è il *cogito*, il pensare, non l'essere: «Che cosa sono dunque io? Una cosa che pensa».³⁷

³³ C. ESPOSITO, «Introduzione» a J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica...*, cit., XX.

³⁴ Cfr J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica...*, cit., 454; ARISTOTELE, *Met.* II, 1, 993 b 30-31.

³⁵ G. DI NAPOLI, «Essere», in CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Dizionario delle Idee*, Firenze, Sansoni, 1977, p.360.

³⁶ *DM*, XXX.1.9s.

³⁷ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, Milano, Mondadori, 2008, II, 105; cfr III, 117. ID., *Regole per la guida dell'intelligenza*, Milano, Bompiani, 2000, reg. VIII, n. 3. Wolff riconosce il più generale influsso dei gesuiti sulla filosofia di Cartesio: «Cartesio ha mantenuto la nozione di essenza che aveva ricevuto dalla filosofia scolastica nelle Scuole dei Padri della Compagnia di Gesù» (CH. WOLFF, *Philosophia prima, sive Ontologia*, Lipsia, Libreria Rengeriana, 1736, § 169).

Da qui il problema, ignoto agli antichi e ai medievali, del «ponte» tra idea e realtà, che travaglierà tutto il corso della filosofia moderna, fino a Husserl: si è preoccupati di capire come si conosce e in quale modo la presenza pensata dell'oggetto corrisponda all'oggetto reale.³⁸

Il trattato di Suárez diventa così in breve tempo un «classico», particolarmente apprezzato nelle università dei paesi riformati, perché presenta un sapere oggettivo, formale, e non di rado in disaccordo con l'impostazione di Aristotele e della scolastica. Nel 1613, un pastore protestante Göckel (Goclenius), riprendendo la trattazione suareziana, conia il termine *ontologia* per caratterizzare la disciplina che indaga le caratteristiche universali degli enti, differente dalla metafisica, che ha ad oggetto i primi principi. Le *Disputazioni* sono il testo di riferimento della *philosophia prima* di Wolff (1730), della *Metafisica* di Baumgarten (1739) — che diffondono l'ontologia in tutte le università tedesche — e divengono lettura obbligata dei principali filosofi dell'epoca moderna: Leibnitz le legge a 16 anni «come un romanzo», per Grozio Suárez è il filosofo più profondo, Berkeley ne riprende l'impostazione per teorizzare, nell'*Alcifrone*, il rapporto tra conoscenza divina e umana; Vico si chiude in casa un intero anno per studiare a fondo le *Disputazioni*. Brentano le utilizza come testo di riferimento per le sue lezioni su Aristotele: e così Suárez viene fatto conoscere a uno dei suoi più illustri allievi, M. Heidegger.

Heidegger ha parole di grande elogio per il gesuita spagnolo: «Suárez è il pensatore che più fortemente ha influenzato la filosofia dell'età moderna [...] formulando per la prima volta i problemi ontologici nella forma sistematica che nei secoli successivi, fino a Hegel, avrebbe determinato la partizione della metafisica»,³⁹ perché ha sistematizzato la nozione scotista di *ens*. È altrettanto significativo che Heidegger abbia scelto Scoto come argomento della sua tesi di abilitazione, notando come la nozione univoca di *ens* costituisca la base indispensabile della conoscenza oggettiva: il dottor sottile avrebbe infatti rivisitato la dottrina dei trascendentali, considerandoli «la condizione di possibilità di conoscenza d'oggetti in genere».⁴⁰ È tuttavia curioso notare come Heidegger non si sia reso conto che l'oblio dell'essere, centro speculativo delle sue celebri ricerche, non era da imputarsi alla concezione cristiana di Dio, ma piuttosto alla metafisica dell'univocità, come «tendenza a riprendere l'antica concezione pagana di dio (degli dei) come l'ente supremo (gli enti supremi) *entro* l'universo».⁴¹

³⁸ Cfr S. VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, Bologna, Esd, 2007, p.421-438.

³⁹ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, il Melangolo, 1988, p.76-77. Cfr C. ESPOSITO, «Introduzione», in F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, cit., p.26-27.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Bari, Laterza, 1974, p.35.

⁴¹ B. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma...*, cit., 78; cfr R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Washington, The Catholic University of America Press, 1995, p.46-51.

Un discorso a parte meriterebbe la presenza di Suárez nel corso della seconda scolastica.⁴² Il pensiero filosofico dei secc. XVII-XIX è caratterizzato da autori con impostazioni molto diverse e tuttavia accomunate dall'assioma presentato nella I *Disputazione*: non l'essere concretamente esistente, ma l'essere possibile è il punto focale di indagine. L'*ens* si trova così separato dalla sua origine, per considerarlo in maniera del tutto autonoma, nella sua mera pensabilità.

Ma questo tentativo di giungere a una nuova e complessa sistematizzazione della metafisica segna anche la sua progressiva decadenza, riducendosi a un complicato tentativo della mente umana di esaurire tutte le varianti del mondo dei possibili. Kant porrà fine a queste sottili disquisizioni con la celebre affermazione che l'esistenza non è un predicato, da aggiungere al concetto. Si possono certamente comprendere le gravi riserve del filosofo di Königsberg a *questa* metafisica (che definisce «un campo di battaglia senza fine»), ritenendola del tutto inutile per il sapere scientifico e filosofico. La *Critica della ragion pura* polverizza in pochi folgoranti paragrafi secoli di speculazione sul problema dell'essere, riconoscendo tuttavia che i problemi metafisici (Dio, mondo, anima) non possono essere eliminati dalla vita dell'uomo.⁴³ È comunque significativo che Kant quando riporta, per confutarle, le tradizionali prove dell'esistenza di Dio, non menzioni mai le «vie» tomiste.

La scomparsa di Dio dall'orizzonte filosofico

Suárez ha cercato di armonizzare prospettive filosofiche molto diverse, intellettualismo, volontarismo, nominalismo, analogia e univocità elaborando una proposta speculativa ingegnosa e complessa. Come si è visto, egli finisce per prediligere la posizione univoca, diffondendola con acribia e profondità.⁴⁴ La sua impostazione di pensiero avrà conseguenze formidabili anche a proposito del rapporto Dio/mondo, giustificandone la separazione. Se l'ente viene concepito come mera possibilità, acquisisce una totale autosufficienza, una caratteristica finora inedita: «ente, anche considerato come ente reale, non si attribuisce solo alle cose esistenti, ma anche alle nature reali considerate in se stesse, esistenti o meno».⁴⁵ In tal modo Dio finisce per scomparire dall'interrogazione metafisica: l'indagine,

⁴² Cfr C. GIACON, *La seconda scolastica*, Milano, Bocca, 1946; F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, Cedam, 2014.

⁴³ Cfr I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1996, II cap. III, Sez. VII; ID., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, ivi, 2006, § 57.

⁴⁴ «Poiché [Suárez] aveva ridefinito l'analogia avvicinandola all'univocità, rimase sostanzialmente dalla parte di Duns Scoto contro Tommaso» (W. C. PLACHER, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p.75).

⁴⁵ *DM*, II.4.3.

sia metafisica sia scientifica, si concentra unicamente sull'ente nella sua pensabilità, senza porsi altre domande circa la sua origine.

È un presupposto talmente indiscusso nella filosofia successiva da non suscitare alcun dubbio sulla sua aporeticità. Fra i molti esempi possibili di questo approccio si può ricordare il celebre dibattito su fede e incredulità, svoltosi in Inghilterra nel 1948, tra il filosofo B. Russell e il gesuita F. Copleston, anch'egli filosofo. Ad un certo punto della discussione Copleston pose a Russell la classica domanda, «perché c'è l'essere e non il nulla?», la questione metafisica per eccellenza, all'origine del sapere filosofico. Russell non volle rispondere alla domanda: c'erano le cose e questo gli bastava, senza chiedersi altro. Copleston gli obiettò che rinunciando a cercare una risposta aveva smesso di pensare troppo presto.⁴⁶

Respingendo l'analogia, l'orizzonte dell'*ens* si restringe, ripiegandosi su di sé e chiudendosi alla trascendenza. L'univocità dell'essere renderà sempre più problematico il discorso su Dio, a motivo del rifiuto, condiviso dalla gran parte dei moderni, del linguaggio metaforico e simbolico, nella scienza come in filosofia, per prediligere l'approccio matematico alla realtà: «Come ipotesi scientifica [*Dio*] risultò — negli anni che seguirono — superfluo; come ente, fu considerato una semplice ipostatizzazione di ideali e di immagini razionali, psicologiche o sociali [...]. Una volta che Dio ebbe riacquisito una sua trasparenza, o addirittura un corpo, fu molto più facile identificarlo e ucciderlo».⁴⁷

Se la differenza tra Dio e mondo è meramente quantitativa (Dio infinito/mondo finito), tale impostazione presta certamente il fianco alle derive materialiste, finendo per leggere la relazione tra Dio e l'uomo in termini antagonisti: se l'uomo vuole crescere, acquisire dignità e autonomia, deve sottrarre spazio a Dio. Fino ad annullarlo. Marx ha descritto in maniera eloquente il «braccio di ferro» tra l'uomo e un Dio concepito come una sorta di supremo capitalista: «Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso [...]. Come nella religione, l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano in-

⁴⁶ «L'esistenza di Dio. Dibattito fra B. Russell e P. C. Copleston», in B. RUSSELL, *Perché non sono cristiano*, Milano, Longanesi, 1959, p.193. Allo stesso modo Nietzsche di fronte a un interrogativo simile impone al pensiero di tacere: «All'insinuante domanda, da dove vieni Uomo? Io rispondo: da mio padre e da mia madre, e possiamo fermarci qui» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, Milano, Adelphi, 1979, I, 13, [35]). E tuttavia, commenta Valadier, è proprio la risposta a risultare imbarazzante, dal momento che non si vuole risalire al perché ultimo, proprio della filosofia (Cfr P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, Palermo, Augustinus, 1991, p.528).

⁴⁷ A. FUNKENSTEIN, *Teologia e immaginazione scientifica...*, cit., p.138. P. RICŒUR ha avuto il merito di ridare dignità filosofia all'analogia (e ai suoi parenti stretti, metafora e simbolo); la sua apparente imprecisione («impertinenza») rende vivo il discorso sull'essere e protegge dal tentativo di precisarlo troppo finendo per «mummificarlo»: «La metafora non è viva soltanto per il fatto che vivifica un linguaggio costituito. La metafora è viva per il fatto che iscrive lo slancio dell'immaginazione in un "pensar di più" a livello del concetto» (*La metafora viva*, Milano, Jaca Book, 1981, p.401).

fluisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività dell'operaio non è la sua propria attività. Essa appartiene ad un altro; è la perdita di sé». ⁴⁸ Feuerbach si esprime nei medesimi termini, a testimonianza di una linea di pensiero ormai affermata fino a diventare indiscussa: «Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla [...]. In breve, l'uomo nega la sua conoscenza, il suo pensiero, per porre la sua conoscenza, il suo pensiero in Dio. L'uomo rinuncia alla sua personalità [...] nega la dignità umana, l'io umano». ⁴⁹

Suárez non intendeva certamente giungere a tali conseguenze; al contrario ha cercato di elaborare un sapere capace di fugare incertezze e perplessità. Ma questo presupposto ha finito per portare all'effetto contrario: il morbo del dubbio accompagna sempre più la filosofia moderna, fino ad arrendersi allo scetticismo sulle massime questioni dell'essere: «**Sotto questo aspetto niente è cambiato dal Seicento a oggi. Dio è un ente supremo all'interno del tutto, oppure, in un qualche senso, la totalità dell'essere? I filosofi successivi faranno avanti e indietro, con variazioni, fra questi poli, ma sempre all'interno di assunzioni metafisiche univoche:** nel primo '800 Hegel avrebbe fatto, per così dire, lo Spinoza di turno con una specie di botta e risposta con Kant che faceva Descartes, mentre nel Novecento, fra gli altri, i filosofi del processo come Alfred Whitehead e Charles Hartshorne avrebbero portato nuove versioni del panenteismo post hegeliano [...]. Le nuove scienze naturali sarebbero diventate sempre più imprese intellettuali a sé stanti, autonome, separabili nella pratica non solo dalla teologia, ma anche dalla filosofia». ⁵⁰ E la teologia finirà per essere sempre più emarginata dall'orizzonte di pensiero della cultura moderna, fino a diventare irrilevante.

La crisi del sapere teologico

Un altro elemento decisivo all'origine della secolarizzazione è la crisi della teologia. Una crisi annunciata già nella tarda scolastica ma che esploderà in occasione della Riforma protestante e soprattutto delle guerre di religione, portando la gran parte degli intellettuali dei secc. XVI-XVII, per avere vita tranquilla, a disattendere le problematiche teologiche per limitarsi al «chiaro e distinto» di cartesiana memoria. Da qui la progressiva emarginazione della teologia dall'ambito delle discipline accademiche "laiche", fino a non avere più alcun posto nella maggior parte delle università europee a partire dal sec. XVIII. Curiosamente, proprio la disciplina che aveva dato origine

⁴⁸ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1975, 72/75.

⁴⁹ L. FEUERBACH, *Essenza del cristianesimo* Milano, Feltrinelli, 1960, p.51-53.

⁵⁰ B. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma...*, cit., p.61-62.

all'università ha visto chiudersi le porte di questa istituzione, soprattutto a causa dei terribili conflitti (intellettuali come fisici) tra cattolici e protestanti.

L'evento davvero decisivo della modernità è dato dalle guerre di religione che hanno insanguinato l'Europa per un secolo e mezzo e persuaderanno gli uomini di pensiero e la gente comune ad associare il cristianesimo (e la religione *tout court*) a violenza, morte, processi, torture, censure, persecuzioni e paura: «Se ci si domanda chi abbia prodotto una tale genia [di atei], non sarà inesatto rispondere che sono state proprio le nostre guerre per la religione a farci dimenticare la religione».⁵¹ Con grave scandalo per chi considera la libertà di pensiero e la ricerca della verità elementi imprescindibili della dignità dell'uomo. Su questo terreno ha trovato radici e fertile sviluppo la proposta ateistica, attribuendo a sé la maggior parte dei valori della nuova epoca (libertà di ricerca, di pensiero, di coscienza, di tolleranza) osteggiati dalle autorità ecclesiastiche.

Questa terribile implosione interna ha portato al crollo dell'edificio cristiano e alla sua avversione da parte di un numero crescente di persone. Brad Gregory riassume in modo eloquente tale stato di cose: «Messi insieme, i loro conflitti formarono un disastro non voluto che ha plasmato fin dalle fondamenta il corso successivo della storia occidentale in un modo che essi non potevano prevedere e che quasi tutti avrebbero deplorato. Non hanno solo dato luogo a un'eredità avvelenata che dura ancora all'inizio del XXI secolo, ma sono stati loro, i cristiani protomoderni, a fornire involontariamente una solida base di slancio alla secolarizzazione ideologica e istituzionale [...]. Le violazioni della *caritas* resero la religione in quanto tale facilmente associabile all'oppressione e alla violenza, stabilizzando la convinzione, tuttora molto diffusa, che l'emancipazione, l'autonomia, la libertà, la modernità implicino il rifiuto sostituzionista della religione».⁵²

Così, progressivamente, la teologia rivelata diventa un fardello pericoloso dal quale ovunque si cerca di sbarazzarsi per proteggere la libertà di pensiero. Una ricognizione storica delle censure in cui è incorsa buona parte dei libri pubblicati in questo periodo mostra un comune atteggiamento repressivo. La maggioranza degli autori della modernità (Cartesio, Bacone, Montaigne, Malebranche, Hobbes, Spinoza...) sono stati condannati sia dall'*Indice dei libri proibiti* che da università e autorità protestanti. Spesso la proibizione avviene mediante interventi successivi e anche molto tempo dopo la pubblicazione degli scritti. È il caso ad esempio degli *Essais* di Montaigne, presenti in Italia dal 1590 e in forma integrale nel 1633: essi erano stati vietati a Ginevra nel 1602, dall'*Indice* nel 1676, a quasi un secolo

⁵¹ F. DE LA NOUE, *Discours politiques et militaire* (1587), in G. SCHNEIDER, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e nel XVII secolo*, Bologna, il Mulino, 1974, p.162.

⁵² B. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma...*, cit., p.184; cfr M. BORGHESI, *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*, Milano, Jaca Book, 2019.

di distanza dalla prima pubblicazione.⁵³ Allo stesso modo Cartesio viene proibito in un primo tempo dall'università di Utrecht (1642), dal Sinodo calvinista dell'Olanda (1656) e infine dal Sant'Uffizio (1663). Le opere di Spinoza vengono prima condannate dai sinodi calvinisti (1674), dalla corte Olandese (1678) per poi entrare nell'*Indice* nell'anno successivo.

Alla base di tale comune atteggiamento — inizialmente di condanna e in seguito di accettazione — verso questi autori da parte della Chiesa gioca anzitutto il fatto che il più delle volte si trattava di protestanti, mentre nel caso di Cartesio si temevano soprattutto le possibili conseguenze, metafisiche come teologiche, delle sue teorie sulla materia e l'astronomia.⁵⁴ In tal modo si consolida un clima di vicendevole sospetto tra le autorità dell'epoca e il nuovo sapere, che nei secoli successivi (XVIII-XX) passerà dall'autonomia alla contrapposizione: «I grandi filosofi della prima modernità erano cristiani, più o meno convinti; i pensatori della seconda modernità molto meno; sicuramente agnostici e atei, tentarono anzi di esiliare la Chiesa dalla vita sociale».⁵⁵ Resta comunque che, con il passare dei secoli, si avvertirà da entrambe le parti una sempre più forte divaricazione tra Chiesa e modernità, e più in generale tra vangelo e cultura: «*Il cristianesimo divenne, in modo sistematico e con conseguenze senza precedenti, dagli anni Venti del Cinquecento agli anni quaranta del Seicento, la materia stessa del contendere, non solo nelle pubblicazioni e dai pulpiti, ma anche in politica e sui campi di battaglia*».⁵⁶

Nasce così il *deismo*, la proposta di una religiosità senza appartenenza (o relegata all'intimo della coscienza): prima che teoria filosofica è anzitutto garanzia di poter pensare e scrivere senza incorrere in condanne e persecuzioni. Si cerca di ipotizzare un Dio in qualche modo "laico" non appartenente a nessuna confessione religiosa ma anche sempre più distante e ininfluyente circa le problematiche terrene. L'approccio di Cartesio (Dio come idea a priori garante dell'ordine e della stabilità) contribuisce a dare corpo a questa dottrina; ci si libera della rivelazione per appellarsi unicamente alla ragione, che parla di Dio in termini di un orologiaio cieco (Dawkins), che ha il solo compito di mettere in moto un meccanismo senza più avere a che fare con esso: «L'uomo autonomo è il signore esclusivo del mondo e non ha più bisogno di Lui. Negando ogni azione di Dio sul mondo, vengono eliminati anche l'ordine della salvezza soprannaturale, la rivelazione, il miracolo, l'incarnazione, la redenzione, l'azione salvifica dei sacramenti, ecc. [...]. Sicché *il mondo, dopo*

⁵³ Cfr S. RICCI, «La censura dei filosofi "moderni": vecchie regole, incostanti applicazioni, variegati difetti», in P. GILBERT (ED.), *L'uomo moderno e la chiesa*, Roma, G&BP, 2012, 110-123; E. REBELLATO, *La fabbrica dei divieti. Gli Indici dei libri proibiti da Clemente VII a Benedetto XIV*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2008.

⁵⁴ Cfr S. RICCI, «La censura dei filosofi "moderni"...», cit., p.111.

⁵⁵ P. GILBERT, «Prefazione», in *ivi*, p.5.

⁵⁶ B. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma...*, cit., p.56.

*aver attratto Dio a sé, se ne libera come di un peso ingombrante. Allo stesso risultato si perviene considerando Dio come Assoluto, perché, secondo la critica idealista, l'Assoluto non può essere oggetto di dimostrazione, ma solo di un'intuizione intellettuale».*⁵⁷

Da qui anche il sorgere dello Stato moderno "laico", non più nel significato di non presbitero, ma di entità *super partes*, che rivendica per sé il potere assoluto, un tentativo di riportare unità in un mondo lacerato, cancellando ogni possibile riferimento confessionale. Da qui anche la nascita del giusnaturalismo laico, che si contrappone alla tradizione classico-medievale: con acume i rappresentanti di tale scuola avevano constatato come fosse indispensabile porre un principio assoluto capace di dare avallo razionale e legittimità al diritto moderno, in modo da garantirlo da derive arbitrarie e violente, prescindendo da qualunque riferimento religioso («etsi Deus non daretur» come recita il celebre motto di Grozio). La riflessione teologica, al contrario si troverà arenata anche in quest'ambito: il tentativo compiuto dalla seconda scolastica (Gaetano, Molina, Suárez, Vasquez) di assumere come ipotesi metodologica la «pura natura umana» per elaborare una scienza del diritto naturale rigorosa, porta alle medesime aporie della filosofia razionalista moderna, fino alla sua dissoluzione.⁵⁸

E così scienza, filosofia, diritto, politica e teologia, a partire dal sec. XVI mandano un comune messaggio: il sapere e la religione sono incompatibili, dove avanza l'una arretra l'altra. Vangelo e cultura si trovano separate da un fossato sempre più ampio; è la frattura drammaticamente denunciata da Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi*, nella quale auspicava uno specifico impegno di evangelizzazione della stessa cultura, passando sempre più dalla condanna al rispetto e al dialogo sincero.⁵⁹ A distanza di quasi mezzo secolo, l'auspicio di Paolo VI sembra essere stato accolto da un numero sempre più alto di intellettuali, fuori e dentro la Chiesa. Le ricerche sul tema mostrano un lento ma inarrestabile cambiamento di prospettiva, passando dalla contrapposizione al riconoscimento della complessità delle problematiche in questione. E rimettendo in discussione presupposti inverati ma falsi. Come la profezia della scomparsa della religione dalle società secolari.

⁵⁷ E. CIANCIO, «Parlare di Dio al limite del silenzio», in G. MAZZILLO (ed.), *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, Milano, San Paolo, 2002, 45/47.

⁵⁸ Cfr F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*, Padova, Cedam, 2014, p.11-12.

⁵⁹ «La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture» (PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 20); Cfr M. GALLAGHER, «Ecclesial Rereadings of Modernity», in P. GILBERT (ED.), *L'uomo moderno e la chiesa*, cit., 25-34; K. BAUMANN, «The birth of human sciences, especially psychology», in *ivi*, p.404-407.

II. La secolarizzazione post moderna. Dal ritiro al pluralismo

La rivoluzione sociologica degli anni'60

La problematica religiosa ha ricominciato solo da poco tempo ad avere una considerazione positiva nell'ambito culturale dell'occidente. Come nota José Casanova, un autore che ha rivoluzionato gli studi di sociologia della religione, fino all'inizio degli anni '70 la quasi totalità degli addetti ai lavori, credenti e non, facevano a gara nel profetizzare la fine dell'epoca religiosa, portando giustificazioni scientifiche (la cornice immanente), politiche (crisi e contestazione delle autorità religiose), sociologico/psicologiche (il calo della pratica religiosa) o religiose (la teologia della città secolare e della morte di Dio).

La gran parte delle analisi compiute (come quelle, celebri, di Weber e Durkheim) erano concentrate sulla possibile relazione della religione con la scienza e la politica, considerandole in termini antitetici. L'immagine più celebre che caratterizza tale impostazione di pensiero è quella del ritiro del religioso e la progressiva diminuzione degli spazi di incidenza della dimensione sacrale sulle vicende del mondo. Il presupposto sottostante a tale lettura è la visione positivista della storia (Comte), intesa in maniera lineare e progressiva: l'umanità nel corso dei secoli sarebbe passata da un approccio al mondo primitivo e superstizioso (magia, mitologia, religione), fino alla piena maturità razionale (l'età positiva), caratterizzata dal sapere reale, utile, certo, preciso e costruttivo, proprio della mentalità scientifica. Un effetto di questa visione è l'avanzamento della scienza e il conseguente, irreversibile arretramento dei saperi precedenti, come la magia, la mitologia e la religione.

Tale paradigma si è tuttavia rivelato tanto intrigante quanto falso. Il tempo successivo ha mostrato che la teoria del progressivo declino della credenza e della pratica religiosa è un mito smentito dai fatti, dal momento che le proposte religiose tendono piuttosto a moltiplicarsi e a confondersi in modalità sempre più "liquide". La messa in discussione di tale presupposto ha rivoluzionato il metodo della sociologia religiosa, portando alla distruzione dell'intero edificio della secolarizzazione in senso "classico". Verso la fine degli anni '60, in linea con i cambiamenti rivoluzionari del '68, anche in questo ambito di studi si assiste a un ribaltamento epocale: «Non è cambiata la realtà, bensì il modo di percepirla; in altri termini si è verificata una tipica rivoluzione scientifica kuhniana».⁶⁰ Emergono sempre

⁶⁰ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, il Mulino, 2000, p.22.

più evidenti le aporie e debolezze di queste elaborazioni, pur avvincenti e ben argomentate specularmente, e si comincia a parlare di *teorie* della secolarizzazione, distinte tra loro e dalle rispettive matrici ideologiche (in particolare l'illuminismo) e dei vari, differenti significati racchiusi in questo termine.

Compaiono così le prime indagini sulle religioni "moderne", e "civili" soprattutto ad opera di Thomas Luckmann e di Robert Bellah.⁶¹ Ben presto ne seguono altre, che si segnalano per le differenti modalità di approccio e soprattutto sono supportate da indagini, dati e ricerche in grado di verificare la teoria, che in caso contrario non sarebbero differenti dalle narrazioni mitologiche alle quali vorrebbero contrapporsi.⁶² Nel corso degli anni '80 tale tendenza si è ulteriormente rafforzata, non esitando a studiare fenomeni poco attraenti sul piano accademico, ma non più trascurabili, come il moltiplicarsi di culti e sette a livello mondiale, il ruolo dell'Islam, le teologie della liberazione in America latina, i movimenti evangelici e cattolici negli Stati Uniti. E diventa anche necessario riconoscere in sede di ricerca differenti modalità di espressione dello stesso cattolicesimo, ben lontano dal presentarsi come qualcosa di uniforme e monolitico; Casanova lo mostra, dati alla mano, analizzando la situazione della Chiesa Cattolica in quattro aree geografiche (Polonia, Spagna, Brasile, Usa). L'irruzione della religione sulla scena politica mondiale diviene un fatto innegabile soprattutto dopo l'11 settembre 2001, capace di influire potentemente sulla maniera di vivere di una società.

I vari modelli di secolarizzazione

Schematizzando, si può dire che il tema religione/secolarizzazione può essere oggi ricompreso sotto tre categorie fondamentali, molto differenti tra loro:

- A) come progressivo declino della religione di fronte all'avanzare del moderno, fino alla sua scomparsa (la tesi degli illuministi, codificata da Comte);
- B) come distinzione di ambiti tra sacro/profano;
- C) come scelta privata, senza relazione con la dimensione pubblica (detta anche "teoria liberale").

Le versioni A) e C), alla luce dei fatti riportati, risultano essere false, mentre la B) può essere considerata come il punto di non ritorno della

⁶¹ Cfr TH. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Bologna, il Mulino, 1969 (or. 1967); S. BELLAH, *Al di là delle fedi: le religioni in un mondo post-tradizionale*, Brescia, Morcelliana, 1975 (or. 1970).

⁶² Cfr ad es. D. MARTIN, *The Religion and the Secular*, New York, Schocken Books, 1969; A. GREELEY, *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, ivi, 1972.

modernità secolare. La tesi della progressiva scomparsa della religione è la più discutibile, sia sul versante teorico sia soprattutto nella sua verifica pratica, che mostra piuttosto tendenze in senso contrario.

Ciò non toglie valore alle indagini condotte a più riprese dalla sociologia e dalla filosofia, a partire dalla fine del XVIII secolo. Sono facce della medesima medaglia. C'è il "Dio morto, perduto", dei filosofi moderni, e il "Dio rinato postmoderno", legato ai movimenti e alla spiritualità (non esente a sua volta da ambiguità), ma anche ai fondamentalismi e alla militanza contro la modernità. La pluralità di prospettive che caratterizza la modernità vale ugualmente a proposito della parola "Dio".⁶³ Significativo in proposito è il percorso compiuto da uno dei più celebri sociologi della religione, Peter Berger. Come la gran parte dei colleghi anche Berger, inizialmente fautore della secolarizzazione "illuminista", cambia radicalmente prospettiva in base a tre grandi esperienze.

1) Alla fine degli anni '60 inizia a studiare il "Terzo mondo" (America Latina, Asia, Africa) e rimane colpito dalla sua vivace religiosità. Una religiosità che impregna il vissuto più che le idee.

2) Lo sviluppo della controcultura negli USA e in Europa (la crescita della religione nell'"Era dell'Acquario").

3) La conoscenza delle comunità evangeliche negli USA, paese insieme profondamente moderno e religioso. In particolare il movimento pentecostale emerge come tipico fenomeno di "modernizzazione" religiosa.

L'attenzione alla vita vissuta è il grande cambiamento nell'approccio alla problematica religiosa, smentendo il sentire proprio dell'intellettuale che tende a confrontarsi soltanto con altri intellettuali. La ricerca sociologica richiede, se vuole essere rigorosa, di restare in contatto con la gente comune: «I professori di Harvard non hanno l'abitudine di frequentare le chiese pentecostali degli immigrati brasiliani». ⁶⁴ Berger non è affatto convinto che la scienza moderna abbia come conseguenza la secolarizzazione atea. Proprio a motivo della distanza tra il sapere accademico e la vita ordinaria: «Il pluralismo indebolisce, sì, la certezza religiosa e apre un vasto campo di scelte cognitive e normative da compiere; tuttavia, in gran parte del mondo molte di queste scelte sono religiose. La modernità porta necessariamente al pluralismo. Ciò pone una sfida significativa, diversa però da quella della secolarizzazione». ⁶⁵

⁶³ Questa è anche l'ipotesi di fondo del saggio di Filoramo: «Se si vuole comprendere il mondo in cui viviamo, non si può ignorare Dio: che si creda in lui o no» (G. FILORAMO, *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*, Bologna, il Mulino, 2016, p.13; cfr p.17).

⁶⁴ P. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Bologna, Emi, 2017, p.55; cfr D. FARES, «Francesco e i movimenti pentecostali», *La Civiltà Cattolica*, II 2017 p.560-573.

⁶⁵ P. BERGER, *I molti altari della modernità...*, cit., p.55-56.

Dunque il pluralismo religioso, non la scomparsa della religione, è la caratteristica della modernità a livello mondiale. Gli epigoni di questa svolta rilevano che la vera novità delle società secolari consista, più che nella contrapposizione al sacro, nella compresenza di mondi differenti, fuori e dentro il soggetto, il quale è capace di passare con disinvoltura dall'uno all'altro, senza avvertire difficoltà o conflitti. È quello che Berger e Bruner hanno chiamato "la mente a più dimensioni" che caratterizza l'approccio umano alla realtà. E che smentisce la visione univoca e monolitica che ha dominato l'orizzonte culturale degli ultimi secoli.

La mente a più dimensioni

Per mostrare l'importanza di questa nozione in sede cognitiva e antropologica Berger riprende la categoria dei «giochi linguistici» di Wittgenstein: la molteplicità dei linguaggi (presenti all'interno della medesima lingua nazionale) mostra mondi molteplici e non commensurabili tra loro, esattamente come i giochi presentano una varietà di applicazione, regole e pratiche non paragonabili tra di loro. Non si può utilizzare il *modus operandi* di un sapere come criterio di validità di un altro, così come non è possibile giocare a rugby con le regole degli scacchi.⁶⁶ La pratica dei vari linguaggi a sua volta arricchisce e modifica l'immaginario del parlante.

Le attuali ricerche sulla mente umana mostrano come la varietà di proposte differenti e non commensurabili tra loro siano legate alla struttura stessa dell'essere umano, alla sua maniera di relazionarsi nei confronti di se stesso, degli altri e del mondo circostante. La medesima persona può vedere una montagna con gli occhi del geologo, del poeta, del geografo, del rocciatore, dello sciatore, del turista, del fotografo, del pittore, del mistico. La montagna è sempre la stessa, ciò che è differente è lo sguardo dell'osservatore, capace di coglierne aspetti diversi e insieme complementari. Ogni persona può riconoscere in sé tali molteplici possibilità, anche se non vengono perseguite tutte alla medesima maniera. Sono aspetti presenti nell'oggetto ma anche nell'approccio selettivo proprio dell'essere umano.

⁶⁶ Si può riportare un celebre passaggio del filosofo austriaco: «La parola "giuoco linguistico" è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita. Considera la molteplicità dei giuochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi: Comandare, e agire secondo il comando. Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni. Costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno). Riferire un avvenimento. Far congetture intorno all'avvenimento. Elaborare un'ipotesi e metterla alla prova. Rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi. Inventare una storia; e leggerla. Recitare in teatro. Cantare in girotondo. Sciogliere indovinelli. Fare una battuta; raccontarla. Risolvere un problema di aritmetica applicata. Tradurre da una lingua in un'altra. Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare. È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d'impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*)» (L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1968, §23 cfr §43).

Jerome Bruner, uno psicologo cognitivo statunitense, ha introdotto a questo proposito il concetto di *mente a più dimensioni*, intendendo con questo termine le varie rappresentazioni che stanno alla base delle operazioni cognitive del soggetto, che a loro volta si traducono in scelte e attività differenti. In linea con le più recenti correnti della filosofia contemporanea, secondo Bruner l'uomo prende dimestichezza con l'ambiente circostante in modo narrativo, dando origine a rappresentazioni e ruoli di vario tipo. Si pensi ai numerosi compiti che si è chiamati ad assumere in relazione alle attività svolte (lavoro, svago, volontariato, affetti, hobby), alla possibile identità di appartenenza (razza, lingua, cultura, classe sociale, nazione), alle persone che si frequentano e al tipo di relazione instaurato, alle responsabilità educative e affettive nei loro confronti e le conseguenze che tutto ciò riveste per la più generale rappresentazione del mondo. Sono solo alcuni esempi della ricca pluralità che si traduce in decisioni, che a loro volta plasmano l'identità e la visione della vita: «Culture diverse coltivano e fanno sviluppare talenti diversi, diverse forme di "intelligenza". Addirittura le *definiscono* [...]. Questa è una faccia della medaglia, ma ce ne sono anche altre. Le nostre menti generano non soltanto versioni della realtà conforme alla cultura, versioni *canoniche* e congruenti con credenze culturali consolidate circa la 'realtà', ma altresì, grazie alla nostra capacità di immaginazione, una serie di *mondi possibili* che *potrebbero* esistere, che *forse* esistono o che potremmo *auspicare*». ⁶⁷

Howard Gardner, nel libro bestseller *Formae mentis*, contesta la visione tradizionale dell'intelligenza in termini di facoltà unitaria e misurabile in maniera quantitativa, tramite verifiche e test attitudinali (come nella celebre nozione del Quoziente di Intelligenza). Riprendendo il ruolo dell'immaginazione, le ricerche sui due emisferi del cervello e le abilità rilevate dalle mappature computerizzate delle rispettive aree, lo psicologo statunitense teorizza l'esistenza di una pluralità di mondi possibili, plasmati dall'intelligenza (anzi, precisa, *dalle* intelligenze), che collaborano tra loro, anche se qualcuna emerge in modo più rilevante di altre. ⁶⁸

La nozione di mente a più dimensioni ha suscitato l'interesse anche delle scienze empiriche. Il pensiero narrativo è di casa nelle questioni logico-scientifiche e risulta indispensabile per presentare in maniera efficace una teoria o un esperimento. Max Black, in un libro dal titolo significativo, *Models and Metaphors*, evidenzia il ruolo che le immagini presentano in una spiegazione di tipo scientifico; la stessa nozione di "modello" è eloquente, fa riferimento a scale o disegni, presenta la ricerca in maniera ostensiva ed

⁶⁷ J. BRUNER, *La mente a più dimensioni*, Bari, Laterza, 2009, VIII.

⁶⁸ Nel libro presenta nove differenti modalità alle quali può essere associato il termine di intelligenza (*Linguistica; Logico-Matematica; Spaziale; Corporeo-Cinestesica; Musicale; Intrapersonale; Interpersonale; Naturalistica; Esistenziale/Teoretica*; cfr H. GARDNER, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Milano, Feltrinelli, 2010, p.34-37; ID., *Educare al comprendere*, ivi, 1993, p.90).

iconica; sarebbe invece piuttosto arduo darle una spiegazione in termini puramente concettuali.⁶⁹

Certamente tutto questo presenta dei rischi, soprattutto quando l'immagine diventa celebre e tende ad autoimporsi senza più timore di smentite, paralizzando piuttosto che stimolando la ricerca. Come è appunto accaduto per l'immagine del "ritiro" della religione dal mondo, divenuta una sorta di indiscusso luogo comune. Ogni intelligenza, ogni linguaggio rivela un universo differente e dotato di caratteristiche proprie. La pluralità di mondi che convivono tra loro ha molteplici applicazioni nella vita ordinaria, anche a proposito del presente tema. Berger ricorda un amico chirurgo, ebreo osservante, che indossa la *Kippah* anche nello studio medico, ma non parla mai di religione sul lavoro, specie in sala operatoria: tutte le sue azioni e decisioni si svolgono sulla pura base della sua competenza medica; egli potrebbe essere un esempio vivente del motto di Grozio «come se Dio non esistesse».

Come lui, molti accademici profondamente religiosi non entrano mai in merito a tali questioni nelle loro pubblicazioni scientifiche. Riconoscono la differenza di ambiti e l'autonomia delle regole che li caratterizzano con l'atteggiamento, reso celebre da Husserl, dell'*epoché*, della sospensione del giudizio indispensabile per dedicarsi interamente all'attività richiesta qui e ora, senza arrivare a conclusioni più generali, che non sono necessarie per svolgere quel compito.⁷⁰ Questo non significa che la fede non dia significato al loro lavoro. Come aveva riconosciuto Weber, la dimensione religiosa non viene cancellata, essa attraversa piuttosto le numerose attività «profane», che vengono rivestite di una aureola di sacro.⁷¹

Dio come credenza necessaria al pensiero

Anche la filosofia contemporanea mostra approcci differenti al problema religioso, non più in termini meramente conflittuali. Un aiuto a questo avvicinamento viene soprattutto dalla crisi del positivismo: teorizzare una ragione "pura", priva di presupposti, porta a non poter dire nulla di significativo sulla maggior parte delle problematiche di cui si occupa. La

⁶⁹ Cfr M. BLACK, *Models and Metaphors. Studies in language and in philosophy*, London, Cornell University Press, 1962, p.219.

⁷⁰ «Attuo l'*epoché* fenomenologica [...], neutralizzo tutte le scienze riferentesi al mondo naturale e, per quanto mi sembrano solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi ad accusarle di alcunché, non ne faccio assolutamente alcun uso» (E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. I*, Torino, Einaudi, 1981, § 32, p.66-67).

⁷¹ «La professione o vocazione (*Beruf*) è ciò che l'uomo deve accettare come volontà Divina, cui egli deve disporsi a seguire: questo colorito dà il tono anche all'altro concetto che in esso si trova, che cioè il lavoro professionale sia il compito imposto da Dio» (M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1977, p.155-156).

riflessione sui giochi linguistici ha portato, insieme al recupero del linguaggio religioso, anche alla caduta di interesse speculativo nei confronti della verificabilità empirica, mai ultimamente praticabile, come mostrato dalla celebre “polemica sui protocolli” del Circolo di Vienna: la descrizione di un esperimento, la scelta dei termini e dei verbi, si pone su di un livello differente rispetto al dato; ma soprattutto è la stessa selezione dei dati a essere arbitraria, legata agli interessi e alle scelte del ricercatore.⁷²

Tre elementi in particolare contribuiscono alla riscoperta del problema di Dio nel più generale panorama filosofico odierno:

- 1) Il rinnovato studio della *neoscolastica*, i cui autori cercano di unire il rigore alla pratica di fede. Un abbinamento che intriga il filosofo della religione. In questa luce vengono affrontati i problemi classici della teodicea (idea di Dio; sua esistenza; problema del male);
- 2) A partire degli anni '80 vengono *studiate tematiche propriamente cristiane* (in particolare Incarnazione e Trinità);
- 3) Si assiste a una crescita di interesse *epistemologico* su questo tema.⁷³

Uno dei contributi più innovativi al riguardo viene dal filosofo statunitense Alvin Plantinga. Egli studia il problema di Dio in termini di “credenza ragionevole”, più che di possibile oggetto di dimostrazione. Per credenza egli intende la fiducia spontanea nei principi primi che costituiscono la mappatura mentale della realtà di ogni persona e che non vengono messi in discussione finché non viene fornita una prova in contrario. In altre parole il problema di Dio, dal punto di vista epistemologico, non si pone sul terreno “razionale”, perché il razionale presuppone principi primi indimostrabili e indispensabili: si pensi ad assiomi come la possibilità di conoscere la verità, l'esistenza della realtà esterna, delle altre persone, le modalità con cui si dà l'assenso a una proposta. Plantinga riprende la riflessione di Aristotele circa l'indimostrabilità dei principi primi, fondamentali per il pensiero e insieme oggetto di intuizione e fiducia.⁷⁴

Allo stesso modo, il problema di Dio concerne l'ambito delle credenze che costellano la vita ordinaria. Un esempio di credenza è offerto da H.

⁷² Cfr F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Bari, Laterza, 1977, 305-345.

⁷³ Cfr G. FILORAMO, «Filosofia e religione», in G. CAMBIANO, L. FONNESU, M. MORI (eds.), *Storia della filosofia occidentale 7. Problemi d'oggi*, Bologna, il Mulino, 2015, 193ss.; W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi*, Genova, Il Melangolo, 1991, vol. II, p.345.351-352.

⁷⁴ «Sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate» (ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 2, 71b; cfr anche II, 19, 100b: «Poiché non può sussistere nulla di più verace della scienza, se non l'intuizione, sarà l'intuizione ad avere come oggetto i principi»). Significativo il commento di Reale a questi testi: «La conoscenza discorsiva suppone a monte una conoscenza non discorsiva, la possibilità del sapere mediato suppone di necessità un sapere immediato» (G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Bari, Laterza, 1977, 159). Tommaso parla del *per se notum*: cfr *Summa Theol.* I, q. 2, a. 1; *De Veritate*, q. 14, a. 2.

Newman: «È il tipo di assenso che diamo a quelle opinioni e a quei fatti, dichiarati tali, che ci si presentano senza che noi abbiamo fatto niente per averli, e che in genere noi diamo per scontati, ottenendo così per noi stessi un fondamento sufficientemente lungo su cui basare il pensiero e nel contempo un mezzo per comunicare con gli altri [...]. Queste informazioni, che accogliamo con un assenso così spontaneo, costituiscono il mobilio della mente, e sono ciò che distingue la condizione di civiltà dallo stato di natura».⁷⁵

Contrariamente alle apparenze, la società industriale porta a un aumento, non alla diminuzione delle credenze necessarie per vivere. Esse sono legate alle aspettative che regolano la moda, il costume, la politica, l'alimentazione, la scelta dei medicinali. Si tratta di problematiche perenni della cultura di ogni tempo e luogo; nella nostra esse non sono scomparse, ma si sono piuttosto «spostate», per riprendere un termine caro alla psicologia, su altri ambiti dell'esistenza. La conclusione del filosofo statunitense è che il credente ha una plausibilità cognitiva ed epistemologica per affermare l'esistenza di Dio, anche se non può portare delle dimostrazioni in proposito: «Da questo punto di vista, la credenza in Dio somiglia a quella nel passato e a quella nell'esistenza delle altre persone e degli oggetti materiali».⁷⁶ Esattamente come per gli assiomi indimostrabili di ogni scienza, presupposti a ogni affermazione coerente, c'è una evidenza che può essere solo creduta e non dimostrata. In tal modo Dio sarebbe il presupposto di ogni altra conoscenza, la "stanza ammobiliata" che consente di "abitare" il mondo, per riprendere l'immagine di Newman.

Plantinga precisa inoltre come la gran parte delle filosofie atee non abbia mai contestato la falsità o irrealtà della fede in Dio, ma piuttosto la sua irrazionalità. È la possibile razionalità della fede, non la sua realtà, l'oggetto della disputa. Tale distinzione è fondamentale per delimitare il significato e la portata della problematica dal punto di vista filosofico.⁷⁷ In tale prospettiva, non si tratta di convincere chi non è credente, perché le motivazioni delle scelte non sono di tipo razionale; il discorso è rivolto a *coloro che credono* e cercano le motivazioni della propria fede. Questa d'altronde è anche la conclusione di ciascuna delle celebri "vie" di Tommaso: esse rimandano sempre all'esperienza di Qualcosa di già noto: «E questo essere tutti lo chiamano Dio».⁷⁸

Il contributo di Plantinga e della filosofia analitica degli ultimi decenni mira anche all'elaborazione di una "epistemologia riformata". Ogni uomo

⁷⁵ J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Milano, Jaca Book, 2005, cap. IV, § 1, 43.

⁷⁶ A. PLANTINGA, *Dio esiste. Perché affermarlo anche senza prove*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, p.7.

⁷⁷ Cfr ID., *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p.190ss.; cfr M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Brescia, Morcelliana, 2002.

⁷⁸ *Summa Theol.* I, q. 2, a. 3.

ha credenze basilari, «nel senso che non derivano da altre credenze o dalla mediazione della ragione, si formano nei modi più diversi; sulla base di ciò che qualcuno ci dice, di esperienze mistiche, della lettura e interpretazione della scrittura, delle esperienze personali, e così via, riflettendo la multiformità della vita».⁷⁹ Secondo il nostro filosofo le verità basilari della fede cristiana possono risultare accettabili anche all'uomo moderno. Conoscenza e fede sono modalità differenti di approccio alla realtà: rimane il fatto che la nozione di Dio è presente a ogni mente umana; Freud l'aveva rilevato con la nozione di "oggetto interno", nei confronti del quale non è scontato prestarvi fiducia, ma che rimane comunque presente.⁸⁰

La religione come aiuto alla società postmoderna

Il ripensamento del rapporto tra religione e secolarizzazione è avvenuto anche in sede socio/politica. Nel contesto delle attuali società occidentali diventa sempre più difficile delimitare con precisione i confini tra pubblico e privato, smentendo il modello della secolarizzazione liberale (della religione come affare privato). I problemi del vivere comune coinvolgono entrambi gli ambiti e non possono essere affrontati senza ricorrere a una visione della vita e dei valori.⁸¹ In questa prospettiva la religione può essere di aiuto alla società in almeno tre modi:

- 1) Come *tutela dei più poveri e deboli*, specialmente dopo le recenti crisi economiche e la pandemia da coronavirus, collaborando fattivamente con le istituzioni statali.
- 2) Come *contestazione delle pretese del mercato* e della politica, che vorrebbe prescindere da norme e valori morali, in vista della tutela delle categorie più emarginate.
- 3) Come *sostegno del bene comune*, contro il predominio dell'individualismo liberale, in particolare circa questioni e problematiche di tipo etico e sociale.

La gravità dei problemi odierni e la sostanziale incapacità di gestirle in maniera adeguata da parte delle istituzioni politiche evidenzia come l'avversione verso le religioni pubbliche oggi non sia più sostenibile: la sua "deprivatizzazione" è anzi auspicabile proprio per il bene della società, ed è anche una forma di controllo necessaria per proteggerla dalle schegge

⁷⁹ G. FILORAMO, *Ipotesi Dio...*, cit., p.67.

⁸⁰ Cfr G. CUCCI, *Esperienza religiosa e psicologia*, Leumann, Ldc, 2017, p.91-139.

⁸¹ Come osserva Seyla Benhabib: «Non vi è alcun modo di definire a priori la natura delle questioni discusse come 'questioni di giustizia' o 'questioni di buon vivere'» (S. BENHABIB, «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», in ID., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, England, 1992, p.110).

impazzite del terrorismo e del fondamentalismo: è un fatto assodato che le istituzioni, religiose come laiche, quando presentano un carattere visibile, in collegamento con altre istituzioni nel mondo, sono meno esposte alle derive dei gruppi chiusi, delle sette o dei gruppi estremisti, o anche delle guerre totali.⁸² Che piaccia o no la religione ha assunto da tempo una dimensione pubblica, ed è sempre più presente nelle società europee occidentali, mentre sotto i regimi comunisti sono state proprio le Chiese a farsi paladine delle libertà civili e di coscienza, dando vita a mobilitazioni sociali e a processi democratici, come è accaduto ad esempio in Polonia.

Anche sul versante interno della Chiesa si sono notati cambiamenti rilevanti. L'epoca moderna ha visto il succedersi di numerose battaglie condotte in nome dell'ortodossia religiosa nei confronti delle quali poi il corso successivo della storia ha costretto a fare marcia indietro, minando la credibilità della Chiesa. Così è stato a proposito della libertà di coscienza e di stampa, la laicità dello Stato, l'approccio scientifico alla Bibbia, una formazione non fossilizzata su un'unica proposta (la seconda neoscolastica), il ruolo delle scienze umane, il contributo dei laici nella Chiesa. La svolta del Concilio Vaticano II ha mostrato una Chiesa che sceglie decisamente la via del dialogo e valorizza lo statuto di ciascuna disciplina, prendendo le distanze da modalità intolleranti attuate fino a tempi recenti. Anche a livello politico e sociale i documenti magisteriali propongono una lettura dei problemi che non presuppongono una esplicita scelta di fede cattolica (e neppure cristiana): essi si appellano alla collaborazione di tutti «gli uomini di buona volontà», desiderosi di unire alla competenza il desiderio di giustizia.

In conclusione, vi sono diversi motivi per affermare la crescente presenza di un dialogo costruttivo: se la religione è passata per il disincanto e la purificazione grazie al contributo dei "maestri del sospetto", la ragione a sua volta ha ridimensionato le proprie pretese, riconoscendo la complessità del reale e i propri limiti. In un certo senso si può anche dire che l'una è chiamata a proteggere l'altra dalle sue derive, costituendo un motivo di vicendevole aiuto e arricchimento. Per questo è importante raccogliere le lezioni della modernità secolare: l'autorità religiosa è chiamata a rinunciare alla pretesa di esercitare un monopolio, dialogando con il pluralismo, e la società a riconoscere l'aiuto che in sede pubblica può giungere dalla proposta religiosa.

Il mondo post secolare racchiude in sé due mentalità (secolare e religiosa) così intrecciate tra loro da essere difficilmente separabili: per questo

⁸² Nota in proposito H. Arendt: «All'interno della struttura organizzativa [del nazismo], finché resta compatta, i membri fanatizzati non possono esser raggiunti né dall'esperienza né dal ragionamento; l'identificazione col movimento e il conformismo assoluto sembrano aver distrutto la stessa capacità di esperienza, anche se estrema come la tortura o la paura della morte» (*Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004, p.427).

hanno molte opportunità di incontro costruttivo. Il dialogo dovrà essere “dialettico”, cioè di istruzione reciproca tra le parti che rimangono variegate e non ultimamente componibili. Si tratta di un processo difficile e intricato, dove potranno riapparire vecchi rancori e ferite ancora aperte. Ma un tale dialogo, con il crescere dei problemi delle società complesse (migrazioni, crollo demografico, sfaldamento del tessuto sociale, aumento della miseria, crisi dei valori e delle istituzioni, disagio di vivere), non è più ulteriormente rinviabile se esse non vogliono implodere: «Sarebbe profondamente ironico se, dopo tutte le sconfitte che ha subito dalla modernità, la religione finisse per aiutare la modernità — al di là delle proprie intenzioni — a salvare se stessa».⁸³

Endereço do Autor:

Pontificia Università Gregoriana

Piazza della Pilotta 4

00187 Roma – Italia

cucci@unigre.it

⁸³ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione...*, cit., p.415.