



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno IX - n. 1-2014**  
**gennaio-giugno**

ISSN 1970-5301

**17**



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno IX - n. 1-2014  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttore*  
Mario Tedeschi

*Segretaria di redazione*  
Maria d'Arienzo

*Comitato scientifico*

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

*Struttura della rivista:*

**Parte I**

SEZIONI

*Antropologia culturale*

*Diritto canonico*

*Diritti confessionali*

*Diritto ecclesiastico*

*Sociologia delle religioni e teologia*

*Storia delle istituzioni religiose*

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

M. Jasonni, L. Musselli

G.J. Kaczyński, M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*

*Giurisprudenza e legislazione canonica*

*Giurisprudenza e legislazione civile*

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale  
e comunitaria*

*Giurisprudenza e legislazione internazionale*

*Giurisprudenza e legislazione penale*

*Giurisprudenza e legislazione tributaria*

RESPONSABILI

G. Bianco

P. Stefani

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino

**Parte III**

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,  
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

### Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

ROBERT AUDI, *La razionalità della religione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014, pp. 377.

La società postmoderna, segnata da una crisi di valori universalmente validi, manifesta un estremo disagio che non appartiene al singolo ma ad un sistema culturale in affanno che non riesce a dare risposte certe e che mette in evidenza una forte conflittualità tra la mentalità scientifica e quella di chi ha una fede religiosa.

Tuttavia, se è vero che l'“a-teismo” consumatosi nella coscienza moderna, da Cartesio a Kant fino ad Hegel, Heidegger e al nichilismo di Stirner, ha fatto emergere un mondo estraneo e privo di senso, è pur vero che ha messo in evidenza l'incapacità dell'uomo di emanciparsi realmente dal creazionismo e dall'antropocentrismo di matrice religiosa.

Allo stesso modo i tentativi più recenti di collocare la religione in un luogo accessibile ad un'indagine razionale e di inquadrarla in termini meramente funzionalistici, attraverso le scienze cognitive, l'evoluzionismo, l'antropologia e le neuroscienze, non riescono a spiegare del tutto l'esperienza religiosa e tendono a relegarla in uno spazio che ne indebolisce il senso e le ragioni.

Ecco dunque un motivo per comprendere l'esperienza religiosa da un punto di vista esistenziale, quale «*prospettiva di scelta di vita*» (p. 334) razionalmente orientata, e soprattutto un motivo per dare credibilità alla fede e alla razionalità dell'impegno religioso.

*La razionalità della religione* è un'ampia e articolata indagine filosofica su questi temi, mai completamente esplorati, e si inserisce nel percorso di ricerca che l'A., nel corso del tempo, ha portato avanti sia sulla razionalità che sull'impegno religioso.

Dopo aver proposto un resoconto completo della razionalità, sia teoretica che pratica, in *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality* (Oxford, 2001) e dopo aver sostenuto in *Religious Commitment and Secular Reason* (Oxford, 2000) che l'impegno religioso è legato alla condotta politica e all'etica della cittadinanza, l'A. sente l'esigenza di indagare a fondo sulla relazione tra questi due elementi.

Ciò che il filosofo americano vuole mettere in evidenza è che l'impegno religioso porta in sé una scelta di vita e quindi rappresenta non solo una scelta cognitiva ma anche esistenziale.

La questione centrale che Robert Audi affronta, e che percorre l'intera opera, è se tale impegno religioso – inteso anche e soprattutto come scelta di un tipo di vita connesso alla dimensione comportamentale, morale, politica ed estetica dell'esistenza e non solo come credo religioso e quindi come condivisione di una serie di principi – può essere razionale.

«L'impegno religioso razionale si colloca così in qualche punto tra una cieca fiducia in quello che noi ardentemente desideriamo sia vero e un timido rifiuto di rischiare delusioni... tra scetticismo e credulità» (p. 343).

Con un approccio rigoroso, Robert Audi, tra i più autorevoli filosofi nel panorama analitico contemporaneo, estende la sua indagine anche a tematiche legate con l'impegno religioso quali la razionalità, la natura della fede e delle credenze religiose, l'integrazione religiosa, gli aspetti pragmatici ed esperienziali degli impegni religiosi, la natura delle persone e gli attributi divini, il problema del male e la sfida del naturalismo.

Nella prima parte del libro l'A. delinea il concetto di razionalità – teoretica e pratica – e ne traccia i legami con altre nozioni normative fondanti, essenziali per comprendere l'impegno religioso.

Non si limita infatti a valutare la razionalità di tale impegno ma indaga i concetti

normativi più pregnanti a sostegno della fede e dell'impegno religioso quali la ragionevolezza e la giustificazione.

Per Audi, infatti, «la razionalità viene spesso identificata con la giustificazione che, a sua volta, è di solito considerata essenziale per la conoscenza. Inoltre si potrebbe pensare che qualsiasi cosa sia razionale sia anche ragionevole» (p. 43).

Tali concetti normativi – giustificazione, ragionevolezza e razionalità – non solo non sono tra di loro identificabili ma sono posti in forza decrescente. Comprendere tali nozioni è essenziale poiché esse consentono di valutare la razionalità che permea gli impegni religiosi e permettono di capire quanto questi siano intellettualmente rispettabili.

Esplorando la natura e la razionalità della fede ed esaminandone profondamente i criteri epistemologici, l'A. sostiene «che la razionalità è un genere di responsività all'esperienza, di solito alle esperienze che, nell'ambito pratico, sono in qualche modo gratificanti o frustranti oppure, nell'ambito teoretico, sono foriere di conferma o di smentita» (p. 43).

La razionalità è un fondamento efficace sia che si intenda quale razionalità locale – che si riferisce alle credenze e alle azioni e che poggia, direttamente o indirettamente, sull'esperienza – sia che si intenda in senso globale, riferita alle persone quale «tipo di integrazione tra elementi di razionalità locale» (p. 43).

La razionalità intesa in senso globale è un concetto di capacità ed è ciò che consente, da un punto di vista teoretico, di cogliere delle verità, vere o apparenti che siano e, partendo da esse, rende possibile «svolgere certi tipi di inferenze garantite» (p. 44); dal punto di vista pratico è ciò che permette «di rispondere ad alcuni aspetti dell'esperienza» e, sulla loro base, consente «di svolgere certi tipi di inferenze pratiche» (p. 44).

«La giustificazione, al contrario della razionalità delle persone, è locale piuttosto che globale. Si applica a credenze, azioni e strategie o ad altri elementi che possono essere sostenuti dalla ragione». Inoltre «le persone possono essere razionali in modo complessivo, mentre possono essere giustificate solo rispetto a elementi specifici, come la credenza. Infatti "ella è giustificata" è una proposizione semanticamente incompleta, mentre "ella è razionale" non lo è» (p. 44).

Se la giustificazione richiede la razionalità, poiché è un concetto di risultato che vuole un fondamento adeguato o una ragione sufficiente, la razionalità non implica la giustificazione, anche se una credenza razionale non giustificata può inficiare la razionalità dell'agire in base ad essa.

Giustificazione e razionalità sono quindi concetti normativi differenti poiché «se la giustificazione fosse equivalente alla razionalità, tutte le azioni e le credenze razionali sarebbero giustificate. Ma non è necessario che lo siano. Ciò appare chiaro se (come penso) un'azione egoistica immorale, astutamente congegnata, può rimanere tuttavia senza giustificazione» (p. 48).

E certamente non indebolisce il fatto che la razionalità sia autonoma dalla giustificazione la circostanza che «se una credenza razionale non è anche giustificata, ciò può riflettersi sulla razionalità dell'agire in base ad essa, almeno quando è in gioco qualcosa che si considera importante» (p. 49).

Tuttavia, partendo da credenze o esperienze rilevanti differenti, razionalità, giustificazione e ragionevolezza consentono, analogamente, di sostenere credenze incompatibili tra loro sulla base delle stesse prove. Afferma infatti l'A. che la giustificazione è simile alla razionalità e alla ragionevolezza nella misura in cui «date diverse credenze di fondo o differenti esperienze rilevanti – e includo qui certi tipi di esperienze religiose – due persone possono essere giustificate nel sostenere credenze chiaramente incompatibili anche se posseggono le stesse prove...» (p. 52).

L'A. continua sostenendo che è la giustificazione, piuttosto che la razionalità, a dover essere considerata parte di ciò che costituisce la conoscenza e che quest'ultima deve essere fondata fattualmente e deve escludere false credenze a differenza della giustificazione che non implica un fondamento di credenze necessariamente vere. La giustificazione di una credenza «richiede fondamenti che in qualche modo mirano alla verità; e, come la conoscenza, la giustificazione di una credenza esclude – per la persona in questione – l'attribuzione del medesimo status a una proposizione chiaramente incompatibile, sebbene nel caso della giustificazione l'incompatibilità sia legata ad una singola persona in un dato momento, mentre nel caso della conoscenza – poiché essa implica la verità – l'incompatibilità si estende alle persone e nel tempo» (p. 55).

Analizzate la razionalità e la giustificazione, l'A. si sofferma sulla ragionevolezza che, nei casi locali, rappresenta un fondamento normativo più forte della razionalità.

La ragionevolezza sta nel mezzo, tra giustificazione e razionalità, vicina ad una giustificazione minima. Implica, infatti, una consonanza minima con la ragione e, solitamente, se qualche cosa è particolarmente ragionevole è almeno minimamente giustificata.

Nella seconda parte dell'opera l'A., oltre ad analizzare i tipi più rilevanti di fede – sia a livello preteoretico sia nella comprensione teologica del suo concetto – e a soffermarsi sulle differenze tra concetti che vanno dalla fede alla credenza fino alla accettazione e alla speranza, esplora gli aspetti interpersonali e istituzionali dell'impegno religioso. In tale sede, l'A. si sofferma inoltre sulle dimensioni della razionalità dell'impegno religioso e sulle sue forme esperienziali e pragmatiche.

Di estremo interesse è la parte dell'opera dedicata all'analisi dei fondamenti normativi della fede che sono valutati indipendentemente da quanto e come essa sia giustificata psicologicamente. La fede, afferma l'A., non è semplicemente cognitiva ma anche attitudinale e volitiva, «esprime il cuore e la volontà così come l'intelletto» (p. 334) ed è fondamentale per la vita religiosa e non solo per sostenere una visione metafisica della realtà.

Esplorando le condizioni razionali e le relazioni epistemiche che intrecciano in maniera complessa i sette principali concetti di fede – *fede proposizionale*, *fede-atteggimento*, *fede-credo*, *fede globale*, *fede doxastica*, *fede-accettazione* e *fede-devozione* (pp. 73-74) – l'A. si sofferma su cosa significhi avere fede e su quale ruolo ha nel mondo postmoderno.

Anche se «i filosofi che affrontano la relazione tra fede e ragione tendono a pensare che, sebbene la fede religiosa implichi qualcosa di più che credere certe proposizioni, il concetto di fede è fondamentalmente doxastico, cioè che implica una credenza» per l'A. è la fede non doxastica a svolgere un ruolo centrale nell'impegno religioso e nella vita religiosa poiché «...avere una fede religiosa è sostanzialmente o principalmente una questione di ciò che si crede su Dio in relazione al mondo» (p. 73).

La fede per Audi non va confusa con la credenza e, per quanto strettamente collegata ad essa, non è riducibile all'accettazione dogmatica di una dottrina. La fede è concepita piuttosto come un atteggiamento complessivo e totalizzante perché implica emozioni e comportamenti che si riflettono nelle dimensioni morali, estetiche e politiche della vita di ciascuno.

La fede, anche quella religiosa, comporta solitamente un atteggiamento positivo, è compatibile con il dubbio e, a differenza della credenza, è almeno in parte sotto il controllo volontario e razionale.

È una fede quindi che vede una stretta connessione tra la fede proposizionale e la fiducia che, non permettendo di credere in modo non qualificato, non esclude il dubbio ed implica razionalità.

In tal senso l'esperienza religiosa e l'impegno che ne deriva «non è puramente intellettuale o una questione di intelletto e di emozioni» ma «è anche un impegno della volontà» (p. 112) e non può che rappresentare un arricchimento per sé e per gli altri.

La razionalità che caratterizza tale impegno religioso «non richiede un'adesione letterale alle scritture e, anche se devono farne parte molte credenze religiose, la sua fede centrale non deve essere doxastica» poiché «un impegno religioso razionale è infatti perfettamente in grado di essere alimentato da un tentativo permanente di comprendere prospettive religiose contrastanti e di affrontare le sfide che i mali del mondo pongono alla fede» (p. 335).

Di estremo interesse è la terza parte della monografia dedicata sia alla relazione tra l'impegno religioso e l'obbligo morale sia al rapporto tra religione e gli aspetti socio-politici della nostra vita. Nella prospettiva data dall'A. la religione e la morale possono sostenersi a vicenda anche se quest'ultima fornisce standard di condotta indipendentemente dalla teologia.

L'A. sostiene che vi possa essere compatibilità tra l'autonomia dell'etica, quale prospettiva di verità morali e assiologiche fondamentali conosciute o credute su basi non teologiche, ed il forte impegno religioso.

In tal senso «questa prospettiva non implica la tesi ontologica secondo cui *l'esistenza* degli obblighi morali e di ciò che è intrinsecamente buono non dipenda da Dio» (p. 194).

Dunque, un forte impegno religioso che prevede un comportamento morale fondato su una prescrizione divina può trovare un sostegno valido in teorie etiche che prevedono criteri epistemologici diversi e può integrarsi con schemi normativi «posto che essi concedano un ruolo appropriato al valore delle persone e a certe libertà fondamentali» (p. 194).

In questa prospettiva anche «l'impegno religioso verso il teismo classico non restringe in modo ingiustificato le nostre scelte normative e teoretiche né porta necessariamente a giudizi o comportamenti la cui razionalità sia sospetta a partire dai più rigorosi fondamenti laici» (p. 195).

Avere una visione teistica del mondo non impedisce lo sviluppo di una mentalità scientifica e neanche esclude che vi possano essere ragioni migliori per sostenere una visione naturalistica del mondo stesso.

La vita di una persona razionale impegnata religiosamente tende quindi ad un *equilibrio teo-etico* (p. 207), «implica un senso di fortissima responsabilità» (p. 221), è caratterizzata da interazioni gratificanti tra fede e ragione, religione e scienza, dimensione estetica e spirituale e può essere vissuta con coerenza tra le sfide e le complessità del mondo contemporaneo.

La monografia si conclude con un'ampia riflessione su argomenti particolarmente impegnativi per il teismo classico e per un approccio razionale all'impegno religioso quali il problema del male e la sfida del naturalismo inteso quale visione del mondo concorrente rispetto al teismo.

Per l'A. infatti, appurato che «...il teismo classico non pone un concetto di Dio internamente incoerente, non impegna i suoi aderenti a una faziosità amorale o per altri versi inaccettabile nelle scelte politiche democratiche e non impedisce lo sviluppo di una mentalità scientifica...» resta da valutare se questo «possa affrontare il problema del male e se, anche sostenendo che il teismo possa essere razionale, non esistano ragioni migliori per abbracciare una visione naturalistica del mondo» (p. 240).

Per quanto riguarda il problema del male, la sfida teologica che l'A. affronta non è quella sul male *necessario in un modo strumentale* e tantomeno quella del male *ne-*

cessario in modo consequenziale (p. 242) poiché «la domanda non è tanto come possa esistere *del male* in un mondo governato da Dio, giacché sembra chiaro che alcuni mali possono essere *controbilanciati*...perché venga a esistere un bene più grande» (p. 242) ma piuttosto quella che coinvolge *l'argomento del male* e cioè quel male che, non controbilanciato, è gratuito.

L'approccio teocentrico e non cosmocentrico dell'A., con un Dio onnisciente, onnipresente e perfettamente buono, enfatizza l'esperienza divina e dà per assunto un mondo predisposto sufficientemente al bene. Se si pensasse al mondo come ad un'esperienza divina compiuta allora, data l'onnipotenenza divina, Dio non potrebbe permettere alcun male gratuito.

Una comprensione olistica del problema del male, che includa tutta la realtà, ci permette di pensare all'universo come ad un possibile oggetto di attualizzazione divina. Sovente «si guarda alla creazione e ci si chiede se sia sufficientemente buona da essere stata creata da Dio» invece di «concentrarsi su Dio e chiedersi subito dopo se, per Dio, l'universo sia sufficientemente buono da *creare* e da *averne esperienza*» (p. 252). In tal senso la creazione dell'universo diventa parte dell'esperienza divina «per tanto tempo e in maniera tanto intima quanto da Dio desiderato» (p. 252).

Accolta *l'ipotesi dell'incompatibilismo* (p. 261) per la quale noi siamo esseri liberi, non si può accettare infatti l'idea di un mondo programmato, deterministicamente orientato, che contempli una prescienza divina di tipo generale capace di comprendere ogni evento futuro. Possiamo invece pensare a Dio che considera la creazione del mondo, popolato da esseri liberi, meritevole di essere compiuta a prescindere dalla prescienza.

In ogni caso per l'A. la consapevolezza dell'esistenza del male non può rappresentare un ostacolo per un reale impegno religioso sostenuto da una fede-fiducia razionale o anche da una fede di tipo doxastica razionale o anche semplicemente sostenuta da una teistica *speranza* razionale.

La più grande sfida contemporanea alla razionalità del teismo classico e dell'impegno religioso per l'A. non deriva però dal problema del male ma dal naturalismo filosofico che tende a confutare le argomentazioni favorevoli al teismo, esaltandone le incoerenze, e che ritiene possibile dare una spiegazione naturalistica di tutti i fenomeni compreso le esperienze religiose.

Questo, nonostante possa essere variamente concepito a seconda che lo si inquadri in termini metafisici, etici o epistemologici, per l'A. deve essere inteso come «l'opinione per cui la natura è tutto quello che esiste e che le uniche verità fondamentali sono le verità della natura» (p. 291).

Per l'A. il naturalismo filosofico non deve essere inteso come vincolato al materialismo e all'empirismo; non si può racchiudere in quella *sovranità epistemologica della scienza* – quale metodo scientifico fondato sul paradigma di un modo razionale – per la quale le scienze sarebbero l'unica fonte valida per un'attendibile conoscenza di ciò che ci circonda; tantomeno può esaurirsi nella definizione di Sellars secondo il quale «la scienza è la misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è, di ciò che non è in quanto non è» (p. 292).

Nell'ottica della razionalità di un pieno impegno religioso, non meramente di tipo cognitivo, l'A. afferma che anche la teoria del Rasoio di Occam – secondo la quale se vengono prospettate numerose spiegazioni alternative, a parità di condizione, si dovrebbe scegliere la più semplice – non esclude una visione del mondo teisticamente orientata.

Il Rasoio di Occam, infatti, porta con sé solo il *principio pratico dello sforzo minimo*



o dell'efficienza ottimale (pp. 329-330) poiché la scelta, da un punto di vista razionale, della spiegazione più semplice, a parità di condizioni, non implica l'irrazionalità di spiegazioni più complicate ma solo che queste ultime siano, semmai, meno razionalmente desiderabili.

Sebbene la scelta di concezioni più semplici da un punto di vista *esterno* possano spiegare meglio il funzionamento della natura e apparire più prossime alla *verità* (p. 330), l'A. suggerisce la possibilità di una spiegazione di tipo teistico che non può essere aprioristicamente esclusa da quelle possibili poiché «la natura potrebbe essere stata *progettata* per venire compresa e conosciuta mediante previsioni da quelle persone che preferiscono fare congetture più semplici» (p. 331).

Robert Audi sostiene, infatti, che non necessariamente vi deve essere un conflitto tra una mentalità meramente scientifica e una visione teistica del mondo poiché quest'ultimo «può benissimo essere studiato, e con il medesimo rigore scientifico, da coloro che credono sia una creazione di Dio esattamente come da coloro che credono rappresenti il precipitato fortuito di forze cieche» (p. 331).

Il naturalismo filosofico, allora, può sicuramente rivelarsi un atteggiamento più conveniente per alcuni modelli di vita intellettuale o personale rispetto al teismo ma ciò non toglie che quest'ultimo rimanga, per altri modelli di vita, una prospettiva pienamente razionale o, in alcuni casi, addirittura razionalmente necessaria.

Secondo l'A. una visione del mondo di tipo teistico comporta una prospettiva pienamente *ragionevole* (p. 332) e racchiude in sé tanto un desiderio di semplicità quanto una mentalità genuinamente scientifica.

Inoltre, il teismo, che in sé «implica anche un fattore di agentività divina e umana» (p. 307), può dare conto non solo della causazione mentale, non riconducendo le proprietà della mente a proprietà fisiche e senza ricorrere necessariamente al dualismo di tipo cartesiano, ma anche dei miracoli «senza per questo dover abbandonare un'immagine scientifica delle leggi e delle configurazioni degli eventi che costituiscono il mondo naturale» (p. 332).

Una visione teistica del mondo diventa dunque una risorsa ulteriore che, non in competizione, va ad aggiungersi e non a sostituirsi a quelle già fornite da un'analisi scientifica.

È in questa ottica che nell'intero volume si ritrova la costante volontà da parte dell'A. di «sottoporre ad esame critico la razionalità di un impegno teistico» (p. 331) e di fornire «una buona cornice concettuale e normativa necessaria perché una persona aperta di mente sia in grado di valutare la razionalità di un'esistenza che incorpori l'impegno religioso a fronte di un'esistenza vissuta laicamente» (p. 197).

Emerge così il motivo per dare un senso e soprattutto credibilità alla fede e alla razionalità dell'impegno religioso che oggi, come mai prima, si coniuga in molti modi e si dispiega nell'impegno morale, sociale, politico e di scelta di vita dell'individuo.

La razionalità di cui parla Audi non è solo il percorso normativo per l'accettazione dei vari credo religiosi. La razionalità che ci prospetta, e l'analisi dei concetti ad essa correlati, è un'idea molto più ampia, permissiva e globale poiché comprende e giustifica una visione complessiva della vita, delle nostre relazioni con gli altri e del mondo. È una razionalità aperta che ben si coniuga con una vita religiosa ben integrata, che facilita, per il reciproco arricchimento che ne deriva, le interconnessioni tra dimensione religiosa e dimensione secolare e che, nel permeare di sé anche l'impegno religioso, porta ad una riconciliazione duratura tra fede e ragione.

**Alessandro Palma**