



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

**DIPARTIMENTO DI
ANTICHITÀ, FILOSOFIA, STORIA**

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Anno Accademico 2019/2020

Tesi di Laurea

**LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI SCHELLENBERG.
UN'INDAGINE SULLE FONTI**

RELATORE: Prof. Marco Damonte

CORRELATORE: Prof.ssa Simona Langella

CANDIDATO: Emanuele Alesso

Il segreto della creatività è nel saper nascondere le proprie fonti

Albert Einstein

Indice

INTRODUZIONE

1. SCHELLENBERG E LA “RELIGIONE SCETTICA”

2. OTTO ARGOMENTI A FAVORE DELLA “RELIGIONE SCETTICA”

2.1 L’idea di Anselmo

2.2 L’ambizione di Leibniz

2.3 La meraviglia di Paley

2.4 La scommessa di Pascal

2.5 Il postulato di Kant

2.6 La volontà di James

2.7 Conclusioni

3. SCETTICISMO, IMMAGINAZIONE, EVOLUZIONE

3.1 Fare spazio allo scetticismo

3.2 L’immaginazione è la chiave

3.3 Religione evolutiva

EPILOGO

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

INTRODUZIONE

L'intento di questo lavoro è cercare ed esaminare le fonti che hanno influenzato il filosofo canadese John L. Schellenberg (1959) nella costruzione della sua filosofia della religione.

Nel primo capitolo viene introdotta la figura di Schellenberg in relazione al suo pensiero. La scoperta, da parte mia, della sua originale filosofia della religione è avvenuta grazie al corso di “Correnti del pensiero contemporaneo” tenuto dal professor Marco Damonte nell'anno accademico 2017/18. Oltre all'unico testo di Schellenberg tradotto in italiano (*Lo scetticismo come inizio della religione*), le riflessioni portate avanti con il professor Damonte mi hanno indotto ad approfondire il pensiero del filosofo canadese, leggendone i testi più significativi, rimanendo affascinato dalle sue affermazioni, e ponendomi, allo stesso tempo, domande su alcuni punti meno chiari del suo pensiero.

In particolare, ho avvertito l'esigenza di provare a capire meglio quale influenza possano aver avuto sulla costruzione della sua filosofia della religione alcuni autori della tradizione filosofica occidentale. Un'influenza che, nella maggior parte dei casi, lo stesso Schellenberg conferma e rende nota nei propri testi, mentre in altri casi risulta latente, non approfondita, lasciando aperti degli interrogativi a cui questo lavoro tenta di offrire delle risposte.

Intrecciandosi a questa problematica, c'è poi anche una questione legata allo “schieramento” della figura di Schellenberg: egli stesso si definisce un filosofo “analitico”, e si vedrà che, per stile e metodo, le sue opere rispecchiano perfettamente il modello della filosofia “analitica”. Tuttavia, sia la riflessione sui contenuti del suo pensiero, sia proprio l'indagine sulle fonti, mi hanno portato a rivederne la posizione, considerandola non più così nettamente “analitica”, ma caratterizzata da considerevoli sfumature derivanti da un approccio più tipicamente “continentale”.

Nel secondo capitolo vengono analizzati i sei autori che Schellenberg, in *The Will to Imagine*, cita espressamente e da cui ricava otto argomenti a sostegno della

propria posizione, definita “religione scettica”¹. Schellenberg si sofferma su questi autori della tradizione occidentale della filosofia della religione, riconsiderandone l’argomentazione, che in ognuno è legata a una forma teista della religione, per affermare che, invece, il loro pensiero può fornire argomenti validi a sostegno della “religione scettica”.

In questo modo, dunque, Schellenberg rivisita l’argomento di Anselmo d’Aosta, apprezza la comprensione di Leibniz, ammira l’estetismo di Paley, rielabora la “scommessa su Dio” di Pascal, accetta l’impegno morale di Kant e assume la dimensione pragmatica della religione di James.

In seguito, nel terzo capitolo, si affrontano gli snodi decisivi della “religione scettica” schellenberghiana, indagandone, anche in questo caso, le fonti filosofiche: l’approccio scettico, l’idea di *immaginazione* e la dimensione evolutiva della religione.

Per quanto riguarda l’approccio scettico, una rilevanza particolare va assegnata a David Hume, soprattutto in riferimento ai suoi *Dialoghi sulla religione naturale*. Lo stesso Schellenberg fa riferimento a Hume e al suo testo, ma senza approfondire quanto l’approccio scettico humiano abbia influito sulla propria concezione di “scetticismo religioso”, soprattutto circa la necessità dello scetticismo come punto di partenza per l’indagine religiosa. Si proverà, pertanto, a chiarire su questo punto.

Schellenberg, poi, sembra assegnare un ruolo decisivo nella sua filosofia della religione alla nozione di *immaginazione*. Essa assume un ruolo chiave nella determinazione della “religione scettica” e nel raggiungimento dell’“ultimismo”². Il filosofo canadese deriva l’utilizzo del concetto di *immaginazione* in ambito della filosofia della religione da John Stuart Mill, e non ne fa mistero. Anzi, ben due testi riportano lo stesso brano dei *Saggi sulla religione* di Mill, inoltre il filosofo inglese viene citato in altri testi, uno su tutti *The Will to Imagine*. Tuttavia, nonostante questo, Schellenberg non approfondisce né la modalità di sviluppo del ruolo chiave assegnato all’*immaginazione* nella propria concezione filosofica, né la dimensione più intima che questa può assumere in Mill, né l’effettiva influenza esercitata dal filosofo inglese sulla

¹ Per la definizione di “religione scettica” cfr. Capitolo 1 del presente lavoro.

² Per la definizione di “ultimismo” cfr. Capitolo 1 del presente lavoro.

propria filosofia della religione. Anche in questo caso, si tenterà di riempire di contenuti, almeno in parte, i vuoti lasciati dal filosofo canadese.

Nell'ultima parte del capitolo, poi, si è tentato un confronto tra la dimensione evolutiva della religione concepita da Schellenberg e la filosofia della religione espressa da Henri Bergson ne *Le due fonti della morale e della religione*. Dal momento che, per Schellenberg, la religione concepita come “evolutiva” non si riduce a un mero “darwinismo religioso”, ma è il risultato dell'unione di scetticismo e *immaginazione*, implicando, in tal modo, uno sforzo volontario di ognuno, si ritiene rilevante fare un accostamento con le tematiche bergsoniane dello *slancio vitale* e dell'*evoluzione creatrice* riferite alla dimensione religiosa.

Infine, si accennerà al rapporto tra Schellenberg e il suo “maestro” a Oxford, Richard Swinburne, riportando due brani in cui il filosofo canadese cita Swinburne. L'influenza della filosofia della religione di Swinburne sul pensiero di Schellenberg risulta di una certa importanza non solo per averne determinato alcuni contenuti, ma anche per la messa in discussione della posizione “graniticamente” analitica mantenuta da Schellenberg.

1. SCHELLENBERG E LA “RELIGIONE SCETTICA”

Prima di analizzare gli autori e le prospettive filosofiche che hanno, più o meno esplicitamente, avuto un'influenza sul pensiero di Schellenberg, è bene introdurre alcune nozioni della sua filosofia della religione.

John L. Schellenberg (1959) è attualmente docente alla Mount St. Vincent University della Nuova Scozia, in Canada. Egli stesso si dichiara un pensatore analitico (cfr. Schellenberg, 2013, p. 1) e, a ben vedere, potrebbe anche essere un'autodefinizione corretta, vista la «chiarezza espositiva, lucidità argomentativa, attenzione nel definire i termini e gli assiomi da cui parte» (Damonte, 2015, p. 257). Tuttavia, nella parte conclusiva del lavoro si valuterà criticamente il carattere specificatamente analitico di Schellenberg.

Nel 1993 ha esordito con un testo sul tema del nascondimento di Dio, *Divine Hiddenness and Human Reason*, in cui ha elaborato un'argomentazione a favore di una posizione “agnostico-ateista”: l'esistenza di Dio non può essere dimostrata manifestamente, pertanto la divinità non può essere caratterizzata da quegli attributi che le religioni le assegnano, siano essi assegnati da religioni monoteiste classiche o semplicemente da quei teismi che riconoscono connotazioni personali al divino (cfr. Schellenberg, 1993).

Con la trilogia scritta tra il 2005 e il 2009 la sua filosofia diventa una vera e propria sfida al modo di concepire la religione. Infatti, nei testi della suddetta trilogia (*Prolegomena to a Philosophy of Religion*, *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism* e *The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion*) emerge quella che egli chiama la “religione scettica”, poggiata sui «tre pilastri della sua speculazione: approccio scettico, interpretazione evolutiva della storia umana e ripensamento dell'esperienza di fede a partire dalla categoria dell'immaginazione» (Damonte, 2015, p. 258). La sua innovazione nell'ambito della filosofia della religione ha suscitato molto interesse, tanto che nel febbraio 2010 le venne dedicato un convegno presso la Claremont Graduate University in California (USA) organizzato da Ingolf U. Dalferth; per tale occasione, Schellenberg preparò una relazione per presentare la propria proposta, relazione che, con il titolo *Lo scetticismo come inizio*

della religione, è l'unico testo al momento disponibile in lingua italiana, grazie alla traduzione di Adriano Fabris.

Nel 2015, con il libro *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*, il filosofo canadese è tornato sul tema del nascondimento divino: «I teologi hanno parlato a lungo del nascondimento di Dio. Se ne parla persino nella Bibbia e in altre sacre scritture. Quindi i credenti potrebbero essere perdonati per aver trovato strano che il nascondimento di Dio debba essere considerato una base per l'ateismo» (Schellenberg, 2015, p. 14)³. A più di vent'anni dal primo lavoro, con questo testo Schellenberg cerca di chiudere il cerchio sul tema spinoso del nascondimento divino, facendo leva sulla nuova concezione della “religione scettica” che nel frattempo ha elaborato con la trilogia sopra menzionata: il teismo deve, finalmente e definitivamente, essere abbandonato a favore dell'ultimismo (cfr. Schellenberg, 2015, pp. 18-22), un neologismo che si definirà nelle prossime pagine.

Lo scetticismo di Schellenberg non vuole essere una critica al pensiero rappresentativo o un passo verso una concezione pura della religione, in quanto si sviluppa in particolare verso l'atteggiamento della credenza e il valore cognitivo legato a questa (cfr. Schellenberg, 2010, p. 8). Infatti tale scetticismo fa sì che una religione non si leghi a determinate dottrine o a specifici dogmi, ma «assuma consapevolmente le immagini del divino in quanto immagini» (Damonte, 2015, p. 260), senza ricondurle, per forza, a determinazioni cognitive.

Oltre a questo approccio negativamente scettico, Schellenberg elabora una parte positiva dello scetticismo, un atteggiamento che nelle sue intenzioni dovrebbe portare allo stadio successivo (più maturo e più sviluppato) della religione. Uno scetticismo in senso positivo e costruttivo viene presentato in particolare nell'ultimo libro della trilogia, *The Will to Imagine*, dove Schellenberg intende non più solo avere un atteggiamento distruttivo nei confronti della credenza, ma dare spazio a una formulazione positiva della “religione scettica”. Questo scetticismo positivo prende avvio attraverso la distinzione tra credenza (*belief*) e fede (*faith*), dal momento che Schellenberg vuole «ripensare il modo in cui di solito comprendiamo la relazione tra fede, credenza e scetticismo» (Schellenberg, 2010, p. 15). A partire da questo punto, egli specifica che per credenza intende il *credere-che*, distinto dal *credere-in*, in

³ Qui come altrove, se non espressamente indicato, le traduzioni sono mie.

riferimento anche alla psicologia di James e alle osservazioni di Wittgenstein (cfr. Schellenberg, 2010, pp. 15-19). «Per supporre che fede e scetticismo vengano davvero alle prese l'una con l'altro [...] bisogna intendere la religione come una sorta di quasi-scienza, occupata a compiere un lavoro teorico» (Schellenberg, 2010, pp.19-20). Ma la fede deve essere associata alla fiducia (*trust*), dal momento che solo in tal modo la dimensione proposizionale della fede diventa operativa⁴. Proprio la possibilità di una fede svincolata dalla credenza può essere assunta come premessa a uno scetticismo positivo. Questa, di fatto, è la visione alternativa di Schellenberg: «si tratta di una posizione che abbraccia lo scetticismo, ovvero l'incertezza, in maniera *piena e senza equivoci*, sostenendo che è solo quando facciamo questo che possiamo guadagnare un vero e proprio *punto di partenza* in cose di religione» (Schellenberg, 2010, p. 22).

Per arrivare a fare propria la “religione scettica”, è necessaria la costruzione di una nuova mentalità in materia di religione, un vero e proprio “Gestalt *shift*”, un cambiamento del modo di pensare su cui Schellenberg insiste molto. Esso non deriverà, secondo Schellenberg, dalla condanna della rappresentazione immaginativa che l'uomo, tradizionalmente, si fa del divino; al contrario, per lui, «è proprio la capacità umana di crearsi immagini della sfera divina ciò su cui si può fondare un nuovo stadio della religione» (Schellenberg, 2010, p. 9). È infatti sull'*immaginazione*, e non sulla *credenza*, che si deve fondare l'esperienza di fede della religione scettica. Nell'instaurarsi del rapporto tra fede e immaginazione si identifica quello che Schellenberg definisce *ultimismo*:

l'idea religiosa centrale [...] è l'idea di una realtà divina, di qualcosa di ultimo tanto nella realtà quanto nel valore, in relazione a cui può essere realizzato un bene ultimo per l'umanità e per il mondo. Chiamo questa idea ultimismo (Schellenberg, 2010, p. 27).

Questo *ultimismo* è la visione più profonda tra tutte quelle possibili, è il punto da cui occorre partire per entrare in quella prospettiva di ricerca tipica della religione scettica; infatti tutte le idee religiose, compreso il teismo tradizionale, sono solamente

⁴ Sul concetto di *fiducia* si tornerà in seguito, facendone riferimento in alcuni contesti nel corso del lavoro poiché esso può diventare una chiave di lettura per il “non detto” schellenberghiano, contestualmente alla nozione di *immaginazione*.

delle riduzioni concettuali e positive dell'ultimismo. La fede che si lega all'idea di ultimismo, dunque, deve obbligatoriamente evitare qualsiasi approccio doxastico (deve essere, cioè, una fede senza il *credere-che* religioso), ma, al contrario, necessita di un atteggiamento votato all'immaginazione, poiché solamente una fede basata su di essa è «compatibile con il dubbio e con la ricerca in materia di religione» (Schellenberg, 2010, p. 48). Tale presa di posizione deriva da quel cambiamento di mentalità (*Gestalt shift*) di cui si faceva menzione sopra, che può far capire all'uomo di non essere ancora del tutto “evoluto” per credere, bensì deve ricercare un'alternativa concreta all'atteggiamento della credenza. La nozione di ultimismo permette, quindi, di ampliare la definizione stessa di religione: il “religioso” può essere rinvenuto ogni qual volta si incontra una ricerca di comprensione del senso dell'esistenza, un'apertura verso i valori positivi incontrati nel mondo, al fine di realizzare la propria salvezza (cfr. Schellenberg, 2007, pp. 15-107).

L'atteggiamento non doxastico della religione scettica fa riferimento a un *oggetto*, a un'idea del divino: come si è visto, questo oggetto è l'idea di ultimismo. Dalla sua relazione con fede e immaginazione, l'ultimismo produce tre dimensioni o direzioni della vita religiosa. La prima direzione è rivolta verso il basso, per comprendere le cose ultime e più profonde, svolgendo a tal fine un'indagine libera, sebbene riflessiva e minuziosa; la seconda è rivolta verso l'interno, cioè all'interno di sé, per cercare di dare nuova consistenza a determinate disposizioni d'animo incompatibili con la verità del bene ultimo, come l'ansia e l'avidità; l'ultima direzione è volta verso l'esterno, in un'apertura nei confronti del mondo che implica un impegno verso le necessità del mondo stesso, alimentando le possibilità del fallimento nel compiere il bene e accettando tale rischio (cfr. Schellenberg, 2010, p. 53).

Schellenberg è consapevole che, sotto il profilo epistemico, una fede di tal genere appare debole. Anche i principi cardine dell'evoluzione non sembrano in grado di appoggiare saldamente una fede legata all'immaginazione. Sono necessari, allora, degli argomenti a sostegno di tale fede: essi sono possibili perché la religione scettica non contrasta in alcun modo la ricerca del sapere e della verità (cfr. Damonte, 2015, p. 261). Se ci si basa su un approccio totalmente nuovo, su quel *Gestalt shift* spesso invocato da Schellenberg, l'argomento a sostegno dell'oggetto dell'ultimismo è qualcosa che risponde a un impegno immaginativo maturo e profondo, che sta dalla

parte della ragione, lontano dagli auto-inganni della sensibilità religiosa tradizionale. In questo contesto potrebbe giocare un ruolo di primo piano il concetto che Mill ha dell'immaginazione in chiave religiosa, e, di fatto, Schellenberg lo prende in considerazione non solo all'interno della trilogia sopra indicata (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 89-94), ma anche nei lavori successivi (cfr. Schellenberg, 2013, pp. 91-115). Tuttavia, come si vedrà in seguito, il rapporto che Schellenberg instaura con Mill non riesce a conseguire del tutto i risultati sperati, e l'argomento dell'immaginazione rimane ancora lontano dall'essere espresso chiaramente e soprattutto non riesce a esaurire quella ricchezza che la nozione di immaginazione deve avere per poter supportare la nuova concezione di religione. Se, invece, si prendono come riferimento gli argomenti "classici" a sostegno della credenza teista come punto di partenza per una rielaborazione a favore della religione scettica, allora si formano otto argomenti a favore della fede scettica che scaturiscono da sei autori della filosofia occidentale. Schellenberg, infatti, parte rivisitando l'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta per suggerire due argomenti a sostegno dell'ultimismo, l'argomento dell'allineamento (*Alignment Argument*) (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 106-114) e l'argomento della realizzazione immaginativa (*Imaginative Fulfillment Argument*) (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 114-117); il problema del male e la necessità di una comprensione unitaria della realtà portano Schellenberg a considerare Leibniz come il principale pensatore di un argomento cosmologico che viene interpretato come un argomento della comprensione (*Understanding Argument*) (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 122-129, 137); un argomento sempre presente nella teologia naturale, quello teleologico, viene riformulato in un argomento per il rispetto della bellezza (*Respect for Beauty Argument*) valorizzando la dimensione estetica data da William Paley a tale argomento (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 146-155); la scommessa di Pascal viene sintetizzata da Schellenberg in un argomento della dominanza (*Pascalian Dominance Argument*) (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 159-182); la rilevanza di Kant per la religione sotto un punto di vista della ragione pratica porta il filosofo canadese a proporre un argomento dell'impegno morale (*Moral Commitment Argument*) (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 194-204); infine Schellenberg chiosa due argomenti mutuandoli da James, cioè l'argomento della necessità di risolvere i conflitti di dovere (*Competing Duties Argument*) (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 220-226) e l'argomento del dover-essere vero

(*Ought-to-Be-True Argument*) (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 226-233). Di questi autori e delle loro argomentazioni, nel capitolo successivo, si prenderanno in esame gli originali adattamenti proposti da Schellenberg nella cornice tematica della fede scettico-immaginativa.

La sfida proposta da Schellenberg, quella cioè di fare spazio allo scetticismo religioso come presupposto per il raggiungimento della religione scettica, prende avvio dalla constatazione kantiana dei limiti della conoscenza umana in conflitto con la sua infinita ambizione. Il punto di partenza, dunque, è uno scetticismo che Schellenberg, in *The Wisdom to Doubt*, declina in sette modalità (cfr. Schellenberg, 2007, pp. 15-117): il Modo Soggettivo (*Subject Mode*), che sorge dall'evidenza dei limiti colti dal singolo individuo; il Modo Oggettivo (*Object Mode*), concernente i limiti della conoscenza umana in generale⁵; questi due modi si combinano nel Modo di Limitazione (*Limitation Mode*); il Modo Retrospettivo (*Retrospective Mode*), che esamina il passato *religioso* con occhio scientifico, scoprendo «quanto esso sia breve, violento e disordinato» (Schellenberg, 2010, p. 30); il Modo Prospettico (*Prospective Mode*), che volge lo sguardo verso il futuro *religioso* e lo scopre profondamente lungo e mutevole (qui si inserisce perfettamente la concezione *evolutiva* dello scetticismo schellenberghiano); il Modo dell'Immaturità (*Immaturity Mode*), che, combinando i due modi precedenti, rileva l'importanza della nozione di “possibilità epistemica”, la quale impedisce di ritenere insensate delle credenze, escludendole nel presente, che riguardano ciò che sarà attuale nel futuro (cfr. Damonte, 2015, p. 262); infine, combinando il Modo di Limitazione con quello dell'Immaturità, si otterrà il Modo della Presunzione (*Presumption Mode*), che Schellenberg considera il più potente di tutti, poiché tende a mostrare tutto il rischio della presunzione intellettuale che si insinua nelle credenze religiose e nel loro inevitabile dogmatismo (cfr. Schellenberg, 2007, pp. 115-117). Partendo dalle premesse della tradizione scettica pirroniana, combinata con lo scetticismo “positivo” di Wittgenstein (cfr. Schellenberg, 2007, pp. xi-xiii), e, in seguito all'analisi dei sette modi dello scetticismo, emerge come

⁵ Il Modo Soggettivo e quello Oggettivo dello scetticismo, come espliciti da Schellenberg, risalgono allo scetticismo della religione di Hume, soprattutto come affiora nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale* (cfr. Schellenberg, 2010, p. 25). Il rapporto tra Schellenberg e Hume verrà affrontato nel terzo capitolo del presente lavoro.

quest'ultimo sia l'unico atteggiamento possibile per una ricerca continua della verità circa la divinità da intendersi in termini di ultimismo.

Il culmine dell'atteggiamento scettico si raggiunge con quello che Schellenberg definisce uno *scetticismo evolutivo* (cfr. Schellenberg, 2013, pp. 34-54), il quale pone in dubbio la concezione religiosa da un punto di vista storico-evolutivo: «forse, parlando da un punto di vista intellettuale, la religione ha avuto nel mondo una partenza sbagliata; forse, quando abbiamo fatto tutti quei discorsi su credenze specifiche, dettagliate, riguardo alle cose ultime, siamo andati oltre noi stessi» (Schellenberg, 2010, p. 38). Lo scetticismo evolutivo, in riferimento alla religione, può guidare l'umanità sulla strada dell'atteggiamento genuinamente scettico, in modo, cioè, da abbandonare la credenza e portarlo verso la nuova religione del futuro. Infatti, secondo il filosofo canadese, gli esseri umani possono arrivare a comprendere se stessi non come alla fine, ma come all'inizio del viaggio verso la scoperta della verità, proprio in virtù di una religione scettica animata dall'immaginazione (cfr. Schellenberg, 2010, pp. 22-23). Ciò è possibile proprio perché, per Schellenberg, la cultura umana ha una dimensione dinamica, effettivamente evolutiva: essa, infatti, non è statica, ma si mostra sempre all'interno di una vivace e continua evoluzione. Questo vale anche e soprattutto per la religione, il cui sviluppo non sarebbe che agli albori. Nonostante qui sia evidente (e manifesto da parte di Schellenberg) il debito nei confronti delle teorie sull'evoluzione di Darwin per la propria concezione religiosa di stampo evolutivo (cfr. Schellenberg, 2013, p. vii), ciò non fa della “religione scettica” una versione religiosa di darwinismo. Piuttosto si ritiene possibile leggere, fra le righe, un avvicinamento a certe intuizioni del pensiero di Comte e della filosofia francese di inizio XX secolo. Si tornerà in seguito, su questa tematica⁶.

Ragionando, dunque, su quelli che in precedenza sono stati individuati quali i tre pilastri della “religione scettica”, la filosofia della religione di Schellenberg, come si vedrà nel corso del presente lavoro, sembra sottendere un triplice debito: per quanto riguarda l'approccio scettico, il riferimento è sicuramente all'atteggiamento scettico nell'ambito della filosofia della religione di David Hume, con particolare cenno ai suoi *Dialoghi sulla religione naturale*; per la categoria dell'immaginazione lo stesso

⁶ Nell'ultima parte del terzo capitolo di questo lavoro, infatti, si proporrà, non senza una punta di provocazione, un accostamento dell'evoluzionismo religioso di Schellenberg alla filosofia della religione di Bergson.

Schellenberg chiama in causa John Stuart Mill, con particolare attenzione ai *Saggi sulla religione*, anche se il rapporto di debito che si dovrebbe instaurare nei suoi confronti lascia adito a interpretazioni e aperture; infine, per l'interpretazione evolutiva dell'umanità, proprio perché elaborata sotto un aspetto religioso in rapporto alla nozione di immaginazione e in una dimensione *temporale* piuttosto che strettamente evolutiva, più che all'evoluzionismo classico di Charles Darwin, Schellenberg sembra avvicinarsi al pensiero di Henri Bergson, con un possibile accostamento al suo *Le due fonti della morale e della religione*.

2. OTTO ARGOMENTI A FAVORE DELLA “RELIGIONE SCETTICA”

Nel capitolo precedente si è accennato al fatto che Schellenberg prende come riferimento alcuni argomenti tipici della filosofia occidentale della religione a sostegno della credenza teista per sviluppare la propria tesi a favore della religione scettica.

In questo capitolo, pertanto, si analizzeranno gli otto argomenti a favore della fede scettica che Schellenberg propone in *The Will to Imagine* (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 101-233). Quel che va notato fin da ora è che, nell’analizzare i sei autori da cui derivano gli argomenti presi in esame, Schellenberg, in alcuni casi non si dilunga apertamente sui vari contesti storici, anzi spesso non ne fa menzione alcuna, ma sembra basare la propria indagine sui testi, esaminandoli e rielaborandoli a favore di una prospettiva scettica; in altri casi, invece, inserisce i testi analizzati all’interno di un’indagine più storiografica, mettendo in luce i possibili collegamenti, e le inevitabili divergenze, tra passato e presente⁷.

Come si è già detto, lo stesso Schellenberg si definisce un autore analitico (cfr. Schellenberg, 2013, p. 1). Tuttavia, il tipo di approccio messo in atto da Schellenberg, per certi versi tipico della storiografia analitica (cfr. Glock, 2008, pp.89-114), non è molto distante da alcune prospettive della storia della filosofia più tipicamente “continentale”, soprattutto recente, in cui una sorta di scetticismo metodologico ha fatto notare che «l’unità della storia della filosofia si rivela un’illusione di continuità quando non una continuità forzata, affermata in appoggio a espliciti intenti speculativi» (Borghero, 2017, p. X).

Inoltre, concentrandosi su tematiche di filosofia della religione, Schellenberg sembra voler superare la contrapposizione tra la visione del credente e quella dello scettico che «ha condizionato l’intera filosofia analitica della religione fiorita a partire dagli anni Ottanta» (Damonte, 2015, p. 259), proponendo un dialogo con lo scettico che favorisca un cambio di prospettiva nel considerare gli elementi della religione stessa.

⁷ Emblematico è il caso di Pascal, come si vedrà nel Capitolo 2.4.

La novità e l'originalità di Schellenberg stanno, allora, anche in questo suo approccio storiografico fatto di sospetto nei confronti delle ricostruzioni tipiche dei manuali di storia della filosofia, i quali magari esaltano la coerenza teorica e negano l'esistenza di elementi accidentali e casuali (cfr. Borghero, 2017, p. XII). Un approccio che, se in parte finisce per essere lacunoso, in realtà, da un lato risulta efficace per le intenzioni evidenziate dall'autore canadese, dall'altro, se non ci si ferma allo strato superficiale dell'analisi, rivela una comprensione dei contesti storico-filosofici degli autori esaminati quantomeno interessante.

2.1 L'idea di Anselmo

Il primo autore su cui Schellenberg si sofferma è Anselmo di Canterbury, del quale prende in considerazione soprattutto il *Proslogion*. Questo testo viene citato da Schellenberg a partire da un volume che raccoglie le traduzioni inglesi dei maggiori lavori di Anselmo intitolato *Anselm of Canterbury: The Major Works*, ed. Brian Davies e G.R. Evans (Oxford University Press, 1998) e che viene accompagnato da un testo di approfondimento, *The Cambridge Companion to Anselm*, ed. Brian Davies and Brian Leftor (Cambridge University Press, 2004).

Schellenberg inizia la propria argomentazione, senza indugio, dalla cosiddetta prova ontologica di Anselmo (cfr. Timossi, 2005, pp. 75-95), e cioè dalla famosa definizione di Dio come «*id quo maius cogitari nequit*» (Anselmo d'Aosta, 2001, p. 84), “ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore”. Schellenberg ne condivide una lettura che si può definire tradizionale: se esso esistesse solo nella mente e non nella realtà, allora “ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore” potrebbe tranquillamente essere “ciò di cui si può pensare qualcosa di maggiore”, poiché l'esistenza nella realtà è maggiore rispetto alla mera esistenza nella mente. Pertanto, “ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore” deve esistere non solo nella mente, ma anche nella realtà.

Fatta questa breve premessa all'argomento anselmiano sbrigativamente annoverato tra quelli ontologici, Schellenberg sostiene che questo possa difficilmente costituire una prova dell'esistenza di Dio secondo il modello teista, poiché, anche se si dimostrasse l'esistenza di un essere che merita il nome di insuperabilmente grande, da ciò non deriverebbe necessariamente l'esistenza di Dio, nonostante la credenza teista per cui se Dio esiste, allora esiste un essere insuperabilmente grande. Per Schellenberg, Anselmo avrebbe bisogno proprio del contrario, cioè dovrebbe dimostrare che se esiste un essere infinitamente grande, allora esiste Dio. Secondo il filosofo canadese, qui si inserirebbe la possibilità di rileggere l'idea di Anselmo alla luce della religione scettica, pertanto senza fare riferimento a un essere personale, come vorrebbe un modello teista (cfr. Schellenberg, 2009, p. 101).

Per esempio, se si considera questo argomento come una sorta di *reductio* che porta alla conclusione che esiste davvero un essere insuperabilmente grande, tale

reductio difficilmente potrà essere modellata da un qualsiasi ragionevole scettico del XXI secolo in modo da consentire una relazione tra “ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore” e la mente: «anche se non esiste una via chiara che va dalla consapevolezza dell’idea di una realtà insuperabile nella mente alla consapevolezza della sua istanza, una riflessione su tale consapevolezza e sulla sua relazione con la nostra vita può essere illuminante da punto di vista religioso e filosofico» (Schellenberg, 2009, pp. 102-103). Tale riflessione è coerente con una lettura dell’approccio di Anselmo, che fa leva sulla sua intenzione di favorire il ragionamento, in modo da mostrare la razionalità della fede. È sicuramente un accostamento al pensiero anselmiano che si allontana dalle letture di Barth e da quelle della storia della filosofia di stampo “continentale”, per le quali «nel *Proslogion* vi è il presupposto della fede. Tale presupposto è l’idea, il nome di Dio, il quale non si trova a posteriori indagando l’anima umana [...], ma è dato dalla rivelazione» (Tomatis, 1997, p. 15). A tal proposito, Schellenberg concede che Anselmo stia scrivendo come un uomo profondamente religioso, coinvolto nella preghiera, che cerca di chiarire ciò che è in relazione non solo alla dimostrazione dell’esistenza di Dio, ma anche a una possibile relazione salvifica con il divino (cfr. Damonte, 2018, pp. 81-107).

Tuttavia, a Schellenberg non interessa il contesto cristiano (teista) in cui è calato Anselmo e da cui, necessariamente, deriva tutta una serie di presupposti filosofico-religiosi⁸. Per Schellenberg l’idea di Anselmo deve essere vista come un’idea religiosa, e i suoi argomenti devono essere considerati rilevanti per un *avanzamento* della pratica religiosa nel nostro tempo, il che comporta che si deve assumere che la sua idea deve avere il contenuto dell’ultimismo: essere, cioè, l’idea di una realtà ultima in relazione alla quale un bene ultimo può essere raggiunto. Questa parte della “realtà ultima” suggerita da Anselmo, affinché costituisca il sostegno di un’argomentazione a favore della religione scettica, deve essere *immaginata* pensando al tutto (cfr. Schellenberg, 2009, p. 103).

Infatti, anche se Anselmo scrive e pensa come un credente impegnato, non si deve pensare che la sua argomentazione valga solamente per un credente: secondo Schellenberg, Anselmo pone davanti al proprio lettore qualcosa rispetto al quale sia il

⁸ È bene considerare come, per Anselmo, sia rilevante il contesto platonico e neoplatonico, con particolare riferimento ad Agostino, per esempio per la formula *id quo maius cogitari nequit* desumibile dal dialogo *De libero arbitrio* (cfr. Tomatis, 1997, p. 15).

credente che il non credente possono avvantaggiarsi (cfr. Schellenberg, 2009, p. 104). La caratteristica centrale dell'approccio anselmiano, secondo la lettura schellenberghiana, è che esso può rimanere praticabile dal punto di vista religioso anche se il tradizionale argomento ontologico viene considerato, storicamente, un vero e proprio fallimento⁹.

Uno scettico che affronti tale questione con un approccio anselmiano, pertanto, potrebbe rispondere «che gli stessi argomenti che lo rendono scettico, non dandogli alcuna ragione per supporre che l'ultimismo sia vero, lo privano di qualsiasi motivo per supporre che sia falso, e quindi lasciano epistemicamente possibile il contenuto delle sue fantasticherie» (Schellenberg, 2009, pp. 105-106). Questa, per Schellenberg, è la chiave per un nuovo approccio dell'argomento anselmiano; infatti, nella fase iniziale dello sviluppo e dell'esplorazione religiosa per l'umanità, date anche le varie angolazioni dell'esperienza umana, si può affermare che una realtà ultima e salvifica può benissimo esistere, poiché nulla giustifica la convinzione del contrario.

L'idea di Anselmo, dunque, viene elaborata da Schellenberg innanzitutto come una nozione di un "allineamento" dell'essere umano con un qualcosa che metafisicamente e assiologicamente è reale e prezioso, per poi diventare l'idea di desiderare "per se stesso" di essere allineato con qualcosa di reale e prezioso. Per quanto riguarda l'idea di "allineamento", quest'ultimo si ottiene nel momento in cui una persona mantiene disposizioni e comportamento in accordo con lo stato di cose proprio della realtà. Schellenberg ritiene ovvio che nessuno possa essere allineato con una realtà ultima e salvifica se non contempla un certo stupore all'idea della propria esistenza, o se non desidera una vita fatta di buone azioni. Per quanto riguarda il desiderio "per se stesso" di essere allineati con qualcosa di reale e prezioso, Schellenberg ritiene che sia un desiderio esprimibile con l'espressione condizionale "desidero che se p, allora q", nella fattispecie "desidero che se alla fine c'è qualcosa di reale e prezioso, allora sono allineato con esso" (cfr. Schellenberg, 2009, p. 107); qui Schellenberg intende argomentare a favore di qualcuno che desidera uno stato di cose rilevante per se stesso, e non di qualcuno che abbia una prudente inclinazione per ottenere il favore di Dio o per migliorare la propria vita.

⁹ Si pensi in particolar modo alla demolizione dell'argomento ontologico proposta da Kant nello scritto precritico del 1763 *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (cfr. Timossi, 2005, pp. 275-281).

Soltanto in questo modo, secondo Schellenberg, l'umanità considererà e coltiverà la virtù morale, rendendosi pienamente conto che tutte le virtù, alla fine, coinvolgono le credenze, poiché istanziano l'amore del bene per se stesso (cfr. Schellenberg, 2009, p.108). Riconoscere l'importanza di coltivare la virtù è tutto ciò che l'argomento anselmiano richiede: chiunque cerchi la virtù desidera amare il bene sempre più pienamente. Se poi, accanto alle virtù morali, si prendono in considerazione anche le virtù intellettuali, ecco che una persona che coltivi entrambe le virtù sarà attratta sia dal bene che dal reale, e avrà il desiderio di un allineamento con tutto ciò che combina il massimo delle virtù morali con quello delle virtù intellettuali: un qualcosa di ultimo, salvifico, reale e prezioso.

Se si accetta l'importanza intrinseca di coltivare un desiderio di essere allineati con ciò che è in ultima istanza reale e prezioso, allora si mette in atto una buona parte di ciò che l'argomento anselmiano ha di "scettico". Per Schellenberg, due fattori sono importanti in tal senso: "la probabilità che p" e "l'importanza che se p allora q". È evidente che se "la probabilità di p" è alta, allora la transizione al fattore q avviene in modo facilitato; ma in questo caso, ovviamente, non si può affatto affermare che p sia molto probabile, anzi è abbastanza incerto che esista qualcosa che combini realtà e valore. Tuttavia, sostiene Schellenberg, quest'idea (l'idea di Anselmo) è epistemicamente possibile: potrebbe benissimo essere il caso che p (cfr. Schellenberg, 2009, p. 111).

A questo punto, data per possibile l'esistenza di p, "l'importanza che se p allora q" acquista un significato rilevante. Infatti, se l'importanza in questione è abbastanza grande, afferma esplicitamente Schellenberg, essa deve facilitare la transizione all'esistenza di p, nonostante l'assenza di una chiara probabilità che p: «se uno non è affatto sicuro di p, ma è molto importante "che se p allora q", allora razionalmente si farà il possibile per realizzare q» (Schellenberg, 2009, p. 112). In questa riscrittura *analitica* dell'argomento anselmiano, lontana da una mera formalizzazione logica, ma basata su uno sforzo ermeneutico non indifferente, Schellenberg sottolinea quanto segue: "p" indica che alla fine esiste qualcosa di reale e prezioso, ultimo e salvifico; "q" indica che qualcuno è allineato con esso.

Già in questa rilettura dell'argomento di Anselmo può cominciare a vedersi un richiamo, seppur debole, ad alcuni concetti della filosofia bergsoniana. Infatti,

l'importanza data da Schellenberg all'allineamento con qualcosa che deve essere reale e salvifico è legata a un desiderio (quasi una fede) per certi versi immaginativo, per il quale debba esistere un valore tale che, per poter agire nella realtà e in maniera salvifica, assuma delle caratteristiche *creative*¹⁰.

Schellenberg, a questo punto, fa riferimento ad Alvin Plantinga e alla sua riformulazione, di carattere epistemico, dell'argomento anselmiano (cfr. Plantinga, 1979, pp. 196-209 e Kenny, 2013, pp. 375-376). Pur considerando valido l'elemento dell'esemplarità di Dio come "ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore" proposto da Plantinga, il filosofo canadese sostiene che esso possa anche non avere carattere fondativo. Tuttavia, se l'esistenza di Dio è epistemicamente possibile, a causa dell'enorme valore intrinseco che si associa a una tale esistenza e all'importanza dell'allineamento con essa, allora anche uno scettico razionale può accettare la possibilità che ci sia in ultima istanza un qualcosa di reale e salvifico (cfr. Schellenberg, 2009, p. 113).

Lo scettico razionale, pertanto, accetterà come valida la possibilità che esista qualcosa di ultimo e salvifico, adottando e mettendo in pratica la religione scettica, poiché il modo migliore per raggiungere l'obiettivo finale di avvicinarsi il più possibile alla dimensione in cui ci si allinea con qualcosa che in ultimo è reale e prezioso è quello di *agire* sull'idea che alla fine ci sia qualcosa di reale e salvifico. Schellenberg mette in evidenza come la nozione di allineamento che si ricava dall'argomento ontologico di Anselmo sia, di fatto, una nozione alquanto astratta. Ma, come si è visto, «anche argomenti molto astratti possono essere considerati solidi» (Schellenberg, 2009, p. 114). In questa parte della propria argomentazione, è lo stesso Schellenberg a fare riferimento a Richard Swinburne e al suo lavoro sul rapporto tra fede e ragione (cfr. Swinburne, 2005).

Le riflessioni sull'argomento di Anselmo hanno portato Schellenberg a esporre un argomento a favore dello scetticismo religioso, relazionandolo con un obiettivo di identica specie: quelli che Schellenberg ha definito rispettivamente "argomento dell'allineamento" (*Alignment Argument*) e "obiettivo dell'allineamento" (*Alignment Aim*). In questo argomento (e nel suo corrispettivo obiettivo) viene evidenziato da Schellenberg il carattere puramente concettuale e a priori dell'argomento che Anselmo

¹⁰ Cfr. Capitolo 3 del presente lavoro.

ha elaborato, il quale può venire in contrasto con la natura, per così dire, più a posteriori degli argomenti che il filosofo canadese svilupperà in seguito, e che si concentrano maggiormente su un approccio strumentale.

Tuttavia, sempre a partire dal pensiero anselmiano, Schellenberg sostiene la possibilità di un altro argomento a favore dello scetticismo religioso, quello denominato “argomento della realizzazione immaginativa” (*Imaginative Fulfillment Argument*), anch’esso collegato con il proprio “obiettivo” (*Imaginative Fulfillment Aim*). Questo argomento è decisamente in un rapporto più stretto con la possibilità e il desiderio dell’esistenza delle cose ultime. L’essere umano, infatti, possiede per natura un’immaginazione tale da sostenere sufficientemente l’idea del divino, anche se poi si trova, kantianamente, a fare i conti con l’abisso proprio della comprensione umana (Schellenberg, 2009, p. 114). Ma è proprio a causa di questo abisso che l’esplorazione religiosa, per mezzo della capacità immaginativa, riesce a realizzare il proprio obiettivo, con una probabilità molto alta.

Per fare ciò, secondo Schellenberg, l’umanità ha bisogno di qualcosa in più della fede, perché non è lecito aspettarsi che l’immaginazione, per così dire, faccia tutto da sola, come se fosse separata dalla vita reale (cioè, come se ci si fermasse al concetto di *fede-che* senza dare importanza agli effetti della *fede-in*):

l’elemento operativo della religione, la *fede-in*, esprime ed estende anche l’immaginazione audace della *fede-che*, permettendole di fluire liberamente in tutti gli angoli della vita. Inoltre, una comprensione allargata di ciò che cerca l’immaginazione può essere affrontata solamente agendo intellettualmente sulla propria *fede-che*, meditando, contemplando, sperimentando (Schellenberg, 2009, p. 115).

La ragione, a questo punto, potrebbe richiedere che si creda e si agisca sul fatto che ciò che la religione immagina non esiste realmente. Ma Schellenberg, ancora una volta, sottolinea come la negazione della richiesta della ragione sia epistemicamente del tutto possibile e come la ricerca della verità non possa essere esclusa dall’indagine odierna, così come non è possibile escludere che l’essere umano sia destinato alle cose ultime e che l’attività immaginativa risulti in fondo realistica.

A causa di questa possibilità ultima per Schellenberg, così come per Anselmo, la ricerca di un completamento immaginativo nella vita della religione scettica è positiva, senza contare che sviluppa un'ammirevole capacità umana e che realizza stati mentali intrinsecamente preziosi.

Uno di questi stati mentali è quello che Schellenberg suggerisce di chiamare *espansività* o *trascendenza*, anche se lo stesso Schellenberg ammette che quest'ultimo termine rischia di essere fuorviante¹¹ (cfr. Schellenberg, 2009, p. 115-116).

La religione scettica facilita quell'atteggiamento per cui l'essere umano deve farsi silenzioso al fine di cogliere in qualche modo il divino, in modo da esortare la mente a contemplare Dio (cfr. Anselmo, 2001, p. 69) e permettendo lo sviluppo della personalità umana. Gli stati mentali corrispondenti alla religione scettica permettono, pertanto, a ogni essere umano di elevarsi al di sopra, in questo senso di *trascendere*, i limiti della ragione umana e superare l'abisso che la ostacola. Sarebbe inopportuno, per Schellenberg, ritirare l'immaginazione dal suo obiettivo naturale e rinchiuderla in un angolo oscuro dell'esistenza, in modo da impedire che la vita immaginativa sia completamente estesa e continuamente illuminata dall'idea di un qualcosa di ultimo e salvifico, reale e prezioso.

Lo scopo di Schellenberg, lavorando sull'argomento anselmiano, è quello di cercare una collocazione per l'immaginazione umana che sia nel mezzo tra l'estremo di un semplice scetticismo e le considerate eccessive e bizzarre credenze di una religione teista. La religione scettica è proprio questa terza via.

In conclusione, può sembrare che gli obiettivi prefissati dall'"argomento dell'allineamento" e da quello della "realizzazione immaginativa" possano essere realizzati solamente se l'idea di ultimismo sfocia in una realtà effettiva, poiché solo in quel caso esisterebbe una realtà religiosa con cui essere allineati o da cui derivare l'immaginazione. Tuttavia, data la situazione epistemica umana e la natura del divino, è assolutamente appropriato che ognuno viva in modo tale da configurare la propria esistenza immaginando e allineandosi con una realtà ultima e salvifica. Lo stesso Schellenberg afferma che «ciò che vediamo nello sviluppo e nel perseguimento di questo obiettivo sono tratti che sarebbero ammirevoli anche se la pretesa religiosa di

¹¹ Si può notare, qui, come Schellenberg cerchi, quasi con imbarazzo, di mantenere un certo distacco, tipicamente analitico, da termini filosoficamente *pericolosi* cui, tuttavia, non può fare a meno di riferirsi.

base fosse falsa» (Schellenberg, 2009, p. 117). Così come è possibile raggiungere il bene tramite uno scopo immaginativo, anche se l'ultimismo fosse falso. Ecco perché, secondo Schellenberg, il contributo della religione scettica al perseguimento di questi obiettivi è effettivamente reale, sebbene facile da trascurare e fraintendere, spesso a causa delle religioni teiste, ancora troppo immature per comprenderlo. In tutto questo il contributo di Anselmo alla discussione religiosa contemporanea è evidente e consiste nel riconoscimento del valore della riflessione sull'idea della verità dell'ultimismo, con tutto il suo potere razionale.

Insomma, la rilettura dell'argomento ontologico anselmiano da parte di Schellenberg, oltre a essere utile per sostenere *storicamente* la fondatezza della religione scettica¹², ha un ulteriore pregio: quello di aver rivalutato un argomento della filosofia della religione che la storia del pensiero occidentale aveva condannato.

Schellenberg non condivide la visione del mondo di Anselmo e la sua impostazione filosofica, e non tiene conto di quanto fosse importante per un uomo religioso dell'XI secolo la ricerca esistenziale all'interno di un percorso di fede (e, si può aggiungere, all'interno di un filone platonico che aveva in Agostino il campione cristiano). Tuttavia, Schellenberg, anche sull'esempio di Plantinga, si discosta dalla lettura moderna dell'argomento ontologico di stampo kantiano, che liquidava la proposta anselmiana come una deduzione dell'esistenza di Dio dalla sua definizione a priori. Al contrario, Schellenberg non pensa che l'argomento di Anselmo sia qualcosa di astratto dal contesto della fede (una fede che, però, non è quella teista e, nella fattispecie, cristiana: questa è una novità importante nella rilettura schellenberghiana), cioè non fa dell'argomento ontologico un mero ragionamento logico. Anche perché, come ha dimostrato ampiamente Kant, l'argomento ontologico ridotto a mero ragionamento logico comporta aporie rilevanti.

¹² Di fatto, tutti gli argomenti esaminati nel corso del capitolo sono proposti da Schellenberg come sostegno *storico* della validità della religione scettica.

2.2 L'ambizione di Leibniz

Nel paragrafo precedente si è analizzato in che modo Schellenberg abbia chiarito come, dalla riflessione di Anselmo sia possibile trarre due argomenti che forniscono un sostegno razionale alla fede propria di una religione scettica: l'“argomento dell'allineamento” e l'“argomento della realizzazione immaginativa”.

Ora si mostrerà in quale maniera, secondo Schellenberg, sia possibile ottenere risultati filosoficamente simili a partire dall'argomento cosmologico di Leibniz, rielaborando a supporto della religione scettica il “principio di ragion sufficiente” (cfr. Schellenberg, 2009, p. 118). Come nel caso di Anselmo, anche per Leibniz il filosofo canadese prende spunto per la propria interpretazione soprattutto da alcuni testi recuperati da una raccolta completa delle opere: nella fattispecie, i testi utilizzati da Schellenberg sono i *Principi di natura e grazia basati sulla ragione* e la *Monadologia*, entrambi estrapolati dal volume del 1998 *G.W. Leibniz: Philosophical Texts*, traduzione di Richard Francks e R.S. Woolhouse per la Oxford University Press.

Cercando di rispondere a quesiti metafisici quali: perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla? Perché le cose stanno in questo modo e non altrimenti?, Leibniz sostiene che si ha il diritto di concludere che Dio esiste. Infatti, poiché deve esistere, a garanzia dell'esistenza dell'universo, una ragione sufficiente, e poiché questa ragione non può trovarsi nella serie delle cose contingenti, ecco che allora deve esserci un essere necessario, che ne costituisca questa ragione sufficiente. Questo essere necessario, ovviamente, corrisponde a Dio. Leibniz afferma che tutte le imperfezioni che le cose del mondo possiedono derivano dai limiti e dai confini delle cose stesse, mentre Dio, essendo completamente illimitato, è anche assolutamente perfetto. Schellenberg fornisce questa breve sintesi dell'argomento cosmologico leibniziano soprattutto per sottolineare come esso, mirando a dare una spiegazione non solo del fatto che il mondo esista, ma anche del fatto che esista proprio questo mondo e non un altro, introduca una pretesa di valore (cfr. Schellenberg, 2009, p. 119). Infatti, Schellenberg insiste proprio nel ricordare come il lavoro di Leibniz sia ricco di considerazioni di valore, le quali si radicano nel divino, e come tutta la sua ambiziosa ricerca della conoscenza avesse carattere pratico con finalità di miglioramenti sociali e politici: si pensi alla

promozione delle Accademie delle scienze di Berlino, Dresda e Pietroburgo, oltre che all'appartenenza a quella di Parigi e alla Royal Society di Londra (cfr. Mori, 2005, p. 126)¹³. In un contesto del genere, per Schellenberg, «l'idea di una realtà metafisicamente e assiologicamente ultima e salvifica [...] si adatta a livello centrale» (Schellenberg, 2009, p. 120).

Nonostante l'ambizione di Leibniz di arrivare in modo definitivo a una spiegazione assolutamente completa e approfondita della realtà, l'argomento cosmologico è soggetto a obiezioni ed è difficilmente accettabile senza controversie. Per esempio, Schellenberg espone l'argomentazione fornita da Leibniz dalla quale ci si aspetterebbe che la realtà venga spiegata in virtù della contingenza delle cose: dal momento che le cose del mondo non sono necessarie, perché potrebbero non esistere (o non esistere nel modo in cui esistono), sembrerebbe doveroso chiederne la spiegazione facendo riferimento a eventi o stati esterni al mondo. Ma questo ragionamento, per Schellenberg, è sbagliato (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 120-121). Infatti, secondo il filosofo canadese, dalla contingenza delle cose del mondo è possibile dedurre che una spiegazione esterna per la loro causa non è per definizione esclusa, come lo sarebbe nel caso in cui le cose del mondo fossero necessarie. Per Schellenberg, un conto è affermare che “una spiegazione esterna non è esclusa per definizione”, e un altro è sostenere che “si desume una spiegazione esterna”¹⁴.

Schellenberg denuncia, a tal proposito, il pericolo che, indipendentemente dalle influenze religiose tradizionali cui si è ancora soggetti, ci si potrebbe abbandonare facilmente alla credenza in Dio, mascherando tale approdo come il risultato di una genuina ricerca filosofica. L'errore dell'affermazione leibniziana consiste, pertanto, nel notare che un fatto necessario non richiede una spiegazione esterna e desumerne con certezza che, siccome i fatti contingenti non sono necessari, allora essi devono richiedere una tale spiegazione.

Questa controversia legata all'argomento cosmologico avrebbe potuto prendere una piega differente, stando a Schellenberg, se Leibniz, pur mantenendo il suo

¹³ Il programma di universalizzazione del sapere prese corpo nell'ideale della *repubblica delle lettere*, cui Leibniz fu sicuramente l'elemento di spicco sul finire del XVII secolo (cfr. Mori, 2005, p. 126).

¹⁴ In questa critica del ragionamento leibniziano è evidente il carattere più marcatamente *analitico* della filosofia di Schellenberg.

desiderio smisurato di un sapere universale, avesse affrontato il problema con più realismo e, soprattutto, con un approccio scettico (cfr. Schellenberg, 2009, p.121). In questo modo avrebbe potuto rilevare che l'ultimismo deve essere presunto come vero per motivi pratici, proprio nell'interesse di una ricerca ponderata della comprensione del tutto. Leibniz era disposto ad appellarsi ad argomentazioni di carattere pratico, ma in materia di religione questa presunzione pratica finisce con l'essere spesso intesa da Leibniz come legata alla credenza.

Comunque sia, per Schellenberg, anche se non è possibile presumere con sicurezza che vi sia un Dio necessario a partire dall'analisi delle cose contingenti del mondo (non più di quanto sia possibile presumere l'esistenza di Dio dall'idea di un essere che è "ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore"), c'è, però, la possibilità di un adattamento *evolitivo* di questo argomento, trovando in esso il supporto per una religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 121-122).

Tale adattamento prende avvio da una riflessione di Schellenberg sul ruolo che una pretesa di comprensione globale riveste nel pensiero di Leibniz. Come si è accennato, Leibniz guardava il mondo e voleva comprenderlo a fondo; e il suo principio di ragion sufficiente lo convinceva del fatto che nessuna comprensione del mondo era adeguata a tal punto da escludere la religione. Proprio come Leibniz, anche oggi l'essere umano può guardare lo stesso mondo contingente e riflettere sulla propria posizione in esso come soggetto in cerca di comprensione, stabilendo delle connessioni tra tutto ciò e la religione, anche se non sono le stesse connessioni percepite da Leibniz e la religione che si contempla è differente dalla sua. È possibile notare, inoltre, come la ricerca umana della comprensione sia irta di difficoltà e disseminata di ostacoli, i quali hanno impedito alla specie umana di sviluppare la possibilità di un'indagine intellettuale approfondita su tematiche religiose.

Tuttavia, per Schellenberg, «sebbene la religione tradizionale non abbia prodotto un'ipotesi intellettuale di successo, per mezzo della quale venga spiegato il mondo» (Schellenberg, 2009, p. 122), la religione scettica può fornire quel quadro pratico all'interno del quale tutta l'attività epistemologica umana può articolarsi al meglio. In questo senso Schellenberg, insieme a Leibniz, può affermare che nessun contesto generale per la ricerca della comprensione è così adeguato da escludere la religione. Anzi, spingendosi oltre, Schellenberg sostiene che, trasformando il "principio di

ragion sufficiente” di Leibniz in un “principio di sufficiente razionalità”, si potrebbe affermare che nessun essere umano dovrebbe essere considerato effettivamente tale o, almeno, razionalmente sufficiente a meno che non consenta di perseguire tutti gli scopi legati alla comprensione nel miglior modo possibile. Pertanto, «nessuna forma di vita è razionalmente sufficiente a meno che non sia scetticamente religiosa» (Schellenberg, 2009, p. 123).

Si comprende, a questo punto, come il pensiero di Leibniz analizzato da Schellenberg sfoci in un “argomento della comprensione” (*Understanding Argument*), racchiudente un “obiettivo della comprensione” (*Understanding Aim*). Il filosofo canadese sviluppa questo argomento su tre direttrici:

- 1) Nessuna forma di vita è razionalmente sufficiente a meno che non consenta di perseguire la congiunzione dei nostri vari scopi legati alla comprensione nel miglior modo possibile;
- 2) Il miglior modo possibile per perseguire questi obiettivi consiste nell’adottare la religione scettica;
- 3) Nessuna forma di vita umana è razionalmente sufficiente a meno che non ci sia un modo per realizzare la religione scettica.

La prima premessa, secondo Schellenberg, risulta molto plausibile: si pensi alla discussione su ciò che comporta per l’umanità un impegno per la ragione, oppure su come la comprensione dei fatti del mondo promuova la crescita umana. Si dovrebbe perseguire la comprensione del mondo e, allo stesso tempo, fare tutto il possibile per facilitare la ricerca del sapere al fine di realizzare gli obiettivi proposti nel modo più efficace; alla fine, la comprensione dovrebbe essere perseguita come obiettivo in sé (cfr. Schellenberg, 2009, p. 124).

Per Schellenberg, la seconda premessa è quella più esposta a controversie, tanto da sviluppare quattro considerazioni per difenderla. Come prima tematica a difesa dell’adozione della religione scettica vi è quella che lui definisce la “motivazione”, la quale, per così dire, viene offerta dall’essere scetticamente religiosi. In questo ambito, la motivazione, per Schellenberg, può assumere tre forme (cfr. Schellenberg, 2009, p. 124).

La prima di queste sostiene che una motivazione di carattere generale è fornita dalla religione scettica a causa di una particolarità di tale religione, che Schellenberg

descrive come una sorta di sensibile, discriminante e ad ampio raggio “attenzione allo studio” (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 30-52), finalizzata a una comprensione più completa dell’ultimismo. Infatti, «poiché nell’aver una fede ultimistica si parte dall’idea che un bene ultimo sia latente nella realtà, e poiché non è chiaro esattamente dove o come o addirittura che cosa si possa trovare, [...] si ha una buona ragione per coltivare una piena e appropriata prontezza in tutti i momenti, aumentando continuamente la propria capacità di apprezzamento di ciò che accade» (Schellenberg, 2009, p. 124). Pertanto, l’indagine viene ampliata e intensificata, perché la passione per l’indagine che deriva da una religiosità di tipo scettico si diffonde come una motivazione ulteriore per l’indagine, in qualunque campo di studio. Per questo Schellenberg ritiene che la religione scettica debba essere molto attraente per qualsiasi essere umano che voglia fare della ricerca della comprensione universale (analogamente a Leibniz) una priorità nella sua vita.

Una seconda forma di motivazione viene evidenziata da Schellenberg ponendo l’attenzione sul fatto che nella religione scettica l’intero viene ripreso sotto l’idea di una realtà che, se l’ultimismo fosse vero, deve essere assolutamente meravigliosa. Anche questo punto ha carattere d’attualità: infatti sono presenti, ancora nel mondo di oggi, molti individui e gruppi che, per svariate ragioni, «non sono inclini a perseguire il tipo di indagine che potrebbe essere necessaria affinché la specie umana possa avvicinarsi a una comprensione più completa del mondo» (Schellenberg, 2009, p. 125)¹⁵.

Infine, una terza forma di motivazione viene sviluppata dal filosofo canadese sostenendo che la religione scettica, se adottata universalmente, fornisce a tutti ulteriori motivazioni per perseguire *attivamente* un’indagine di tipo particolare, di fatto il tipo di indagine più profondo e completo, e cioè, l’indagine religiosa. Quest’ultima, infatti, è un’indagine volta a determinare se esiste una realtà ultima e salvifica e considera anche che tipo di natura questa realtà ultima possa avere. Il punto su cui vuole porre l’attenzione Schellenberg è che, se effettivamente il perseguimento con esito positivo di tale indagine religiosa potesse fornire la comprensione che la scienza

¹⁵ Qui Schellenberg fa riferimento sia ai fondamentalisti religiosi, sia a coloro che pongono in essere uno scetticismo assoluto di stampo cinico.

cerca, allora, da tale indagine, potrebbero esserci dei benefici notevoli anche per la scienza (cfr. Schellenberg, 2009, p. 125).

Quando Schellenberg, riferendosi al carattere della “motivazione” appena analizzato, afferma che «la specie umana potrebbe avere ancora molta strada da fare nella ricerca della comprensione spirituale» (Schellenberg, 2009, p. 125), fa trasparire tutto il carattere *evolutivo* della religione scettica così come della condizione umana, soprattutto in materia di religione e di fede. Infatti, un’indagine religiosa umile, aperta e di ampio respiro, la quale cerchi di coinvolgere tutti gli aspetti dell’essere è fondamentale per questo tipo di fede: una fede che cerca veramente la sua comprensione¹⁶. Il carattere evolutivo dell’essere umano sta nel fatto che ancora non ci si sia avvicinati in modo soddisfacente a quest’idea; pertanto, il fatto che la religione scettica fornisca la motivazione per tale indagine deve renderla sicuramente attraente per chiunque voglia raggiungere la comprensione universale delle cose (cfr. Schellenberg, 2009, p. 126).

La seconda tematica portata da Schellenberg a difesa della religione scettica è definita “equilibrio”. Siccome un’indagine religiosa può avere gestazione (d’altronde, come si è visto, l’essere umano è presunto essere solo all’inizio della propria ricerca), bisogna considerare come una quantità sproporzionata di attenzione sia stata portata su questioni diverse da quelle che rientrano semplicemente in questo tipo di indagine. Per Schellenberg occorre correggere questo squilibrio, cosa che conferisce ancora più importanza all’indagine religiosa (cfr. Schellenberg, 2009, p. 126). A questo proposito Schellenberg propone una critica, piuttosto severa, delle istituzioni del sapere occidentale che nel corso dei secoli hanno dominato e indirizzato ogni tipo di ricerca, sia che fossero indagini condotte sotto la lente delle tradizioni religiose, sia che fossero opzioni metafisiche influenzate dalla scienza moderna.

«Per correggere questo squilibrio intellettuale è necessario un nuovo e intenso programma di ricerca su una vasta gamma di opzioni religiose, sia vecchie che nuove» (Schellenberg, 2009, p. 126). Schellenberg fa notare come questa correzione non comporti un nuovo squilibrio, dal momento che la religione scettica promuove non

¹⁶ Il riferimento è ad Anselmo d’Aosta, essendo la “*fides quaerens intellectum*” il filo conduttore del *Proslogion* (cfr. Anselmo, 2001, pp. 69-81).

solo tale preoccupazione, ma anche un approfondimento sullo studio e sugli obiettivi della scienza oltre che della vita quotidiana.

Terza tematica è quella definita da Schellenberg “unificazione”: occorre cercare di portare il tipo di conoscenza disponibile attraverso la scienza naturale in armonia con ciò che si può conoscere, tramite l’esperienza, della coscienza, del valore e della volontà, allontanandosi dall’idea che le cosiddette scienze pure possano esaurire lo scibile. Un ottimo modo per farlo è perseguendo la religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 127). La possibilità che ci sia una comprensione globale in cui tutti i *saperi* sono armonizzati tramite l’unione delle varie indagini è un esplicito richiamo al pensiero di Leibniz per la costruzione di un sistema filosofico unitario (cfr. Mori, 2005, p. 127); ovviamente Schellenberg immagina che un programma di ricerca universale possa essere raggiunto partendo proprio dall’idea di una religione scettica, dal momento che quest’ultima agisce sulla fede e fa vedere come i vari elementi del sapere possano essere armonizzati tra loro.

Si potrebbe obiettare che un modo per provare a realizzare questo tipo di unificazione sia l’idea tradizionale religiosa di Dio, cosa che in effetti è avvenuta nella storia e con risultati tutt’altro che positivi. Tuttavia, Schellenberg insiste che «tra le idee imprevedibili del futuro che promuovono la nostra comprensione, potrebbero esserci anche nuove idee religiose» (Schellenberg, 2009, p. 128). Tra queste ultime, l’idea di “ultimismo” risulta capace di guidare la comprensione umana alla conciliazione tra fatti e valori. Si può concludere che abbracciando la religione scettica è possibile promuovere l’unità della conoscenza a cui ambì Leibniz.

La quarta e ultima tematica è quella del “supporto morale”: la religione scettica, infatti, fornisce anche un importante contributo alla fortificazione psicologica necessaria per affrontare la sfida del raggiungimento della comprensione, rendendo disponibili varie strategie per contrastare la disperazione del fallimento. Secondo Schellenberg, un impegno religioso mantiene viva la motivazione per la ricerca, spinge a muoversi in modo focalizzato tenendo a mente l’obiettivo finale. Inoltre, la fede religiosa scettica ispira un costante rispetto per l’obiettività e la comprensibilità dell’universo: il mondo può essere conosciuto e vale la pena tentare di conoscerlo. «Data la nostra immaturità, gli obiettivi che siamo inclini a perseguire e la difficoltà di fare progressi intellettuali in un mondo complesso come il nostro, i ricercatori

trarranno vantaggio dal supporto morale per un'adeguata indagine» (Schellenberg, 2009, p. 129).

La “motivazione”, l’“equilibrio”, l’“unificazione” e il “supporto morale” permettono a Schellenberg di spiegare come la religione scettica non tolga nulla agli elementi di indagine di un puro scettico, bensì migliori decisamente le prospettive di successo di chi si metta alla ricerca di una comprensione universale. Condividendo l’ambizione di Leibniz e riconoscendo l’imperativo di ricercare e promuovere una comprensione universale, Schellenberg vuole far capire che il raggiungimento di essa può passare solo dal perseguire la religione scettica.

Schellenberg procede considerando la possibilità di alcune obiezioni a quanto esposto precedentemente, cercando di offrirne una confutazione efficace.

Innanzitutto, qualcuno potrebbe obiettare che il *focus* religioso per una ricerca epistemologica potrebbe operare come una mera distrazione: si pensi, per esempio, alle velleità “religiose” per un fisico o un matematico (cfr. Schellenberg, 2009, p. 130). Schellenberg afferma che questa obiezione presuppone che un *focus* religioso implichi pensare esplicitamente ed esclusivamente alla religione, così come uno studio di fisica o di matematica debba implicare un’attenzione esclusiva a ciò: entrambe si rivelano ipotesi false. Infatti, un *focus* religioso significa semplicemente che «tutto il pensiero procede all’interno di un quadro di riferimento religioso e si integra in tal modo con il resto. Ciò è possibile anche se si trascorrono lunghi periodi di tempo pensando esclusivamente alla fisica o alla matematica» (Schellenberg, 2009, p. 130). Entrambi i presupposti presentati dall’obiezione trascurano la presenza di livelli e relazioni tra i mezzi e i fini e prestano un’insufficiente attenzione alle caratteristiche della religione scettica¹⁷.

Una seconda obiezione potrebbe chiedere come possa la fede avere un potere psicologico tale da fornire speranza e supporto, sebbene non sia fondata sulla credenza; e, ancora, potrebbe chiedere se non sia proprio la credenza tradizionale delle persone religiose a motivarle e rafforzarle nelle loro attività cognitive (cfr. Schellenberg, 2009, p. 131). Per rispondere Schellenberg si appella al ruolo che l’*immaginazione* può

¹⁷ Un caso tipico assimilabile a questa prima obiezione è quello di Pascal, come si vedrà nel Capitolo 2.4 del presente lavoro.

svolgere all'interno del concetto di credenza, ampliando l'atteggiamento cognitivo e rivolgendolo agli elementi della vita di tutti i giorni. Infatti, quando si tratta di valutare il potenziale motivante della religione scettica, occorre pensare a qualcosa di più della semplice disposizione dell'animo umano a immaginare che l'ultimismo sia vero, ma bisogna tenere presente che anche lo scetticismo religioso, così come qualsiasi altra forma religiosa, è l'immersione totale in un determinato *modus vivendi*.

Una terza obiezione deriva dal ritenere che una disposizione puramente filosofica, come l'amore verso la conoscenza per se stessa, possa essere sufficiente a fornire la giusta motivazione, senza dover ricorrere alla religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 132). Schellenberg considera questa obiezione sensata, ma incompleta. Egli concede che coltivare la passione per la filosofia può fornire un impulso a persistere nella ricerca. Ma per arrivare a una comprensione universale delle cose ultime è necessario qualcosa in più, poiché bisogna contrastare il rischio di un ristretto modo di pensare e la naturale tendenza umana a esagerare il significato dei risultati oppure a credere prematuramente. Inoltre, aggiunge Schellenberg, è sempre «possibile che la luce della passione si spenga» (Schellenberg, 2009, p. 132). E questo è ancor più vero se si considera che alcuni oggetti della ricerca in questione non sono così semplici ed eccitanti. A maggior ragione, dunque, è necessario un vero e proprio modo di essere che metta in evidenza una passione per il sapere, ma anche quegli elementi richiesti da una vita dedicata all'indagine: è proprio questo che la religione scettica offre.

Un'ulteriore obiezione potrebbe essere la seguente: anche se è necessario un atteggiamento religioso per i benefici a cui si è fatto riferimento, perché deve includere la fede invece di una semplice speranza, che potrebbe risultare più compatibile con lo scetticismo? In questo caso Schellenberg non propone una replica ragionata e precisa, ma si limita ad affermare che la speranza è un sentimento troppo debole per un'indagine complessa quale la comprensione delle cose ultime. Anzi, la speranza si trasformerebbe inevitabilmente in fede, qualora si intendesse persistere nella ricerca (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 132-133). Si vuole sottolineare come un'argomentazione di difesa a tale obiezione più approfondita da parte di Schellenberg avrebbe sicuramente contribuito a chiarire alcuni punti della sua filosofia della religione legati al tema della fede.

Si può concludere che le obiezioni previste da Schellenberg non riescono a minare i punti evidenziati precedentemente, cioè quelli della motivazione, dell'equilibrio, dell'unicità e del supporto morale. È quindi un vero e proprio «pregiudizio infondato supporre che la religione debba essere intellettualmente invalidante» (Schellenberg. 2009, p. 136). Anzi, la religione scettica deve essere elogiata proprio per i suoi benefici intellettuali volti alla comprensione. Anche se l'ambizione di Leibniz di raggiungere una comprensione universale e, allo stesso tempo, di difendere con successo la religione teistica non è stata realizzata, da essa si può derivare un argomento probante per la difesa della religione scettica, quello della “comprensione” (cfr. Schellenberg, 2009, p. 137).

2.3 La meraviglia di Paley

In questo paragrafo si prenderà in esame l'interpretazione data da Schellenberg del pensiero di William Paley¹⁸, del quale prende in considerazione un testo in particolare: nella fattispecie, Schellenberg fa riferimento a *Natural Theology*, nell'edizione Gould and Lincoln (Boston) del 1851.

Il contributo del pensiero di Paley alla filosofia della religione consiste nell'importanza attribuita all'ammirazione e allo stupore per l'ordine e la bellezza della natura. Anche e, forse soprattutto per questo, Paley è uno dei più noti rappresentanti di quello che viene chiamato "argomento teleologico", il quale è, di fatto, una delle prove dell'esistenza di Dio più citata e, probabilmente, approvata in un contesto teista (cfr. Schellenberg, 2009, p. 138). Quello che vuole mostrare Schellenberg, invece, è come questa *prova* e gli atteggiamenti correlati supportino la religione scettica, così come le prove e gli argomenti di Anselmo e Leibniz analizzati in precedenza.

L'argomento desumibile dal pensiero di Paley è di facile comprensione: dal momento che la natura presenta, apparentemente, un elevato grado di ordine rivolto a determinati fini, è necessario postulare l'esistenza di un supremo ordinatore intelligente; da qui Paley sviluppa un'analogia che ha goduto di parecchia fortuna nei contesti accademici: quella per cui l'ordine riscontrabile nella natura e desumibile da un supremo ordinatore è simile a quello di un orologio costruito da un orologiaio (cfr. Paley, 2008, p. 12).

Schellenberg ricorda come il riferimento all'ordine della natura calato in un contesto teista fosse già stato esposto da autori della classicità, quali Cicerone e, soprattutto, Platone nel *Timeo*. Tuttavia, per Schellenberg, «Paley ha sviluppato l'affermazione sull'ordine naturale con una completezza senza precedenti» (Schellenberg, 2009, p. 139). E lo ha fatto con un caratteristico tono di *stupore*. Per esempio, quando si sofferma ad ammirare l'articolazione della colonna vertebrale, la

¹⁸ Il filosofo e teologo inglese William Paley nacque a Peterborough nel 1743. Studiò al Christ's College di Cambridge e nel 1766 venne ordinato diacono. Dopo aver insegnato filosofia morale al College per una decina di anni, lasciò Cambridge. Nel 1802 apparve la sua opera più importante, *La teologia naturale*. Paley morì a Lincoln nel 1805 (cfr. Paley, 2008, frontespizio).

quale è forte ed efficace, ma allo stesso tempo flessibile, perfetta per svolgere le funzioni che le sono proprie (cfr. Paley, 2008, p. 57); oppure quando afferma che «le opere della natura vogliono solo essere contemplate. Quando contemplate, in loro hanno tutto ciò che può stupire per la loro grandezza» (Paley, 2008, p. 296). Inoltre, Paley è assolutamente consapevole delle conseguenze che un'adesione totale all'argomento teleologico può rivestire sulla pratica religiosa: «il mondo, da allora, in poi diventa un tempio e la vita stessa è un continuo atto di adorazione. [...] Mentre in precedenza Dio era raramente nei nostri pensieri, ora non possiamo quasi guardare a nulla senza percepirne la relazione [con il creatore]» (Paley, 2008, pp. 295-296).

Nonostante le decise affermazioni di Paley, Schellenberg osserva che, per vivere adeguatamente la religione scettica, non si deve abbracciare l'argomento teleologico (cfr. Schellenberg, 2009, p. 140). Anzi, sebbene nuove riformulazioni dell'argomento di Paley continuino ad apparire nel campo della filosofia della religione, nessuna di queste riesce a giustificare la credenza teista tradizionale. Innanzitutto, la cosiddetta prova teleologica verrebbe confutata sia da Hume (cfr. Hume, 2013, pp. 153-185), sia dalla teoria dell'evoluzione di Darwin. Infatti, secondo Schellenberg, ciò che Darwin ha descritto nella sua teoria è un meccanismo, che non era stato preso in considerazione dalle teorie precedenti, attraverso il quale la natura raggiunge quelle caratteristiche che a Paley avevano suggerito il coinvolgimento di un ordinatore intelligente (cfr. Schellenberg, 2009, p. 140).

Legato all'argomento teleologico vi è, inoltre, il problema del male, che Paley affronta (cfr. Paley, 2008, cap. XXVI). Per Schellenberg, la teoria dell'evoluzione di Darwin comporta una svolta dolorosa e agghiacciante sul tema del male:

se gli animali da preda sono abbastanza fortunati da ottenere una variazione favorevole, allora alcuni predatori moriranno di fame. Se i predatori sono i fortunati, allora più prede moriranno di morti disordinate e angoscianti. Non c'è nulla di gentile o provvidenziale in tutto ciò e sembra incredibilmente dispendioso e inefficace (Schellenberg, 2009, p. 141).

Se si prende in esame l'argomento di Paley alla luce della teoria di Darwin, si può notare come qualcosa che apparentemente era convincente per una generazione, quasi una *credenza* lapalissiana, possa essere visto in una prospettiva completamente

diversa dalla generazione successiva. Proprio a causa dell'imaturità della specie umana, in futuro potrebbero esserci ulteriori cambiamenti e sorgere nuove prospettive (cfr. Schellenberg, 2009, p. 141). Infatti, gli argomenti cosiddetti teologici «qualunque sia il loro merito al momento, non possono essere considerati attendibili per sopravvivere ai cambiamenti che potrebbero verificarsi nella nostra immagine dell'universo fisico nei prossimi cento, mille o un milione di anni» (Schellenberg, 2009, p. 142). Schellenberg porta come esempio il possibile scenario di un numero infinito di universi, che futuri studi di cosmologia potrebbe confermare, screditando così l'argomento teleologico¹⁹.

A questo punto si potrebbe concludere che, alla luce dell'evidente declino di una teologia fondata su argomenti come quello di Paley, sia necessario abbandonare tale prospettiva. Tuttavia, Schellenberg suggerisce la possibilità che la meraviglia di Paley nei confronti dell'ordine della natura possa essere indirizzata, grazie all'*immaginazione*, nella direzione della religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 142).

Ciò di cui Schellenberg ha bisogno è, per così dire, un Paley scettico, che abbandoni l'argomentazione teleologica originale, pur conservando lo stupore e la meraviglia per l'ordine e la bellezza della natura. Quello che intende fare Schellenberg è valorizzare lo stupore espresso da Paley e usarlo per creare un argomento a favore della religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 143).

Per fare questo, Schellenberg deve, innanzitutto, determinare con precisione quale sia questo oggetto della meraviglia di Paley: esso consiste nell'«ordine incredibilmente intricato, estremamente complesso e straordinariamente bello dell'universo» (Schellenberg, 2009, p. 143). È l'idea di bellezza a essere centrale, è un pensare la natura come bella che, in qualche modo, permette di attribuirle un giudizio di valore. Pertanto, il filosofo canadese tende a sottolineare come non sia un'esperienza di bellezza l'oggetto di tale meraviglia: nel momento in cui ci si forma una convinzione sul fatto che la natura abbia un valore nell'essere bella, si sta pensando alla natura, non a un'eventuale esperienza di bellezza del soggetto pensante (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 143-144).

¹⁹ Qui Schellenberg fa un riferimento a Swinburne e alla sua insistenza sulla eccessiva e grossolana semplicità dell'approccio teista, dal momento che sarebbe intellettualmente più facile postulare un solo Dio piuttosto che un infinito numero di universi (cfr. Swinburne, 2004, pp. 185-188).

Il legame che Paley instaura tra il fatto che la natura sia straordinariamente bella e una religione basata sull'affermazione dell'esistenza di un Dio personale è quello dell'inferenza: di fatto, Paley fa derivare la verità dell'affermazione teistica dal fatto che la natura abbia un ordine meraviglioso e sublime. Questo legame viene contestato da Schellenberg, il quale esprime, però, la possibilità di creare un altro collegamento con la religione, ovviamente non teistica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 145). Una certa relazione alternativa tra la meraviglia per la bellezza della natura e la religione viene proposta da Schellenberg attraverso il concetto di *ultimismo*: questa relazione completa la prospettiva della fede scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 146).

Questa completezza emerge principalmente da due aspetti. In primo luogo, dato il valore conferito alla bellezza, una supremazia assiologica implicherebbe la massima bellezza possibile; pertanto, con l'aggiunta del concetto di *ultimismo* si ottiene una sorta di compimento estetico, passando dalla bellezza limitata (relativa alla natura) a quella illimitata. In secondo luogo, con l'*ultimismo* si riesce a raggiungere anche una certa completezza esplicativa, dal momento che l'Ultimo (come lo concepisce Schellenberg) non è solo l'ultimo in senso assiologico, ma anche dal punto di vista metafisico: in tal senso è possibile immaginare una bellezza finita derivante, in qualche modo, dall'infinito (cfr. Schellenberg, 2009, p. 146). Quello che qui Schellenberg sembra suggerire è che questa meraviglia per la bellezza dell'universo debba essere intesa come un prodotto dell'*immaginazione*, perché non è possibile inferire l'esistenza di Dio nemmeno come spiegazione dell'ordine e della bellezza del mondo. Anzi, una realtà divina non è, nemmeno probabilmente, implicabile da fatti riguardanti la bellezza, ma piuttosto va immaginata come il loro completamento (cfr. Schellenberg, 2009, p. 146).

Pertanto, adottando una posizione filosofica simile a quella di Paley e calandola nel contesto della religione scettica, Schellenberg afferma che è possibile raggiungere di quattro finalità: onorare la bellezza del mondo; rendere giustizia alle proprie maggiormente intense esperienze ispirate alla bellezza; estendere il proprio apprezzamento per la bellezza del mondo; contribuire a coltivare la preoccupazione per la conservazione della bellezza del mondo e delle forme di vita presenti in esso. L'obiettivo che viene perseguito nell'impegnarsi verso questi quattro fini viene denominato da Schellenberg "obiettivo per il rispetto della bellezza" (*Respect for*

Beauty Aim) e il conseguente argomento a favore della religione scettica viene chiamato “argomento per il rispetto della bellezza” (*Respect for Beauty Argument*).

La prima finalità raggiungibile è quella per cui, attraverso la religione scettica è possibile onorare la bellezza del mondo. Schellenberg spiega che si onora la bellezza del mondo «vivendola intenzionalmente in un contesto in cui si immagina che la bellezza mondana sia il lato più vicino della Bellezza» (Schellenberg, 2009, p. 147), cercando in tal modo di immaginare un’armonia generale tra uomo, mondo e divino. Il filosofo canadese precisa che, in questo contesto, l’oggetto immediato della riverenza è la bellezza ordinata del mondo naturale.

A questo punto, Schellenberg stesso esprime la possibilità di un’obiezione: piuttosto che la bellezza naturale, non è il fatto che essa sia collegata a qualcosa di trascendente a far sì che i sentimenti umani verso di essa siano tali da suscitare la meraviglia da cui l’argomento in questione ha preso avvio? Schellenberg afferma subito che tale obiezione è fuorviante, poiché la meraviglia non viene suscitata nell’animo umano dalla bellezza fisica della natura, ma dal suo bellissimo ordine. Il contrasto è semmai tra due tipi di bellezza, non tra un elemento fisico e uno metafisico (cfr. Schellenberg, 2009, p. 148).

Infatti, l’ordine e la bellezza del mondo naturale non hanno bisogno di essere collegati all’idea del divino per suscitare la riverenza dell’essere umano; tanto più che qui Schellenberg non sta pensando a come riverire l’Ultimo, ma solamente a un rispetto per la bellezza dell’universo, immaginandola all’interno di un quadro di riferimento ultimistico (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 148-149). Ciò che è doveroso fare è portare un profondo rispetto per la bellezza dell’ordine naturale; un rispetto che deriva dal pensare la bellezza dell’ordine naturale *immaginata* veramente illimitata e definitiva.

Il secondo obiettivo raggiungibile attraverso la religione scettica è quello di rendere giustizia alle proprie esperienze più intense ispirate alla bellezza. Schellenberg spiega che esiste un’emozione di primo grado, la quale viene suscitata nell’essere umano da un’esperienza di bellezza; questa prima emozione fornisce una sorta di piattaforma per un’emozione secondaria: dall’esperienza di bellezza sorge una “bella emozione”, che comporta un’estensione apparente, un completamento di questa esperienza con elementi ultimistici (cfr. Schellenberg, p. 149). Quello che

Schellenberg sta argomentando è, di fatto, una sorta di esperienza religiosa originata dall'esperienza della bellezza: il filosofo canadese la chiama «un *sensu* di profondità illimitata» (Schellenberg, 2009, p. 150). Addirittura, si possono percepire toni quasi mistici in questo passaggio: «è proprio in questa situazione che la vita di fede, la quale *immagina* che la spinta di tutta la bellezza vissuta sia effettivamente soddisfatta, deve raccomandarci a noi stessi, come modo di rendere giustizia alla profondità, al potere e alla bellezza delle nostre esperienze»²⁰ (Schellenberg, 2009, p. 150). La fede religiosa, sembra suggerire Schellenberg, consente di intrecciare esperienze profonde di bellezza all'interno dell'esperienza propria delle vite umane.

Un terzo compito perseguibile grazie alla religione scettica consiste nella possibilità di estendere il proprio apprezzamento per la bellezza del mondo. Schellenberg afferma che, se la bellezza e le esperienze a essa collegate sono preziose come si suppone che siano, allora deve essere assolutamente importante lo sforzo di estendere la conoscenza della bellezza (cfr. Schellenberg, 2009, p. 151). Per il filosofo canadese, una delle grandi virtù della religione scettica consiste proprio nell'incoraggiare ad apprezzare e integrare maggiormente tutti gli aspetti del mondo per esaltarne la bellezza. Questo modo di approcciarsi al mondo è un tentativo di mettere in pratica la fede scettica, e, in tal maniera, le esperienze di bellezza possono essere considerate collegate al divino, come se esso volesse aprirsi più pienamente tramite la bellezza riscontrata nel mondo naturale (cfr. Schellenberg, 2009, p. 151). Agire secondo la religione scettica vorrà dire allora, secondo Schellenberg, «vivere secondo la proposizione *ultimistica* di sforzarsi di trovare la bellezza laddove possibile»²¹ (Schellenberg, 2009, p. 151).

In base all'«argomento per il rispetto della bellezza» si può arrivare a sostenere che tutto il mondo è opera di una divinità benevola, la quale può essere conosciuta studiando e comprendendo a fondo la natura. Tuttavia, rispetto ad altre forme religiose, la religione scettica non si basa su rivelazioni particolari, le quali facilitano la conoscenza di Dio attraverso dei testi scritti²², piuttosto che attraverso la

²⁰ Corsivo mio.

²¹ Corsivo mio.

²² Il riferimento è alle cosiddette «religioni del libro»: Cristianesimo, Ebraismo, Islam (cfr. Schellenberg, 2009, p. 151). Tuttavia, la critica di Schellenberg, a ben vedere, potrebbe essere allargata a ogni testo scritto di materia religiosa, dai miti classici ai libri sacri orientali.

contemplazione della natura, ma, al contrario, essa vuole aiutare a raggiungere la maturità intellettuale per poter contrastare tali rivelazioni (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 151-152).

Il quarto e ultimo obiettivo raggiungibile per mezzo della religione scettica riguarda la possibilità di coltivare una preoccupazione per la conservazione della bellezza del mondo e di tutte le forme di vita che esso ospita. Per il filosofo canadese non basta quanto è stato fatto negli ultimi anni, cioè un maggiore rispetto per altre forme di vita e una maggiore enfasi sulle preoccupazioni ambientali, tra cui la conservazione della biodiversità e il contenimento del riscaldamento globale (cfr. Schellenberg, 2009, p. 152). La verità è che «gli esseri umani stanno spogliando le foreste pluviali, facendo riscaldare gli oceani e distruggendo la loro vita, portando all'estinzione varie specie. [...] Non solo l'esistenza, o il fiorire, di altre specie, ma quella della loro stessa specie è sempre più pericolosamente minacciata» (Schellenberg, 2009, p. 152). Questa tematica è tra le più attuali e tra le più discusse oggi. L'originalità del pensiero di Schellenberg consiste nell'aver dato a questo tema tanto dibattuto una dimensione religiosa.

La religione scettica promuove l'apprezzamento per la bellezza del mondo; in modo più persistente e genuino rispetto ad altre forme religiose. Schellenberg, a questo punto, conclude che si deve «guardare molto favorevolmente alla diffusione della religione scettica» (Schellenberg, 2009, p. 153). Lo scetticismo che guida questa religione richiede all'essere umano di *immaginarsi* limitato e immaturo in molti modi; egli deve considerarsi parte di un processo di sviluppo, la cui parte finora realizzata è esigua (cfr. Schellenberg, 2009, p. 153).

Questo scetticismo chiede anche di *immaginare* qualcosa di più nella realtà rispetto alla dimensione meramente fisica, una “profondità” riscontrabile nella natura intima del mondo. È la fede che, combinandosi con lo scetticismo, afferra l'importanza di questa seconda *immaginazione*, pur non dimenticandosi mai la lezione di umiltà insita nell'immaginarsi limitato e immaturo, in modo da non compiacersi mai nella sicurezza della *credenza* (cfr. Schellenberg, 2009, p. 154). L'attenzione posta dalla religione scettica all'ultimismo implica l'idea di una realtà «in relazione alla quale può essere raggiunto un bene ultimo» (Schellenberg, 2009, p. 154).

Il sogno della religione non può essere altro che quello di un bene che abbraccia tutto ciò che esiste. Per Schellenberg, questo sogno risiede in chi abbraccia la religione scettica. Adottando la religione scettica, non soltanto non si rinuncia a nessuno dei quattro obiettivi sopra analizzati, ma addirittura si arricchiscono le potenzialità *pratiche* per un loro raggiungimento. Questo, afferma Schellenberg, deve indurre a sostenere che l'“argomento per il rispetto della bellezza” sia effettivamente un efficace supporto alla religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 155).

Paley, nel sostenere che il meraviglioso ordine della natura dovesse spingere l'uomo ad abbracciare il divino, aveva sicuramente ragione, anche se non esattamente nel modo in cui immaginava. «E *immaginando* queste cose in un modo nuovo, siamo in grado di andare avanti»²³ (Schellenberg, 2009, p. 156).

²³ Corsivo mio.

2.4 La scommessa di Pascal

Nel presente paragrafo prenderò in esame l'interpretazione data da Schellenberg del pensiero di Blaise Pascal in merito all'argomento della cosiddetta "scommessa su Dio". In questo caso, il filosofo canadese prende in considerazione, oltre al testo di Pascal *Pensées* (nella traduzione di A. J. Krailscheimer, edizione Penguin, Harmondsworth (UK), 1996), due volumi in particolare: *Moral Objection to Pascalian Wagering* di Philip L. Quinn (in *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*, edizione Rowan and Littlefield, Lanham, 1994) e *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God* di Jeff Jordan, edizione Claredon Press, Oxford, 2006²⁴, che testimoniano l'attenzione da sempre rivolta a questo argomento dai filosofi analitici della religione.

Prima di procedere con l'analisi dell'interpretazione di Schellenberg, è opportuno rileggere il frammento di Pascal al centro dell'interesse del filosofo canadese:

Infinito. Niente. La nostra anima è immessa nel corpo, dove trova numero, tempo e dimensioni. Essa ragiona su queste cose e chiama tutte queste cose natura, necessità, e non può credere altro. [...] Parliamo adesso secondo i lumi naturali. Se c'è un Dio, egli è infinitamente incomprendibile, perché, non possedendo né parti né limiti, non ha alcuna proporzione con noi. Noi dunque siamo incapaci di conoscere non solo ciò che egli, ma anche se è. [...] esaminiamo allora questo punto e cominciamo col dire: «Dio esiste oppure non esiste». Da che parte ci decideremo? La ragione non può decidere nulla; c'è di mezzo il caos infinito. Si giuoca una partita, all'estremità di questa distanza infinita, dove risulterà capo o croce. Su che cosa puntare? Secondo ragione, non potete scegliere né l'uno né l'altra. [...] Sì, ma bisogna scommettere. Questa non è una cosa volontaria: voi siete imbarcato. Quale dei due sceglierete? Vediamo. Poiché bisogna scegliere, vediamo ciò che vi interessa meno. Voi avete da perdere due cose: il vero e il bene, due cose da impegnare: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra

²⁴ I testi di Quinn e Jordan vengono usati da Schellenberg come paradigma, in campo analitico, dell'interpretazione classica della "scommessa" di Pascal (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 163-165). Questo paradigma verrà messo in discussione da Schellenberg mediante il suo approccio scettico.

conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha due cose da fuggire: l'errore e la miseria. La vostra ragione non riceve maggior danno scegliendo l'uno piuttosto che l'altro, perché bisogna necessariamente scegliere. Ma la vostra beatitudine? Valutiamo il guadagno e la perdita, scegliendo croce, cioè l'esistenza di Dio. Esaminiamo questi due casi: se guadagnate, guadagnate tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, che egli esiste, senza esitare. [...] ma qui c'è proprio una vita infinita infinitamente felice da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita, e quello che voi mettete in gioco è finito. [...] e così, quando si è costretti a giocare, bisogna rinunciare alla ragione per conservare la vita piuttosto che arrischiarla per il guadagno infinito così facile a venire quanto la perdita del nulla. [...] Vi dico che ci guadagnerete in questa vita e che, ad ogni passo che farete in questo cammino, vedrete tanta certezza di guadagno e tanta nullità in ciò che avete scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla. (Pascal, 1994, pp. 200-204).

In questo passo, Pascal immagina un interlocutore, facendo appello alla sua prudenza e al suo interesse personale: la scommessa sembra, infatti, affermare che essere religiosi faciliti obiettivi di interesse personale. Ad alcuni, la "scommessa" pascaliana potrebbe risultare quasi grossolana, quasi squalificante come supporto per la fede (cfr. Schellenberg, 2009, p. 161). Tuttavia, Pascal non aveva alcuna intenzione di suggerire al suo interlocutore di trascurare i beni importanti per una vita migliore. Infatti, secondo Schellenberg, Pascal, nel guadagno cui si appella nel frammento sopra citato, include l'aumento della virtù: la speranza del cristiano di possedere un bene infinito è collegata alla santità e alla libertà da ogni ingiustizia (cfr. Schellenberg, 2009, p. 161).

Pertanto, per il filosofo canadese, occorre chiarire immediatamente due punti riguardo l'argomento di Pascal: quale specifica concezione di Dio egli presuppone? Che cosa comporta per lui la scommessa su Dio? Per quanto riguarda il primo quesito, Schellenberg riconosce che la concezione di Dio per Pascal possa sembrare abbastanza generale e senza un contenuto specifico, parlando di Dio come di un essere «indefinitamente oltre la nostra comprensione» (Pascal, 1994, p. 201). Tuttavia, ritiene plausibile che questa generalizzazione nei confronti di Dio sia una sorta di espediente retorico, che Pascal utilizza per incrementare il contrasto tra il terreno e il divino. In

realtà, quindi, quella che Pascal offre è la concezione personalistica di Dio, nella versione teistico-cristiana (cfr. Schellenberg, 2009, p. 162). Per quanto riguarda la seconda domanda, sembra che per Pascal, quando parla di uno scettico o agnostico che scommette su Dio, la convinzione teistica contribuisca ad ampliare l'obiettivo della scommessa, oltre che su Dio, anche su se stesso. Essa, infatti, implica agire come se si adottasse un atteggiamento positivo nei confronti del teismo e comportarsi di conseguenza. Si può affermare che scommettere su Dio implica, per Pascal, un intero modo di vivere, il quale parte da una *quasi* credenza e si evolve in una pratica religiosa carica di credenze e di impegno attivo (cfr. Schellenberg, 2009, p. 162).

Dopo averne chiarito l'ambito, Schellenberg si focalizza sul ragionamento che Pascal propone. Il filosofo canadese fa riferimento alle interpretazioni *razionali* dell'argomento della scommessa fornite da Philip Quinn, per il quale, supponendo (1) che si debba scegliere tra puntare su "a" e puntare su "b", e prendendo in esame sia la probabilità di vincita, e (2) che la ricompensa e il costo della scommessa di "a" e "b", se tutto è in favore di "a", allora è razionale puntare su "a" (cfr. Schellenberg, 2009, p. 163). Quinn segue ciò che nella teoria delle decisioni è chiamato "regola delle aspettative", una regola capace di produrre una decisione razionale. Secondo Quinn, Pascal espone la possibilità di vincere o di perdere, il che suggerirebbe che alla vittoria del teismo dovrebbe essere assegnata la probabilità della metà; tuttavia Pascal suggerisce che il valore di una scommessa sul teismo è infinito, mentre il valore di una scommessa contro di esso è finito. Quindi, secondo Quinn, è *razionale* scommettere sul teismo (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 163-164).

Tuttavia Schellenberg fa notare che «lo stesso Pascal non fa alcun riferimento esplicito alla scommessa contro il teismo, alla sua utilità e ai suoi costi attesi: tutta la sua attenzione è focalizzata sul modo in cui un bene infinito rende la scommessa per Dio straordinariamente attraente» (Schellenberg, 2009, p. 164). Infatti, quando Pascal considera la scommessa, lo fa chiedendo che cosa potrebbe succedere scommettendo che Dio esiste, concludendone che ci sia tutto da vincere e nulla da perdere: il meglio che si possa guadagnare scommettendo contro Dio è una felicità finita.

Secondo il filosofo canadese, Pascal presenta il proprio pensiero come denso di tensioni sorprendenti (cfr. Schellenberg, 2009, p. 165). Per esempio, all'inizio del frammento citato sopra, è presente la dicotomia "Infinito-Nulla" (Pascal, 1994, p. 200).

Questo contrasto è usato da Pascal per sottolineare quanto l'essere umano sia distante dal divino e per evidenziare le incapacità umane in materia di conoscenza religiosa. Tuttavia, proprio a partire da questo contrasto apparentemente destabilizzante, è possibile un progresso religioso. «Le qualità infinite di Dio pongono il problema e presentano subito la soluzione. Se esiste una realtà divina, essa è infinitamente distante da noi. Ascoltando solo questo, la ragione potrebbe raccomandare di sistemarsi nell'agnosticismo. Ma a causa di un'altra qualità infinita – la bontà infinita di Dio – la ragione deve invece raccomandare l'impegno a Dio» (Schellenberg, 2009, p. 165).

È interessante come il frammento sulla scommessa termini in un passaggio che ricorda Anselmo²⁵: «se questo discorso vi piace e vi sembra forte, sappiate che esso proviene da un uomo che s'è messo in ginocchio prima e dopo, per pregare quell'Essere infinito e senza confini, al quale egli sottomette tutto il suo essere affinché si sottometta anche il vostro essere per il vostro bene e per la sua gloria; e sappiate che così la forza si accorda con questo abbassamento» (Pascal, 1994, p. 204). Pascal non mira solamente a produrre un ragionamento intelligente; egli è quasi in missione per aiutare il proprio interlocutore a colmare la grande distanza tra Dio e l'essere umano, per riconciliare la forza con la modestia, l'infinito con il nulla, in modo da riempire l'abisso infinito con un oggetto infinito. Negli esseri umani, Pascal vede una combinazione di grandezza e miseria, e le sue sollecitazioni sono una sorta di appello per l'uomo a rivendicare la propria grandezza (cfr. Schellenberg, 2009, p. 166).

In questa prospettiva, Schellenberg offre un'interpretazione della scommessa pascaliana differente rispetto a quella standard, in modo da indirizzarla verso un argomento a sostegno della religione scettica. Nel frammento sulla scommessa, infatti, è implicita una continua conversazione dialettica con uno scettico che non vuole impegnarsi religiosamente. Tale conversazione è finalizzata a convincerlo di consegnare a Dio la sua vita: si sta per vincere tutto e ciò che si perde, se si perde, è nulla. Questo "nulla" viene interpretato dal filosofo canadese come un riferimento alla perdita di un bene finito, un nulla in confronto all'infinito (cfr. Schellenberg, 2009, p. 166).

L'impegno di Pascal è, quindi, un impegno, per certi versi, apologetico. Lo scettico protesta per essere psicologicamente incapace di credere, dal momento che

²⁵ Cfr. il Capitolo 2.1 di questo lavoro.

non vuole rischiare di perdere alcun bene mondano. Pascal, pertanto, deve dimostrargli che non c'è nulla di cui aver paura, perché la vita religiosa porterà benefici concreti anche nella vita terrena e non solo porterà benefici infiniti solo nell'aldilà (cfr. Schellenberg, 2009, p. 167). Lo scettico che immagina Pascal è scoraggiato, nella sua scelta religiosa, dalle passioni, le quali lo legano ai valori mondani, piuttosto che da una ragione calcolatrice che considera le alternative dell'esistenza di Dio. È uno scettico che ha bisogno di una persuasione capace di appellarsi alle passioni. Pascal termina il ragionamento tracciando il quadro drammatico di un percorso in cui si raggiunge gradualmente il bene infinito, e in cui l'aldilà, apparentemente astratto, sarà solo un ulteriore passo dell'infinita, concreta bontà raggiunta già qui e ora (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 167-168).

Schellenberg sembra intuire che, riflettendo sulla proposta di Pascal, si ha a che fare con un uomo religiosamente impegnato con Dio, il quale trova difficile difendere l'inesistenza di Dio o il dubbio agnostico: l'argomento pascaliano è quasi una preghiera più che un semplice ragionamento filosofico, e alcune premesse connesse al raggiungimento dell'esperienza religiosa sembrano essere accettabili solamente per un credente (cfr. Schellenberg, 2009, p. 168). Di fatto, Pascal vuole che lo scettico ascolti i desideri trascendenti che porta dentro di sé e ne reagisca positivamente; con questo ascolto, infatti, arriverà la consapevolezza finale e piena che un bene estremamente attraente e infinito può essere raggiunto scommettendo sull'esistenza di Dio, e che la vita mondana che, eventualmente, si rischia di perdere nella scommessa è, in realtà, solo una sorta di inadeguata apparenza della vita eterna (cfr. Schellenberg, 2009, p. 168).

Ciò che si affronta, in questo argomento, è l'incertezza. Il teismo o è vero o è falso, ma la ragione non può dire stabilire la probabilità esatta a favore dell'una o dell'altra posizione. Tuttavia, ci sono chiare ragioni, per così dire, prudenziali per diventare teista e vivere di conseguenza. Infatti, anche supponendo che il teismo sia falso, è meglio scommettere sul fatto che sia vero, credendoci e impegnandosi nei confronti di Dio, poiché attraverso un impegno verso Dio si può fare di più per migliorare sé stessi e realizzare pienamente la propria natura nella vita attuale. Una vita umana, sebbene limitata, è orientata, nel pensiero e nell'*immaginazione*, verso l'infinito, e cerca sempre di trascendere se stessa (cfr. Schellenberg, 2009, p. 169). Sia

che il teismo sia vero, sia che sia falso, la cosa più prudente da fare è scommettere su Dio. Questo sembra dire Pascal in quello che Schellenberg denomina “argomento pascaliano della dominanza” (*Pascalian Dominance Argument*).

Schellenberg pone, a questo punto, due quesiti, i quali saranno il punto di partenza per la sua ermeneutica dell’argomento pascaliano. Innanzitutto, Schellenberg si chiede perché uno scettico riflessivo e intelligente dovrebbe aspettarsi di ottenere un bene illimitato solamente scommettendo su Dio (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 170-171). Un bene illimitato, frutto della relazione con Dio, sarebbe apprezzato da tutti, a patto che Dio ci sia effettivamente, perché a quel punto a tutti sarebbe permesso di vedere questo bene per quello che è. Messa in questi termini, come è possibile che una scelta a favore di Dio non sia il risultato dello scettico in questione? Il problema è che, per Pascal, il bene illimitato che porta alla salvezza è quello ricavato dalla relazione con il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e soprattutto di Gesù Cristo» (Mori, 2005, p. 83), un Dio, cioè, personificato e perfettamente amorevole. Questa è una pretesa teistica dell’“argomento pascaliano della dominanza”, della quale occorre disfarsi per potersi avvicinare sinceramente alla religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 171).

Per risolvere la seconda problematica, Schellenberg inizia supponendo che Dio non esista. Si può ancora reputare migliore, la scelta di scommettere su Dio? Il filosofo canadese fa una distinzione. Se negando Dio si nega il Dio teista (quindi il Dio di Pascal) allora si possono aprire diverse possibilità religiose, forse ancora più soddisfacenti, le quali includono l’“ultimismo” e quindi promettono un bene illimitato capace di trascendere i limiti umani (cfr. Schellenberg, 2009, p. 172). Supponendo l’inesistenza del Dio teista, l’essere umano, che non è che all’inizio dell’indagine religiosa, può aprirsi ad alternative che lasciano aperta la possibilità di molte nuove scoperte religiose in futuro. Rileggendo la “scommessa” in questi termini, sostiene Schellenberg, si può notare come Pascal, in qualche modo, fosse guidato da una sorta di scetticismo evolutivo, orientato verso il futuro (cfr. Schellenberg, 2009, p. 172). Tuttavia, l’“argomento della dominanza” esposto da Pascal sovrastima i benefici religiosi positivi della scommessa a favore di Dio e sottostima i benefici religiosi

positivi che possono derivare dalla scommessa contro Dio (cfr. Schellenberg, 2009, p. 173).

A questo punto, Schellenberg espone la possibilità di una scommessa religiosa più generale (non teistica), rende l'argomento pascaliano un sostegno per la religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 173-174).

Si può, quindi, scommettere se l'ultimismo sia vero o falso. Anche in questo caso la ragione non può aiutare a comprendere quale sia l'alternativa corretta. «Tuttavia, ci sono chiare ragioni prudenziali per scommettere sull'ultimismo» (Schellenberg, 2009, p. 174). Supponendo che esso sia vero, si ha l'opportunità di essere allineati nel proprio essere con qualcosa che in definitiva è reale e prezioso: questo allineamento con il divino ha connotati di *valore* e porta l'essere umano ad insistere nel procedere in questa direzione²⁶. Se realizzato, tale valore intrinseco aumenterebbe notevolmente la ricchezza della vita (cfr. Schellenberg, 2009, p. 174).

Ma anche supponendo che l'ultimismo sia falso, è meglio scommettere che sia vero, «perché attraverso un impegno verso l'Ultimo [...] si può fare di più per allargarsi e completare la propria natura nella vita attuale, che è un altro obiettivo che è nel nostro interesse perseguire» (Schellenberg, 2009, p. 174)²⁷. Anche in questo caso, una vita umana, benché limitata, può ancora trascendere se stessa ed essere orientata verso l'infinito, perlomeno nell'*immaginazione*.

In precedenza si è visto come, secondo Pascal, la scommessa religiosa è una questione di condivisione sia di credenze, sia di pratiche religiose associate a esse. Schellenberg chiarisce, invece, che la scommessa sull'ultimismo, e l'argomento che la sostiene, non rispondono a tale assoggettamento (cfr. Schellenberg, 2009, p. 175). L'alternativa alla credenza che Pascal trascura è la fede. Infatti, «una corretta attenzione al concetto di fede mostra che esiste un peculiare atteggiamento proposizionale di fede (fede proposizionale) che è sufficientemente robusto per fondare una vita religiosa su base continuativa. Non è necessario che sia trasformato

²⁶ Cfr. il Capitolo 2.1 di questo lavoro, soprattutto in riferimento all'"argomento dell'allineamento" anselmiano (*Alignment Argument*).

²⁷ Qui Schellenberg proietta, con un risvolto pratico, le considerazioni dell'"argomento della realizzazione immaginativa" di Anselmo (*Imaginative Fulfillment Argument*) analizzate nel Capitolo 2.1 del presente lavoro.

in credenza per farlo, come ipotizza Pascal» (Schellenberg, 2009, pp. 175-176). Per il filosofo canadese, i benefici normalmente associati alla credenza religiosa possono essere ottenuti mediante tale fede proposizionale, e Schellenberg lo esprime bene nel seguente principio:

È del tutto irrazionale insistere per indurre in modo auto ingannevole la credenza religiosa per motivi prudenziali in circostanze di incertezza religiosa, quando i benefici che si cercano di ottenere in tal modo possono essere procurati senza auto inganno incoraggiando un positivo atteggiamento religioso che non richiede la credenza. (Schellenberg, 2009, p. 176).

In questo modo, Schellenberg suggerisce di pensare alla scommessa non come a qualcosa inculcato dalla credenza religiosa, sia essa teistica o ultimistica, ma piuttosto come la libera adozione e continuazione indefinita di una forma di vita fondata sulla fede proposizionale (cfr. Schellenberg, 2009, p. 176).

Ciò che, probabilmente, è fuorviante nelle comuni interpretazioni della “scommessa” di Pascal è il fatto di concentrarsi esclusivamente su elementi quantitativi, cercando di calcolare la quantità infinita o illimitata di valore associata al bene e collegando questi calcoli alla maggiore probabilità di vincita nella scommessa. Invece, suggerisce Schellenberg, occorre pensare alla serie di beni di tutti i valori, consentendo forme di misura qualitative della vita piuttosto che quantitative (cfr. Schellenberg, 2009, p. 176).

In conclusione, quello che la religione scettica ultimistica significa è prestare la propria *immaginazione* e volontà alla possibilità di una dimensione religiosa nella vita. Se lo si fa, e se dal farlo derivano esperienze trascendenti, e se in esse ci si trova effettivamente correlati all’Ultimo, allora, anche se in questo momento si rimane incerti sul fatto che una dimensione religiosa possa portare a ciò, il valore della vita è sicuramente aumentato. In questo senso l’“argomento della dominanza” (*Dominance Argument*) riletto con un occhio scettico è davvero un buon argomento a favore della religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 180-181).

2.5 Il postulato di Kant

In questo paragrafo esaminerò il pensiero religioso di Immanuel Kant secondo l'interpretazione data da Schellenberg, per ricavarne un argomento a favore della religione scettica. In questo caso, il filosofo canadese utilizza per la propria analisi il testo di Kant *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, tradotto da Lewis White Beck (edizione University of Chicago Press, Chicago, 1949), e altri due testi: *Moral Arguments for Theistic Belief* di Robert M. Adams (in *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979), e *The Miracle of Theism* di J. L. Mackie (Clarendon Press, Oxford, 1982).

Secondo un'interpretazione ritenuta generale²⁸, Kant avrebbe dichiarato, negando la conoscenza, di aprire uno spazio alla fede, nel tentativo di persuadere ogni pensatore religioso a rimanere fuori dal percorso teoretico e di guidarlo nella "terra promessa" della moralità, dove troverebbe una giustificazione adeguata per credere in Dio. La sua idea di fondo è che si deve credere nell'esistenza di Dio per soddisfare il dovere morale insito nell'essere umano. La credenza nell'esistenza di Dio, pertanto, sarebbe giustificata dalla ragione pratica e non ammetterebbe ulteriori speculazioni teoretiche (cfr. Schellenberg, 2009, p. 183).

Per introdurre la propria argomentazione, Schellenberg fa riferimento al seguente passo della seconda *Critica* kantiana:

«[...] noi abbiamo il dovere di cercare di promuovere il sommo bene (il quale dunque deve necessariamente essere possibile). Dunque è postulata anche l'esistenza di una causa della natura tutta che sia diversa dalla natura stessa, e che contenga il fondamento di tale connessione, ossia della precisa concordanza della felicità e della moralità. [...] Dunque il sommo bene nel mondo è solo possibile in quanto si assuma una causa suprema della natura che abbia una causalità conforme alla convinzione morale. [...] Dunque la causa suprema della natura, in quanto debba essere presupposta per il sommo bene, è un ente che, con l'intelletto e la volontà, è la causa (quindi l'autore) della natura, ossia Dio. Di conseguenza il postulato della possibilità del sommo bene derivato (del mondo migliore) è

²⁸ Qui Schellenberg fa riferimento ai testi di Adams e Mackie.

insieme il postulato della realtà (in atto) di un sommo bene originario, ossia dell'esistenza di Dio» (Kant, 1992, pp. 411-413).

Quello che Kant sta dicendo, secondo Schellenberg, è che nel dovere dell'essere umano c'è la necessità di favorire e promuovere il sommo bene, il quale consiste in una proporzione perfetta di felicità e virtù. Affinché l'uomo possa rispondere adeguatamente a tale dovere, è necessario che il massimo bene sia possibile. Ciò implica che Dio esiste, poiché «non ci si può aspettare che la natura da sola produca il risultato preciso e ordinato che cerchiamo quando cerchiamo il bene supremo» (Schellenberg, 2009, p. 185).

Un primo problema che sorge dalla tesi kantiana è che essa sembra un tentativo di provare l'esistenza di Dio a partire da premesse morali, contrariamente a quanto sostiene lo stesso Kant. Un altro problema apparente è che, anche se si ha il dovere di promuovere il sommo bene, ciò che ne segue è che sia possibile promuoverlo, e non che il sommo bene effettivamente esista (cfr. Schellenberg, 2009, p. 185). Quello che Kant sembra sostenere è che se il bene supremo è possibile (nel senso di praticamente realizzabile), allora ne consegue che Dio esiste. Inoltre, resta aperta la questione se il Dio di Kant sia davvero l'essere onnipotente, onnisciente e perfettamente buono del teismo tradizionale, oppure se possa configurarsi un'alternativa più interessante (cfr. Schellenberg, 2009, p. 186). A una prima lettura, pertanto, sembra che l'argomento kantiano sia lontano dal supportare la religione scettica.

«Ma con un po' di *immaginazione* [...] possiamo trovare un altro modo di leggere» (Schellenberg, 2009, p. 186) i passi kantiani. Innanzitutto, il dovere di promuovere il sommo bene implica direttamente l'esistenza di Dio, ma piuttosto la necessità umana di postulare, assumere, presupporre o sostenere l'affermazione che esiste un Dio. Per Schellenberg, Kant può essere letto sostenendo che è dovere dell'uomo promuovere il sommo bene e che questa ricerca implica pensare (*postulare*)²⁹ il bene più alto possibile, nel senso di praticamente realizzabile. Pensare in questo modo comporta pensare che Dio esiste (cfr. Schellenberg, 2009, p. 187).

²⁹ Termine utilizzato da Schellenberg per rimarcare l'affermazione kantiana dell'esistenza di Dio come "postulato della ragione pratica" (cfr. Schellenberg, 2009, p. 187).

Il Dio che ha in mente Kant sarebbe quello del teismo tradizionale, come Schellenberg sostiene proseguendo nel suo studio.

Per prima cosa, sia la credenza, sia la pratica teiste sono ritenute desiderabili da Kant perché offrono all'essere umano un continuo ripensare alla legge morale e ai suoi contenuti (cfr. Kant, 1989, pp. 133-175)³⁰. Dio è interpretato dai teisti, compreso Kant, come un potente e maestoso legislatore morale, le cui leggi sono prese quali espressione di comandi: perciò, da un punto di vista religioso, si sarà sicuri di ascoltare la moralità come voce di autorevole Dio (cfr. Schellenberg, 2009, p. 189).

Poi, la credenza e la pratica teiste alimentano nell'essere umano la convinzione necessaria che si possa formare e mantenere una buona volontà (cfr. Schellenberg, 2009, p. 189).

Ancora, la credenza e la pratica teiste favoriscono la concezione secondo cui i propri sforzi e quelli degli altri sono opportunamente coordinati da un essere morale superiore, generando una sorta di fiducia nella forza morale cooperativa (cfr. Schellenberg, 2009, p. 189).

Inoltre, dalla credenza e dalla pratica teiste deriva una credenza nella ricompensa e nella punizione in base a quanto si è promosso il sommo bene o meno (cfr. Schellenberg, 2009, p. 189).

Infine, la credenza e la pratica teiste rendono più forte il mantenimento della convinzione verso gli obiettivi morali, generando una sorta di speranza morale (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 189-190).

A questo punto Schellenberg si chiede che cosa intende Kant quando scrive che “Dio è un postulato della ragione pratica” (cfr. Schellenberg, 2009, p. 190). Kant usa il termine “postulato” per distinguere, da un lato quello che avviene nella ragione e, dall'altro lato, quella conoscenza che è possibile all'intelletto. Quando Kant postula la possibilità del bene supremo e, di conseguenza, del Dio che lo sostiene, fa qualcosa che è radicato nella ragione in quanto riguarda il suo impiego pratico. La postulazione implica una sorta di “tener per vero” con finalità pratiche che è molto vicina a quella *fede-in* tanto cara a Schellenberg: postulare o avere fede-in è il principio permanente

³⁰ Ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, Kant ipotizza, con la vittoria del buon principio, la realizzazione del regno di Dio sulla terra (che altri non è che “il regno dei fini”).

della ragione, ciò che è necessario presupporre come condizione di possibilità per uno scopo morale più alto (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 190-191).

Per Schellenberg risulta evidente che, per pensare il bene più alto possibile e per pensare a Dio come esistente, non c'è bisogno di pensare né che (cioè, *credere che*) il bene sommo sia raggiungibile, né che Dio esista. Tutto quello che si deve fare è *immaginare* gli stati di cose a cui si fa riferimento e dare loro un assenso mentale secondo le modalità della fede proposizionale³¹. Perciò, conclude il filosofo canadese, la credenza teistica non è richiesta e non è nemmeno giustificata dall'argomento di Kant (cfr. Schellenberg, 2009, p. 192). Anzi, qualunque sia l'opinione di Kant, si può tranquillamente affermare che la concezione specificamente teista dell'Ultimo non è necessaria per gli scopi morali che egli sta cercando di avanzare; proprio l'esplorazione dell'ultimismo portata avanti da Schellenberg suggerisce che «ogni visione religiosa, per definizione, vede un valore illimitato nel Divino e un bene illimitato come nostra potenziale eredità» (Schellenberg, 2009, p. 193). Quindi, qualsiasi punto di vista religioso dovrebbe essere in grado di interpretare i ruoli che Kant assegna al teismo.

Risulta apprezzabile un uso corretto dell'*immaginazione* che rende chiaro ogni particolare della religione scettica, tanto da non essere più necessario un sistema di simboli religiosi, e relative credenze, dettagliato: di fatto, basta un "ultimismo" semplice. Per Schellenberg, se si mette a fuoco l'"ultimismo", con tutto quello che comporta, allora è possibile vedere che «un impegno nei suoi confronti del tipo che la religione scettica rappresenta può procurarci ogni beneficio morale che un kantiano potrebbe desiderare» (Schellenberg, 2009, p. 194). Infatti, l'importanza di questi benefici morali genera un importante argomento kantiano a sostegno della religione scettica, che Schellenberg definisce "argomento dell'impegno morale" (*Moral Commitment Argument*) e al quale si associa un "obiettivo dell'impegno morale" (*Moral Commitment Aim*).

In altre parole, l'argomento kantiano reinterpretato da Schellenberg è definito in questi termini: tutti dovrebbero adottare un impegno per il bene umano, nel senso che l'obiettivo di realizzare un tale impegno è richiesto razionalmente; un impegno per il bene umano, affinché sia genuino e moralmente lodevole, deve essere sincero e

³¹ Cfr. il Capitolo 2.4 di questo lavoro.

coscienzioso; tuttavia, nessuno può manifestare un impegno per il bene umano in assenza di un impegno parallelo alla religione scettica; quindi tutti dovrebbero adottare la religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 194).

Ciò che è razionalmente richiesta, quindi, è la fede proposizionale ultimistica. Schellenberg sviluppa l'argomento nel modo seguente. Ognuno deve essere impegnato con tutto se stesso per realizzare il bene supremo per l'umanità; un tale impegno implica la fede che tale bene sarà realizzato (una sorta di *fede morale*); ne consegue che questa fede morale è razionalmente richiesta; tuttavia, il bene umano sarà realizzato solo se esiste una realtà trascendente in grado di garantirne la realizzazione; pertanto, anche la fede nell'esistenza di una tale realtà è razionalmente richiesta (una sorta di *fede trascendente*); dunque, la versione razionale di questa fede trascendente implica che la realtà trascendente non viene pensata ("postulata" kantianamente) solo come trascendente, ma anche e soprattutto come assolutamente definitiva e salvifica (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 194-195).

Impegnarsi per la realizzazione del bene umano significa, per Schellenberg, valorizzare profondamente gli stati di cose che esistono nel mondo (cercando di fornire loro il valore massimo più affine al sommo bene) e aspirare a realizzarli, cercare di contribuire alla causa comune, in condivisione con molte altre persone (cfr. Schellenberg, 2009, p. 195). L'impegno in questione potrebbe anche risultare irrealistico se non potesse essere razionalmente assunto senza avere razionalmente fede nel fatto che il sommo bene sarà realizzato; ma «il bene umano è realizzabile se l'ultimismo è vero, e nulla esclude che esso sia vero: l'incredulità religiosa, proprio come la credenza religiosa, è ingiustificata» (Schellenberg, 2009, pp. 195-196). Quello che anche in questo caso bisogna evitare di fare, secondo Schellenberg, è confondere la *fede* (specialmente la *fede-in*) con la *credenza*.

Se, attivando le disposizioni umane di empatia e rispetto, si prende sul serio quanto sarebbe buono per l'essere umano anche solo un tentativo verso l'obiettivo morale in questione, e se si ragiona sul fatto che, come specie, l'uomo ha ancora parecchia strada da percorrere sul sentiero religioso, allora si può vedere come sia importante cercare di fare il più possibile per lasciare il mondo migliore di come lo si è trovato. Se ci si impegna per il bene umano, è più probabile che si realizzi una parte significativa di ciò che è necessario per raggiungerlo (cfr. Schellenberg, 2009, p. 196).

Dato che si prendono i propri bisogni e le proprie aspirazioni più profonde come supporto per la ricerca del completamento del sommo bene, attraverso l'impegno morale è possibile mirare in ogni modo al raggiungimento dei bisogni e delle aspirazioni di tutti (cfr. Schellenberg, 2009, p. 197). È vero, nota Schellenberg, che esiste il problema del male e che questo potrebbe determinare un freno morale, tanto da arrivare a dubitare o negare anche un "ultimismo" salvifico. Tuttavia, questo freno morale può comparire solamente se ci si lascia pervadere dalla *credenza*, mentre essere propriamente "dalla parte della moralità" significa impegnarsi alla realizzazione del bene umano anche se non vi è alcuna certezza di poterlo ottenere, ma solo avendo *fede-in* questo (cfr. Schellenberg, 2009, p. 197). Il bene umano è così importante e così legato alla moralità di ognuno che nessuno può essere razionalmente scusato dall'impegnarsi nella sua realizzazione.

Quindi, per il filosofo canadese, l'atteggiamento completo della fede (una *fede-in*) rappresenta una potente risorsa nella ricerca del bene umano. Ne consegue che, assumendo l'impegno a realizzare il bene supremo, ci si impegna anche ad avere fede morale (cfr. Schellenberg, 2009, p. 198). Infatti, la *speranza* da sola non è perfettamente soddisfacente a realizzare il bene umano, poiché essa non è appropriata per un impegno e uno scopo di tal genere; non ci sarebbe probabilità di perseguire lo scopo prefissato con entusiasmo ed efficacia se si agisse solamente con la speranza. «La speranza è [...] intellettualmente agrodolce» (Schellenberg, 2009, p. 198)³².

Difficilmente si è in grado di perseguire con disciplina il raggiungimento del bene umano senza la fede morale. Con tale fede si manifesta la profondità del pensiero e dell'impegno, in modo tale da essere in grado di progredire con efficacia verso questo obiettivo (cfr. Schellenberg, 2009, p. 199). Inoltre, questa fede morale include anche l'aver *fede-nel* fatto che esista una realtà trascendente. Se la proposizione che il bene umano sarà realizzato implica la proposizione che esiste una realtà trascendente in grado di garantirlo, allora qualsiasi persona razionale avrà *fede-in* questa realtà trascendente. Per Schellenberg, «la versione razionale della fede trascendente, dal punto di vista di un impegno per il bene umano, deve essere quella in cui la realtà trascendente è considerata non solo trascendente, ma assolutamente definitiva e salvifica» (Schellenberg, 2009, p. 200).

³² Cfr. il Capitolo 2.4 di questo lavoro.

Infatti, uno stato di cose che porta ad avere fede nel fatto che l'“ultimismo” sia vero, rende una realtà trascendente moralmente preferibile: la realtà è più profonda e più ricca di risposte al nostro impegno morale se include la verità dell'“ultimismo”. In effetti, se esiste una realtà trascendente metafisicamente ultima e salvifica, allora le verità più profonde sono raggiungibili attraverso la moralità (cfr. Schellenberg, 2009, p. 201).

Schellenberg nota che, dati i limiti umani, il successo in questioni morali è costantemente minacciato dalle tentazioni dell'oblio, dell'apatia, della frammentazione dello sforzo morale, dell'indolenza, del pessimismo e dell'incostanza. Tuttavia, un impegno sincero per il bene umano richiede che ci si aiuti a ottenere le migliori risorse disponibili per la coltivazione e il mantenimento di atteggiamenti positivi (quello che è, di fatto, l'impegno morale vero il raggiungimento del bene supremo). Proprio la religione scettica fornisce il modo migliore e più efficace per coltivare questo impegno. Pertanto, come suggerisce l'“argomento dell'impegno morale”, la religione scettica è razionalmente richiesta (cfr. Schellenberg, 2009, p. 202).

Per Schellenberg, il consenso all'“ultimismo” e il mantenimento della possibilità della sua verità, favorirà la lotta contro la disperazione che può attanagliare l'animo umano di fronte alle prospettive della moralità, contro la frammentazione degli sforzi morali, e aiuterà sia a integrare le motivazioni, sia a intensificare il proprio *focus* morale (cfr. Schellenberg, 2009, p. 203). «Naturalmente», scrive il filosofo canadese, «tutto questo può funzionare con successo su base continuativa solo se c'è un supporto per la sua continuazione» (Schellenberg, 2009, p. 203). Ecco che entra in gioco la partecipazione al ritmo continuo della vita religiosa: agire sul consenso, unire le energie con quelle di altri, permettere alle disposizioni umane di essere modellate dalla vita religiosa. Tutto questo sostiene e favorisce gli effetti morali per il perseguimento del sommo bene.

Schellenberg ammette che si possa beneficiare del sostegno religioso se esso aiuta a proseguire con coraggio nel cammino e ad affrontare l'enormità del compito morale con un *focus* chiaro e netto, con audacia e buon umore. La fede religiosa correttamente attuata (*fede-in*) può fornire questi benefici strumentali. (cfr. Schellenberg, 2009, p. 204).

In conclusione, è vero che il ragionamento morale di Kant è potente, ma non come supporto alla *credenza* teista. Esso deve essere indirizzato, invece, a sostenere la religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 204). Per fare questo, Schellenberg non si è limitato a rileggere il “postulato della ragione pratica” in chiave ultimistica, ma ha rielaborato in senso morale il concetto kantiano dell'*immaginazione produttiva* (cfr. Kant, 2013, pp. 190-300), edulcorandolo da idealismi soggettivi e adoperandolo in funzione di un'*immaginazione* pratica a sostegno della religione scettica.

2.6 La volontà di James

Nel seguente paragrafo si analizzerà l'ultimo autore preso esplicitamente in considerazione da Schellenberg, vale a dire William James. Dell'autore americano, Schellenberg tiene conto soprattutto di tre testi: *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (Dover, New York, 1957), *The Principles of Psychology* (Harvard University Press, Cambridge, 1981) e *Essays in Religion and Morality* (Harvard University Press, Cambridge, 1982). Come letteratura secondaria il filosofo canadese considera *Varieties of Religion Today: William James Revisited* di Charles Taylor (Harvard University Press, Cambridge, 2002) e *The Philosophy of William James: An Introduction* di Richard Gale (Cambridge University Press, Cambridge, 2005).

Secondo Schellenberg, William James era un filosofo affascinato dalla diversità e, in particolare nel suo lavoro sulla filosofia della religione, era abbastanza preparato ad accettare la possibilità sia di uno strato religioso che di uno non religioso, e di una pluralità all'interno di ciascuno strato (cfr. Schellenberg, 2009, p. 205). Ma allo stesso tempo, continua il filosofo canadese, James era «un ardente difensore dell'impegno religioso» (Schellenberg, 2009, p. 205): un impegno ritenuto compatibile con le proprie incertezze e con le proprie tendenze pluraliste. Inoltre, quello che era al centro del suo interesse e su cui concentrava maggiormente gli sforzi filosofici erano i risultati pratici delle proprie indagini. Un'osservazione analoga è stata suggerita anche da Kenny: «per raggiungere la perfetta chiarezza nella nostra concezione di un oggetto, abbiamo solamente bisogno di considerare quali *immaginabili* effetti pratici l'oggetto può implicare» (Kenny, 2013, p. 55). Considerando queste premesse, dunque, sembrerebbe proprio che James sia molto vicino alla posizione della religione scettica schellenberghiana.

A ben vedere, però, lo stesso Schellenberg fa notare che in James ci sono chiari riferimenti a una divinità personale ripresa dal modello teista, così come sono presenti discorsi che vogliono essere probanti sulla probabilità della credenza (cfr.

Schellenberg, 2009, p. 206). Anche quando fa riferimento alla “scala della fede”³³, la quale può essere accostata alla fede scettica di Schellenberg, James fa uso di svariati vocaboli: oltre alla parola “fede”, uno su tutti il termine “credere”.

Tuttavia, Schellenberg fa notare anche che «la versione religiosa della volontà di credere di James, quando esaminata attentamente, sembra implicare qualcosa di molto diverso dalla credenza religiosa proposizionale come normalmente interpretata» (Schellenberg, 2009, p. 206).

Infatti, anche James riconosce che il termine *credere* usato comunemente denota una risposta mentale naturale, spontanea e, per certi versi, involontaria, la quale coinvolge la sensazione che un certo stato di cose sia realizzato o mantenuto tale. Arriva addirittura a definire la *convinzione* “un senso della realtà”, come se fosse una sorta di sentimento legato alle emozioni (cfr. Schellenberg, 2009, p. 207). In questo senso, allora, la *credenza* religiosa dovrebbe essere un atteggiamento involontario verso le questioni religiose, e una “volontà di credere” dovrebbe comportare qualcosa come la produzione volontaria o il mantenimento di un tale atteggiamento. Tuttavia, afferma Schellenberg, negli scritti jamesiani non si trova nulla di tutto questo. Anzi, James sembra ammettere la stranezza di argomentare sulla *credenza* come se fosse volontaria (cfr. Schellenberg, 2009, p. 207).

Per James, la natura dell’essere umano in quanto segnata dalla volontà comporta la possibilità di tutti quei fattori della *credenza* come la paura e la speranza, il pregiudizio e la passione. Sembra quasi che sia un dato di fatto il ritrovarsi a credere, senza sapere come o perché (cfr. Schellenberg, 2009, p. 208). Secondo James, le *credenze* possono essere determinate in modo evidente, attraverso l’intelletto, oppure derivare da tendenze passionali, le quali spesso implicano un accordo con pregiudizi e pressioni di vario genere: ad esempio, si *crede* che la verità possa essere conosciuta, non comprendendo che ciò non è altro che un’appassionata affermazione del desiderio (cfr. Schellenberg, 2009, p. 208).

Queste argomentazioni, sostiene Schellenberg, potrebbero apparire semplicemente un modo di descrivere come i desideri umani possono generare *credenze*, nel senso ordinario del termine. In realtà, esse suggeriscono anche qualcosa

³³ La “scala della fede” è una sorta di manifestazione dell’operato della fede sull’essere umano: dapprima si sente che è *giusto che sia vero*; poi si considera che *sarebbe bene se fosse vero*; quindi si pensa che *deve essere vero*; infine si conclude che *sarà vero per me* (cfr. Schellenberg, 2009, p. 206).

di maggior valore, come l'approvazione volontaria di una proposizione che si desidera essere vera. La nozione di *credere* viene ampliata, quindi, da un'approvazione mentale volontaria a un'approvazione più profonda e legata a un approccio pratico totale alla vita. In questo approccio, sostiene Schellenberg, è possibile rilevare qualcosa che corrisponde di più alla fede proposizionale che alla *credenza* (cfr. Schellenberg, 2009, p. 209).

Pertanto, la “volontà di credere” non è per nulla una volontà di ottenere o mantenere quella proposizione involontaria originale scaturita dalle passioni e che richiederebbe l'autoinganno (cioè, la *credenza*), ma è, in realtà, una volontà di sostituirla adottando volontariamente un certo tipo di atteggiamento e vivendo in questo modo. In questo senso, per Schellenberg, l'attività della volontà di credere si distingue dalla *credenza* (cfr. Schellenberg, 2009, p. 210).

Questo atteggiamento della buona volontà umana verso il raggiungimento di determinati risultati si sviluppa in quelle che Schellenberg riconosce essere tendenze di fede. Tendenze che si esprimono nella cosiddetta “scala della fede”, per la quale non vi è nulla di assurdo nel vedere il mondo come vero: «innanzitutto perché esso potrebbe esser stato vero in determinate condizioni e quindi potrebbe essere vero anche adesso; inoltre è giusto che sia vero, quindi dovrebbe essere vero, anzi lo deve essere; in definitiva, esso sarà vero in ogni caso per me» (Schellenberg, 2009, p. 211). La “volontà di credere” è proprio questa crescente pressione della buona volontà che viene sostenuta e incoraggiata nel tempo.

Nella lettura data da Schellenberg del pensiero jamesiano, pertanto, la *credenza* ordinaria viene sottilmente trasformata in una sorta di attitudine umana, a cui si può rispondere assentendo e agendo volontariamente. Per il filosofo canadese, James non sosterrrebbe la produzione o il mantenimento del credo religioso normalmente inteso, ma si avvicinerrebbe sensibilmente alle sue tesi (cfr. Schellenberg, 2009, p. 212). Infatti, Schellenberg lamenta che, solitamente, James sia interpretato come se sostenesse che è possibile lasciare che le passioni prendano il sopravvento sulle decisioni umane a prescindere dalle ragioni intellettuali; tuttavia, non ne consegue che le passioni umane rappresentino una valida fonte di discernimento della verità (cfr. Schellenberg, 2009, p. 214). Per il filosofo canadese, sarebbe più corretto notare come il pensiero religioso di James sia maggiormente adatto a sostenere una “volontà di

immaginare” piuttosto che un credo ordinariamente inteso (cfr. Schellenberg, 2009, p. 215).

Mentre, di solito, James viene letto come un difensore della *credenza* teista, per Schellenberg è evidente, invece, che, nel suo pensiero religioso, James sia molto meno confinato nei parametri concettuali religiosi convenzionali rispetto agli altri autori analizzati nei paragrafi precedenti³⁴ (cfr. Schellenberg, 2009, p. 215). Schellenberg fa riferimento, soprattutto, alla vaghezza di James e alle «sue affermazioni spesso piuttosto generiche di ciò che, intellettualmente, un impegno religioso potrebbe comportare o coinvolgere» (Schellenberg, 2009, p. 216), sottolineando come esse non siano frutto di disattenzione da parte sua, ma siano intenzionali.

In questo modo, per Schellenberg, la religione di James sembra essere molto vicina all’“ultimismo” (cfr. Schellenberg, 2009, p. 217), perché, partendo dalla sua “volontà di credere” e traducendola in una pratica religiosa continua, si deve *immaginare* una vita religiosa non limitata a nessuna singola opzione (come il teismo), ma aperta a tutte le possibilità che riserva il futuro. In altre parole, si deve *immaginare* la religione scettica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 219).

Lo scettico del ventesimo secolo, il quale ha di fronte a sé l’opzione della “religione scettica”, deve scegliere se adottare tale religione, schierandosi così con l’“ultimismo”, oppure se restare fedele allo scetticismo (cfr. Schellenberg, 2009, p. 220). Qui Schellenberg ricorda che egli ha un duplice dovere: una responsabilità non solo di evitare falsità ed errori, ma anche di fare tutto il possibile per scoprire la verità e vivere secondo quest’ultima, considerando che la ricerca di un metodo per trovare questa verità è sicuramente più produttivo che rimanere semplicemente nell’attesa. Può darsi, infatti, che l’“ultimismo” sia vero, ma l’evidenza della sua verità e la conseguente comprensione intellettuale possono arrivare solamente se l’umanità si impegna a tal fine (cfr. Schellenberg, 2009, p. 221).

Nel mondo disordinato e non ancora pienamente sviluppato come è quello odierno, ci si deve aspettare di essere ingannati, ma è comunque necessario che si facciano delle scelte rischiose al fine di ricercare la verità. Schellenberg insiste sul fatto che il mondo è ancora in uno stato di immaturità e che, dunque, sono doverose

³⁴ Si vedano, in particolare, Anselmo (cfr. Cap. 2.1) e Pascal (cfr. Cap. 2.4).

una certa leggerezza del cuore e una forte volontà di agire oltre l'evidenza. In particolare, nel caso della religione, queste sono condizioni intellettualmente preferibili rispetto alla severa cautela di coloro che invitano ad aspettare prove sempre più forti prima di impegnarsi nella fede (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 222-223).

«Gli scettici del ventunesimo secolo [...] dovrebbero vedersi come chiamati, intellettualmente, prudenzialmente e moralmente, a ciò che si potrebbe definire un esperimento divino» (Schellenberg, 2009, p. 223), il quale può portare a un risultato soddisfacente, sia a breve termine per coloro che lo conducono, ma anche a lungo termine per le generazioni future. Questo è un primo argomento che emerge dall'analisi del pensiero jamesiano, che Schellenberg chiama "argomento della necessità di dirimere i conflitti di dovere" (*Competing Duties Argument*). Da esso si deduce anche l'"obiettivo della necessità di dirimere i conflitti di dovere" (*Competing Duties Aim*), il quale è finalizzato a mediare e riconciliare le richieste che vengono poste dai doveri in competizione (intellettuali, morali, religiosi...) per evitare di cadere nella falsità e nell'errore, ma anche per fare tutto il possibile al fine di scoprire e vivere nella verità (cfr. Schellenberg, 2009, p. 224).

La fede religiosa che emerge dalla "volontà di credere" di James non distrae affatto dallo sforzo morale rivolto all'impegno religioso³⁵, e nemmeno cerca di sostituirlo con qualcos'altro. Anzi, essendo, di fatto, una fede nel dover fare tutto il possibile per scoprire e vivere nella verità (e quindi rivelandosi come una *fede-in*), essa fa risaltare ancora di più i risultati ottenuti dall'impegno morale. E, per raggiungere tale obiettivo, secondo Schellenberg, l'*immaginazione* è assolutamente sufficiente (cfr. Schellenberg, 2009, p. 225).

A questo punto, Schellenberg introduce il secondo argomento desumibile dal pensiero di James: l'"argomento del dover-essere vero" (*Ought-to-Be-True Argument*). Questo argomento, secondo Schellenberg, è riscontrabile facendo riferimento alla nozione di "scala della fede" analizzata in precedenza e considerando la fede come una sorta di "gesto reattivo" che consente di vedere la possibilità di realizzare determinati ideali di valore (cfr. Schellenberg, 2009, p. 226).

³⁵ Cfr. il Capitolo 2.5 del presente lavoro. In questo passaggio, Schellenberg sembra sostenere che l'argomento desunto dal pensiero di James sia una sorta di completamento di quello ricavato dalla filosofia della religione di Kant.

In effetti, per il filosofo canadese, «ciò che suggerisce la “scala della fede” di James sono proposizioni epistemicamente possibili che dovrebbero essere vere anche se potrebbero non esserlo» (Schellenberg, 2009, p. 227), e che sarebbe *triste* se fossero false. In casi del genere, si può parlare della presenza di un forte desiderio indirizzato verso la verità, e ciò che sembra suggerire James è che sarebbe appropriato far seguire a questo desiderio un “gesto reattivo”, il quale non si esaurisce nella speranza, ma è, di fatto, un pieno impegno *immaginativo* della fede nel rendere operativa la verità della proposizione (cioè essa “sarà vera per me”). Quindi, sembra chiaro che la risposta che rende al meglio le disposizioni emotive e intellettuali non può basarsi sulla semplice speranza, ma deve implicare la fede (cfr. Schellenberg, 2009, p. 227).

Schellenberg fa notare che, se l’unico modo per realizzare una tale proposizione implica la verità di un’ulteriore proposizione, allora l’imperativo della fede si estenderà anche a quest’ultima. In sintesi, ciò cui vuole arrivare qui Schellenberg tramite l’“argomento del dover-essere vero”, è la definitiva ammissione che l’“ultimismo” deve essere vero (cfr. Schellenberg, 2009, p. 228)³⁶.

Dall’analisi svolta sino a qui, emergono alcuni spunti: pare chiaro, infatti, che James pensa che si dovrebbe prendere sul serio la propria vita e lo sviluppo della propria coscienza; che le esperienze religiose possono essere importanti indizi sull’esistenza e sulla natura di una realtà superiore; che è importante per il genere umano far progredire il benessere della specie nel lungo periodo e rispettare i doveri morali; che l’universo è una cosa strana, sconcertante e meravigliosa (cfr. Schellenberg, 2009, p. 228). Da questi spunti e dagli argomenti jamesiani, Schellenberg ricava sei proposizioni: 1) la bellezza mondana non è che il lato più vicino della Bellezza Ultima; 2) le esperienze religiose vanno oltre sé stesse, verso qualcosa di reale; 3) la specie umana è proiettata sempre più pienamente nel lungo periodo; 4) la stranezza e la meraviglia dell’universo sono piene della stranezza e della meraviglia delle cose ultime; 5) l’esperienza cosciente persiste oltre la tomba³⁷; 6) la moralità è profonda nella natura delle cose e raggiunge il cuore della realtà (cfr.

³⁶ Qui Schellenberg porta come esempio il fatto che la bellezza del mondo non è che il lato più vicino di una bellezza ulteriore, cioè la Bellezza, collegando, così, il secondo argomento jamesiano con l’“argomento per il rispetto della bellezza” di Paley (cfr. Capitolo 2.3 di questo lavoro).

³⁷ A tal proposito, è curioso l’aneddoto per cui, sul letto di morte, James avrebbe chiesto al fratello Henry di non allontanarsi da quel luogo per sei settimane, in modo da poter ricevere qualunque messaggio gli avesse inviato dall’oltretomba (cfr. Kenny, 2013, p. 57).

Schellenberg, 2009, p. 229). Per Schellenberg, l'unica garanzia che tali proposizioni siano vere è che l'"ultimismo" sia altrettanto vero.

Inoltre, Schellenberg non sostiene che il desiderio e l'emozione indichino che le cose sono come si vorrebbe che fossero, ma che forniscono motivazioni e giustificazioni sufficienti per un impegno *immaginario* della fede religiosa (cfr. Schellenberg, 2009, p. 229). «La fede religiosa dà maggiore solennità alla moralità di quanto non potrebbe altrimenti godere» (Schellenberg, 2009, p. 230). Infatti, la fede religiosa consente di *immaginare* la moralità come un posto più profondo nello schema totale delle cose: se l'"ultimismo" è vero, allora un bene illimitato e la possibilità di un completamento illimitato sono al centro della realtà (cfr. Schellenberg, 2009, p. 231).

Immaginando il mondo secondo la visione ultimista e vivendo in tal modo, è possibile rendere giustizia dell'importanza della moralità e degli obiettivi morali, nonché dare una risposta allo spinoso problema del male: «in effetti, ci sono eventi orribili. Probabilmente mostrano che non esiste un Dio personale, e potrebbero anche indurre a chiedersi se esiste una realtà religiosa ultima di qualsiasi tipo. Ma l'idea qui è che il pensiero religioso stesso che viene messo in discussione da tali eventi può servire [...] a rendere giustizia agli impulsi morali che ci hanno portato a metterlo in discussione» (Schellenberg, 2009, p. 231). Pertanto, considerazioni morali simili a quelle che possono portare ad abbandonare la fede religiosa (intesa come *credenza* teista) possono anche essere strumenti per il recupero della fede intesa correttamente.

Allora, è necessario perseguire quello che Schellenberg definisce "obiettivo del dover-essere vero" (*Ought-to-Be-True Aim*): fare un gesto di risposta adeguato a ciò che dovrebbe essere vero nel rispetto della vita stessa, della moralità, delle esperienze religiose, della specie umana e dell'universo, e per farlo nel miglior modo possibile è necessaria la fede religiosa (intesa come *fede-in*). «Perché, almeno per il prossimo futuro, potrebbe essere solo attraverso le nostre attività alimentate dalla fede che la bontà della vita umana può essere incrementata» (Schellenberg, 2009, p. 232).

2.7 Conclusioni

In questo capitolo si è esaminato l'approccio ermeneutico³⁸ adottato da Schellenberg nel rileggere alcuni autori della filosofia occidentale, in riferimento al loro contributo alla filosofia della religione. Ci si è basati sui capitoli centrali di *The Will to Image*, dove Schellenberg espone chiaramente questa varietà di nuovi argomenti a sostegno della religione scettica desunti dai sei autori analizzati (cfr. Schellenberg, 2009, p. 233). Quella del filosofo canadese è sicuramente una lettura originale del contributo di questi autori, a partire dal fatto che, invece di essere analizzati storicamente in ordine cronologico (da Anselmo a James), sembra che Schellenberg abbia voluto procedere per gradi di affinità: partendo da autori e argomenti più remoti (come Anselmo e Leibniz) per arrivare ad autori e argomenti decisamente più prossimi alla religione scettica (uno su tutti, James).

Ma, a ben vedere, la scelta di Schellenberg non è da ritenere solamente una questione di affinità argomentativa. L'intento del filosofo canadese, infatti, è quello di scoprire e individuare le argomentazioni di questi pensatori come precursori di una nuova comprensione della religione e della sua relazione con la ragione, tale da essere adatta a raggiungere maggiormente il successo rispetto alla comprensione teista solitamente associata a loro. Pertanto, per Schellenberg, è importante vedere come ognuno di questi autori, a modo suo, indichi vagamente la possibilità di un atteggiamento religioso diverso dalla *credenza* e in che modo il concetto di fede che ognuno di essi vuole utilizzare aiuti a precisare e unificare i loro sforzi (cfr. Schellenberg, 2009, p. 233). Ecco che, allora, gli argomenti desunti da Anselmo, Leibniz, Paley, Pascal, Kant e James si legano tra loro, dandosi forza e creando una sorta di "scala della fede" intesa come *fede-nella* capacità di *immaginare*³⁹.

L'obiettivo di Schellenberg sembra essere duplice: da un lato, come sostiene lui stesso, il suo intento è quello di cercare delle argomentazioni forti a sostegno della "religione scettica", dell'"ultimismo", all'interno della filosofia occidentale stessa;

³⁸ Preferisco utilizzare questo termine rispetto a quello di "storiografico" perché la lettura suggerita da Schellenberg, seppure attenta ai testi, è alquanto originale e decontestualizzata.

³⁹ Nei paragrafi precedenti, seguendo la lettura schellenberghiana, si sono messi in evidenza i passaggi in cui ognuno di questi autori ha posto l'accento sul concetto di *immaginazione*.

dall'altro lato, Schellenberg sembra cercare il sostegno di grandi autori del passato quasi come se volesse legittimarsi o, ancor più, inserirsi, in qualche modo, all'interno della tradizione della filosofia della religione⁴⁰. In questo modo, da Anselmo vengono desunti un "argomento dell'allineamento" (*Alignment Argument*) e un "argomento della realizzazione immaginativa" (*Imaginative Fulfillment Argument*); Leibniz viene apprezzato per la sua ricerca di un sapere unitario e universale, tanto da favorire un "argomento della comprensione" (*Understanding Argument*); dall'estetismo di Paley viene formulato un "argomento per il rispetto della bellezza" (*Respect for Beauty Argument*); dalla scommessa di Pascal si ricava un "argomento della dominanza" (*Pascalian Dominance Argument*); dal postulato pratico di Kant viene suggerito un "argomento dell'impegno morale" (*Moral Commitment Argument*); infine, dal pensiero di James si ricavano l'"argomento della necessità di dirimere i conflitti di dovere" (*Competing Duties Argument*) e l'"argomento del dover-essere vero" (*Ought-to-Be-True Argument*).

Tuttavia, nonostante l'originale e interessante esposizione degli argomenti a favore della "religione scettica" presentata da Schellenberg in *The Will to Image* e sopra analizzata, si ritiene che essa non sia sufficiente e che ci siano ancora alcune importanti lacune. In particolare, nel primo capitolo di questo lavoro erano stati definiti i tre pilastri del pensiero schellenberghiano su cui poggia la "religione scettica": l'approccio scettico, l'interpretazione evolutiva e il ripensamento della nozione di fede partendo dall'*immaginazione*.

Ora, per quanto riguarda l'approccio scettico, nessuno degli autori esaminati in questi capitoli ha adottato effettivamente un tale atteggiamento, anche se Schellenberg li interpreta cercando in essi la possibilità di una lettura in tal senso. Il vero autore da cui, in realtà, Schellenberg prende spunto per un atteggiamento scettico in materia religiosa è, come è già stato accennato, David Hume, di cui il filosofo canadese tratta soprattutto in *The Wisdom to Doubt*⁴¹.

In relazione al ruolo giocato dall'*immaginazione* come chiave per il ripensamento della nozione di fede, è senza dubbio il contributo di John Stuart Mill ad

⁴⁰ Soprattutto se si tiene conto che tutti gli autori presi in considerazione da Schellenberg fanno riferimento a una tradizione cristiano-teista, dal punto di vista religioso, e "continentale", sul piano filosofico (compreso James, il quale non è sicuramente un autore *analitico* in piena regola)

⁴¹ Cfr. il Capitolo 3.1 del presente lavoro.

aver influenzato maggiormente Schellenberg. Anche se quest'ultimo accenna esplicitamente a Mill in maniera non del tutto chiara o, comunque, senza ulteriori spiegazioni e approfondimenti, si cercherà di trovare i collegamenti con il pensiero milliano, soprattutto in riferimento ai *Tre saggi sulla religione*⁴².

Infine, si proverà a collegare gli elementi scettici con l'*immaginazione* in un'interpretazione evolutiva della religione, facendo riferimento a un possibile collegamento con il Bergson de *Le due fonti della morale e della religione*⁴³.

⁴² Cfr. il Capitolo 3.2 del presente lavoro.

⁴³ Cfr. il Capitolo 3.3 del presente lavoro.

3. SCETTICISMO, IMMAGINAZIONE, EVOLUZIONE

Nel capitolo precedente si sono analizzati gli otto argomenti a favore della “religione scettica” che Schellenberg ricava e sviluppa, in modo originale, a partire da altrettante argomentazioni elaborate dai principali autori della filosofia occidentale della religione. Questi argomenti sono utili a Schellenberg sia per dare forza alla propria proposta originale di una “religione scettica” fondata sull’ultimismo, sia per legittimarne la posizione all’interno della “tradizione”⁴⁴ della filosofia della religione. Per questi due motivi, il filosofo canadese dedica un’intera parte di *The Will to Imagine* (cfr. Schellenberg, 2009, Parte III) a esporre la filosofia della religione di Anselmo, Leibniz, Paley, Pascal, Kant e James rielaborandone gli argomenti a favore dell’esistenza di Dio al fine di supportare la fede scettica. Pertanto, si può affermare che Schellenberg porta il proprio lettore a considerare questi autori come una fonte diretta, esplicita, della sua filosofia della religione.

In questo capitolo, invece, si cercherà di risalire a quelle che ritengo essere le fonti implicite delle tre tematiche al centro della originale formulazione della filosofia della religione schellenberghiana: l’approccio scettico, l’esperienza di fede a partire dall’*immaginazione* e l’interpretazione evolutiva della religione. Rispettivamente, si cercheranno legami tra gli spunti suggeriti da Schellenberg con il pensiero di David Hume (in particolare nei *Dialoghi sulla religione naturale*), di John Stuart Mill (in particolare nei *Saggi sulla religione*) e di Henri Bergson (in particolare ne *Le due fonti della morale e della religione*).

In questo caso il compito sarà più arduo rispetto a quello del capitolo precedente, dal momento che il filosofo canadese, a differenza di quanto fatto per gli otto argomenti, non presenta direttamente le proprie fonti. Infatti, se, per quanto riguarda lo scetticismo, i riferimenti a Hume sono, tutto sommato, presenti, per quanto riguarda Mill, nonostante l’importanza data da Schellenberg al concetto di *immaginazione*, i

⁴⁴ Come si è visto nel capitolo precedente, Schellenberg, nonostante affermi più volte di considerarsi un filosofo analitico, in realtà fa riferimenti tali da inserirsi in entrambe le “tradizioni” della filosofia della religione, compresa quella continentale. Infatti, sebbene nel metodo utilizzato e nello stile di scrittura Schellenberg rientri ampiamente nella tradizione “analitica”, sia i riferimenti ad autori classici della filosofia della religione, sia i contenuti stessi della sua argomentazione, rendono possibile il suo accostamento a tematiche di stampo “continentale”.

rimandi sono esigui e sparsi nei vari testi. Addirittura sul concetto di evoluzione religiosa non è presente alcun accenno esplicito a Bergson, dal momento che Schellenberg preferisce rifarsi alla tradizione darwiniana, probabilmente per dare una dignità maggiormente scientifica alle proprie tesi, ma anche, suppongo, per allontanare possibili richiami alla tradizione “continentale”⁴⁵.

Per tentare di comprendere maggiormente il pensiero innovativo di Schellenberg, si ritiene necessario provare a risalire a queste fonti “implicite”, con la consapevolezza che, soprattutto per quanto riguarda i collegamenti con Mill e Bergson, si possa incorrere in una interpretazione audace dell’argomentazione schellenberghiana. Soprattutto, sarà utile scoprire, per esempio, per quale motivo Mill venga citato molto poco, oppure perché, nonostante la considerazione di Schellenberg nei confronti di James, il filosofo canadese non faccia alcun riferimento a Bergson nella sua teoria evolutiva della religione⁴⁶.

⁴⁵ Vale la pena di ricordare che la critica della filosofia di Bergson da parte di Bertrand Russell costituisce uno dei momenti cruciali nella controversia tra “analitici” e “continentali” (cfr. Russell, 1976).

⁴⁶ Come è noto, James e Bergson si conobbero e instaurarono un rapporto di stima reciproca, sebbene su posizioni differenti (Bergson non era certo un pragmatista). Ma, soprattutto, si influenzarono a vicenda su alcune tematiche (per esempio, su aspetti di psicologia e *coscienza*, così come su argomenti di filosofia della religione) (cfr. Pessina, 2005).

3.1 Fare spazio allo scetticismo

Nella prima parte de *Lo scetticismo come inizio della religione*, Schellenberg indica come sia fondamentale fare spazio allo scetticismo, per poter aderire a una nuova concezione della religione (cfr. Schellenberg, 2010, p. 15). L'idea del filosofo canadese è che, sebbene il modo in cui solitamente si cerca di comprendere la relazione tra fede, credenza e scetticismo porta inesorabilmente all'esclusione di quest'ultimo, occorre riconsiderare proprio lo scetticismo come punto di partenza per un'indagine religiosa condotta in modo rigoroso e adeguato.

A questo proposito, Schellenberg considera il proprio approccio come una "visione alternativa": «si tratta di una posizione che abbraccia lo scetticismo, ovvero l'incertezza, in maniera *piena e senza equivoci*, sostenendo che è solo quando facciamo questo che possiamo guadagnare un vero e proprio *punto di partenza* in cose di religione» (Schellenberg, 2010, p. 22). Per il filosofo canadese si tratta di un cambiamento di mentalità, attraverso il quale gli stessi termini religiosi di riferimento vengono trasformati in modo tale da far vedere le cose in modo totalmente nuovo. In particolare, secondo Schellenberg, è possibile giungere a concepire sé stessi come all'inizio di un lungo viaggio di scoperta, e non alla fine di esso: in questa maniera, una religione che prenda avvio dallo scetticismo (una "religione scettica") sarà sicuramente una forma di religione più adatta rispetto a una basata sulla *credenza* (intesa come "credere-che") (cfr. Schellenberg, 2010, p. 23). Schellenberg, infatti, distingue tra *credenza* (intesa propriamente come "credere-che") e "credere-in", il quale comporta un'emozione e una valutazione positive (e in questo senso può essere associato alla *fede*). Il filosofo canadese afferma che il rapporto tra *fede* e *credenza* consente di riconoscere una fede religiosa anche se non sono presenti credenze proposizionali e, in particolare, in quelle forme religiose che negano l'esistenza di una divinità personale (cfr. Schellenberg, 2010, pp. 16-18).

Dunque, come prima mossa occorre essere scettici. Tuttavia, precisa Schellenberg, bisogna tenere conto di una nuova dimensione dello scetticismo: non lo scetticismo radicale e assoluto dei pirroniani, ma un modo *evolutivo* dello scetticismo (cfr. Schellenberg, 2010, p. 24). Lo scetticismo viene concepito come la sottolineatura dei limiti umani:

la mia proposta di scetticismo religioso [...] inizia nello stesso modo in cui solitamente si argomenta a favore di questo tipo di scetticismo, cioè con la sottolineatura dei limiti umani così come dell'illimitata ambizione, almeno così pare, che anima la credenza religiosa. (Schellenberg, 2010, pp. 24-25).

Schellenberg espone sette modalità di scetticismo: il Modo Soggettivo, che si riferisce ai limiti del singolo individuo; il Modo Oggettivo, che deriva dai limiti propri della conoscenza umana; il Modo di Limitazione, che unisce i due Modi precedenti; il Modo Retrospettivo, che impone uno sguardo diacronico sul passato; il Modo Prospettico, che si riferisce alle *credenze* sul futuro; il Modo dell'Immaturità, che, unendo i due Modi precedenti, sottolinea la rilevanza della nozione di "possibilità epistemica", la quale impedisce di escludere nel presente *credenze* insensate riguardanti ciò che sarà attuale in futuro; infine, il Modo della Presunzione, il quale punta a mostrare la pericolosità della presunzione intellettuale insita nelle *credenze* religiose (cfr. Schellenberg, 2007, pp. 15-130).

A partire da queste modalità, è possibile provare a risalire il sentiero che porta all'origine di questo nuovo approccio scettico invocato da Schellenberg. Lo stesso autore canadese lascia alcune tracce.

Innanzitutto, a proposito del Modo Soggettivo e del Modo Oggettivo dello scetticismo religioso, che sono il momento primario del fare spazio allo scetticismo, Schellenberg scrive: «le idee fondamentali utilizzate da questo tipo di ragionamento risalgono approssimativamente allo scetticismo mitigato o moderato di Hume applicato alla religione» (Schellenberg, 2010, p. 25). Ecco che, per il filosofo canadese, lo scetticismo come inizio della religione prende avvio dallo scetticismo di Hume, e non può che essere così dal momento che, almeno nella sua interpretazione, «lo scetticismo mitigato di Hume è una sorta di fallibilismo che riconosce le nostre limitazioni conoscitive e la nostra propensione a compiere errori di conoscenza, e perciò c'insegna a limitarci» (Schellenberg, 2010, p. 25).

In *The Wisdom to Doubt* Schellenberg espone la propria riflessione in materia di epistemologia della religione dando assoluta importanza allo scetticismo come punto di partenza, e non di arrivo, della ricerca religiosa. In questo testo, il filosofo canadese parte dall'idea che la tendenza umana a formare *credenze* possa essere plausibile se

viene compresa in termini evolutivi, considerando che, molto probabilmente, l'essere umano non è ancora in grado di rivendicare un pieno accesso al Divino, da un punto di vista intellettuale, morale e sociale (cfr. Schellenberg, 2007, pp. 11-12).

Secondo Schellenberg, l'umanità sarebbe all'inizio di un cammino che porta alla conoscenza delle cose ultime, tanto che tutto ciò che si conosce (o si presume di conoscere) riguardo alla religione potrebbe essere modificato in tempi futuri, grazie a nuove scoperte scientifiche sulla natura oppure attraverso nuove riflessioni sull'esistenza dell'uomo e di Dio (cfr. Schellenberg, 2007, pp. 12-13).

Per tale motivo, il punto di partenza dell'uomo del XXI secolo deve essere un approccio scettico in materia di religione, un approccio costruito sulla base di quello avanzato da Hume nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale*: uno scetticismo religioso che poggia sull'impressione che le conoscenze del Divino acquisite sino a ora possano corrispondere solamente a una fase infantile (cfr. Schellenberg, 2007, p. 13).

Uno scetticismo di tal genere, così come quello di Hume, tenta di scardinare tutti quei sistemi metafisici e religiosi concepiti nel corso dei secoli, con i relativi schemi di *credenze* che hanno potuto proliferare perché «invece di vedersi come un contributo a uno sforzo cooperativo forse molto lungo, gli esseri umani preferiscono sentire che la verità deve in qualche modo poter essere abbracciata in una sola vita» (Schellenberg, 2007, p. 73).

L'influenza di Hume sul suo lavoro è molto più profonda di quanto Schellenberg lasci intendere. Già a partire dalle battute iniziali dei *Dialoghi sulla religione naturale* appare chiaro che il tema generale affrontato da Hume sia riconducibile a un problema di grande rilevanza per il filosofo canadese: può la *credenza* religiosa essere razionale? Il che, per Hume, equivale a domandarsi se, usando come criterio razionale l'esperienza, nel mondo sia presente abbastanza evidenza da consentire di inferire l'esistenza di Dio. Questa tematica è annunciata nell'Introduzione dei *Dialoghi* dal personaggio di Panfilo, il quale racconta a Ermippo la conversazione tra Cleante, Filone e Demea a cui ha assistito (cfr. Hume, 2013, pp. 112-119). Panfilo continua affermando che non è propriamente l'esistenza di Dio l'oggetto della disputa, bensì la "natura" dell'essere divino, sulla quale si formano dubbi, incertezze e contraddizioni, tanto che «a uomini ragionevoli è permesso dissentire, quando nessuno possa ragionevolmente arrivare a una soluzione positiva» (Hume, 2013, p. 115).

Ciascuno dei tre personaggi del dialogo ha una sua posizione riguardo alla natura divina: Demea si mantiene su tesi più ortodosse, oscillando, però, tra il razionalismo di argomenti a priori e il misticismo; Filone si presenta come uno scettico e insiste sull'incomprensibilità della natura divina per i criteri di prova umani, sia come evidenza empirica, sia come rielaborazione filosofica; Cleante, infine, sostiene una sorta di "teismo sperimentale", rifiutando le astratte prove a priori, ma ritenendo che la natura, concepita come un ordine finalistico da un'intelligenza superiore, dia prove sufficienti a fondare razionalmente l'idea di Dio. Tuttavia, ciò che rende i *Dialoghi* affascinanti e, per certi versi, problematici, è la fluidità dei personaggi in essi presenti, in particolare Filone e Cleante, i quali modificano in parte le loro posizioni nel corso del confronto: forse Hume ha riversato in entrambi parte delle sue posizioni (cfr. Hume, 2013, pp. 7-8).

Quel che interessa maggiormente dei *Dialoghi*, in riferimento a Schellenberg, è ricavabile nella Parte I, in cui Hume introduce la contesa tra i tre personaggi con una discussione sul valore dello scetticismo rispetto agli argomenti teologici. Questa scelta è emblematica: sembra che anche Hume, come e prima di Schellenberg, voglia fare spazio allo scetticismo per porlo all'inizio dell'indagine religiosa (cfr. Hume, 2013, pp. 120-151). Nei confronti della religione, Filone vanta i meriti dello scetticismo, il quale abitua la ragione a diffidare di se stessa in tale ambito. Subito Cleante intuisce la pericolosità di un'argomentazione simile per la fede tradizionale, e considera insostenibile la posizione dello scetticismo assoluto: «ma allora, Filone, voi suggerite di innalzare l'edificio della fede sullo scetticismo filosofico e pensate che, se la certezza o l'evidenza fosse esclusa da ogni altro oggetto di indagine, essi si rifugerebbe tutta in queste dottrine teologiche» (Hume, 2013, p. 127).

Filone, però, non si riferisce alle posizioni assolute dei "pirroniani", ma tenta di proporre uno scetticismo più cauto, più moderato, presentandolo come un'argomentazione critica che tiene conto dei limiti della conoscenza umana: «siamo come stranieri in un paese sconosciuto, che sospettano di ogni cosa e ogni momento rischiano di violare le leggi e gli usi della gente con cui vivono e conversano» (Hume, 2013, p. 137).

Le posizioni di Filone e Cleante raggiungono, nel finale della Parte I, una sorta di conciliazione, dal momento che Filone interpreta lo scetticismo in modo nuovo,

come punto di partenza per una ricerca razionale della natura divina, mentre il teista Cleante accetta che la discussione che seguirà sia impostata sul terreno dell'ipotesi scientifica⁴⁷: «se non ci fidiamo della ragione umana, non abbiamo altro principio che ci guidi alla religione» (Hume, 2013, p. 149).

Lo scetticismo religioso introdotto da Hume e reinterpretato da Schellenberg⁴⁸, dunque, permette di affondare almeno tre colpi alla concezione religiosa tradizionale.

Innanzitutto, esso è la prima pietra su cui poter costruire validi argomenti contro il teismo tradizionale⁴⁹. Infatti, approcciandosi in modo scettico alle argomentazioni teiste, dalle stesse è possibile elaborare altrettanti validi argomenti che le mettano in crisi: confusioni ontologiche, argomentazioni cosmologiche e teleologiche possono generare, se considerate a partire da un punto di vista scettico, vere e proprie contro-argomentazioni a favore di una nuova concezione religiosa come l'“ultimismo” schellenberghiano (cfr. Schellenberg, 2007, pp. 305-306).

Inoltre, lo scetticismo religioso riporta alla luce l'antico e spinoso “problema del male”. Sebbene questo “problema” sia ben noto e molto discusso⁵⁰, esso è più ampio e più complesso di quanto non sia effettivamente riconosciuto. In esso è possibile che si nasconda una sconvolgente confutazione dell'esistenza di Dio. Ecco perché, se affrontato a partire da un approccio scettico e allontanandosi dalla concezione teista, questo “problema” può essere, se non risolto una volta per tutte, almeno considerato da una prospettiva più ottimistica per l'umanità (cfr. Schellenberg, 2007, p. 243).

⁴⁷ Il punto di riferimento di Hume è la nuova scienza di tipo sperimentale di Newton, legata anche ai successi scientifici di Galileo e Copernico. Tuttavia, a differenza di Locke, che teneva conto della scienza come base solida della *credenza* e allontanava il dubbio, Hume propone, con Cleante, un “teismo sperimentale”, in cui l'approccio scettico permette di mettere in moto un'azione razionale nella comprensione della natura divina (cfr. Hume, 2013, p. 10). Ciò spiega l'attenzione che Schellenberg riserva a Hume piuttosto che a Locke.

⁴⁸ Va ricordato che, nel contesto “continentale”, lo scetticismo religioso è stato abbracciato soprattutto da Wilhelm Weischedel (1905-1975). Il filosofo tedesco, infatti, dopo gli studi alla facoltà di Teologia a Marburgo, studiò con Heidegger e iniziò a occuparsi di temi religiosi, nel tentativo di rendere il nichilismo un punto di partenza su cui costruire una filosofia della religione. Per Weischedel, il nichilismo si manifesta come dubbio radicale su verità ed esistenza del reale, pertanto può essere chiamato anche “scetticismo”: un interrogare che non esaurisce la possibilità della ricerca, ma diventa il punto di partenza per un autentico ricercare aperto a una risposta valida (cfr. Damonte, 2015, pp. 251-257). Tra le opere principali si possono ricordare *Il problema di Dio nel pensiero scettico* e *Il Dio dei filosofi. Fondazione di una teologia filosofica nell'età del Nichilismo*.

⁴⁹ Cfr. il Capitolo 2 del presente lavoro.

⁵⁰ Per quanto concerne l'ambito analitico cfr. Damonte, 2010.

Infine, un atteggiamento scettico in materia di religione porta a riconsiderare anche l'argomento del nascondimento divino, il quale, data la sua natura problematica, rimane sospeso come uno spettro sulle discussioni sull'esistenza di Dio. Tale argomento risale al tema biblico del *Deus absconditus* presente in Isaia 45, 15 e, nella tradizione teista legata al cristianesimo, viene richiamato dalla teologia negativa e dal concetto agostiniano del "totalmente Altro" (*ganz Anderes*) sviluppato da Karl Barth⁵¹. Secondo questo argomento, la divinità non si presenterebbe in modo palese all'essere umano, ma si manifesterebbe in modo misterioso, tale da non violare la libertà umana. In questo senso Schellenberg, proprio constatando che l'esistenza di Dio non può essere palesata, afferma che la divinità non può avere le caratteristiche che le vengono attribuite dalle religioni teiste, cioè riconoscendo alla divinità una dimensione personale (cfr. Schellenberg, 1993).

Pertanto, se approcciato secondo lo scetticismo religioso e, anche in questo caso, senza fare riferimento alla concezione teista, anche il problema del nascondimento divino può essere risolto in modo positivo per l'umanità e a favore di una concezione "ultimistica" della religione (cfr. Schellenberg, 2007, p. 307).

⁵¹ Cfr. Cambiano-Mori, 2012, pp. 418-419.

3.2 L'immaginazione è la chiave

In questo paragrafo si metterà in evidenza l'importanza di John Stuart Mill per la "religione scettica" di Schellenberg. Ci si soffermerà sia su ciò che il filosofo canadese cita espressamente del pensiero milliano, sia su ciò che, invece, non viene chiarito da Schellenberg.

L'influenza di Mill è evidente per quanto riguarda uno dei concetti fondamentali, se non il più importante, della "religione scettica": l'*immaginazione*. Lo stesso Schellenberg lo rende manifesto, dal momento che, per ben due volte, cita in esergo lo stesso brano tratto dai *Saggi sulla religione* del pensatore inglese⁵². La prima volta appare come incipit de *Lo scetticismo come inizio della religione* del 2010; la seconda, all'inizio del capitolo sesto di *Evolutionary Religion* del 2013, capitolo che, dunque, sembrerebbe mettere al centro dell'indagine il concetto di *immaginazione*⁵³.

Il testo di Mill citato da Schellenberg merita di essere riportato integralmente:

I principi che dovrebbero governare lo sviluppo e la regolamentazione dell'immaginazione – da un lato, con lo scopo di impedirle di disturbare il retto procedere dell'intelletto e la giusta direzione delle azioni e della volontà, dall'altro, con lo scopo di impiegare l'immaginazione come potere rivolto ad accrescere la felicità della vita ed elevare il carattere – costituiscono un argomento che non ha mai impegnato finora la seria considerazione dei filosofi [...]. Io mi attendo che questo sarà considerato d'ora innanzi un ramo di studi importantissimo per scopi pratici, e inoltre esso lascia, in proporzione all'indebolirsi delle credenze positive in stati di esistenza superiori all'umana, che l'immaginazione delle cose superiori tragga meno materia dal dominio della realtà ipotetica. (Mill, 1987, p. 155).

⁵² I *Saggi sulla religione* sono l'opera di Mill da cui Schellenberg ricava il concetto di *immaginazione* riferito all'indagine religiosa. Il testo è composto da tre saggi: i primi due (*La Natura e Utilità della religione*) vennero scritti tra il 1850 e il 1858, mentre il terzo (*Il Teismo*) fu composto tra il 1868 e il 1870. Essi furono pubblicati dopo la morte di Mill, avvenuta nel 1873. (cfr. Mill, 1987, p. 8)

⁵³ Come si vedrà in seguito, il Capitolo VI di *Evolutionary Religion*, intitolato *Imagination is Key* e riportante la citazione di Mill in esergo, sebbene sembri promettere una spiegazione approfondita del concetto di *immaginazione* e del rapporto con Mill, tuttavia finisce per procedere su un altro percorso, continuando a lasciare molte lacune in merito.

Schellenberg cita questo passaggio in esergo due volte. Esso è tratto dalle ultime pagine del terzo saggio di Mill intitolato *Il Teismo*, quello forse più importante per l'argomento in questione. Delle parole di Mill riportate sopra, sono da tenere in grande considerazione, in particolare, le ultime, dalle quali Schellenberg trae spunto per i propri concetti chiave: l'importanza data agli «scopi pratici»⁵⁴ si risolve nella finalità pratica dell'«ultimismo»; «l'indebolirsi delle credenze positive» dà il via alla contestazione del teismo; «l'immaginazione delle cose superiori» apre alla possibilità di una religione nuova, secondo prospettive scettiche ed evolutive. Dunque, sembra proprio che Schellenberg voglia prendere in carico questo argomento «che non ha mai impegnato finora la seria considerazione dei filosofi».

In *The Will to Imagine*, il filosofo canadese introduce il discorso sull'*immaginazione* in ambito religioso nella discussione della tensione tra fede e ragione, anticipando che il suo intento non è quello di argomentare a proposito di *credenze* religiose o di proposte religiose dettagliate (cfr. Schellenberg, 2009, p. 89). Quello con cui si ha a che fare è, piuttosto, una concezione non doxastica della fede, la quale si avvicina alla prospettiva offerta da Schellenberg di uno spostamento scettico dal passato al futuro, in una dimensione diacronica della religione che porta ad aspettarsi che la religione si evolva (cfr. Schellenberg, 2009, p. 90). A questo punto, il filosofo canadese annuncia che «alcuni elementi di questa nuova fede [...] sono stati anticipati da John Stuart Mill nei suoi *Saggi sulla religione*» (Schellenberg, 2009, p. 90). Quella di Mill è un'alternativa alla *credenza* vista nei termini della speranza. Tale alternativa rimane, tuttavia, religiosa, ed è fondata sull'*immaginazione*. Questo è il

⁵⁴ Nel trattato *L'utilitarismo*, Mill si pone nella scia di Bentham, seppur attenuando alcuni aspetti del suo insegnamento. Infatti, per Mill, la felicità non implica solamente appagamento, ma anche un certo senso di dignità, che distingue l'essere umano dall'animale, riconoscendo che alcuni tipi di piacere sono più desiderabili di altri, in modo perfettamente compatibile con il principio di utilità. Alle obiezioni mosse contro l'utilitarismo come codice di comportamento morale (per alcuni sarebbe troppo severo, per altri troppo fiacco), Mill risponde spiegando che c'è una differenza fra ciò che è puro espediente, ciò che è morale e ciò che è giusto: su basi utilitaristiche, un espediente è qualcosa che sarebbe da farsi, ma senza implicazioni morali; se qualcosa è morale, allora ne scaturisce un dovere; tuttavia, non tutti i doveri creano diritti corrispettivi in altre persone, elemento aggiuntivo che distingue la moralità dalla giustizia. Per Mill è importante tracciare il legame tra la giustizia e i diritti morali. (cfr. Kenny, 2013, pp. 275-278). Per quanto riguarda il tema dell'uguaglianza, poi, egli non si discosta dal pensiero di Bentham per cui la felicità di ciascuno conta esattamente quanto quella dell'altro, sebbene rimanga problematico il fatto che, nel principio della massima felicità, sia permessa la sofferenza di un individuo come prezzo da pagare per accrescere la felicità di tutti (cfr. Kenny, 2013, pp. 275-278).

punto che interessa Schellenberg. Ciò che preme a Schellenberg è scoprire cosa dice Mill a proposito dell'*immaginazione* religiosa, per cercare conferme ulteriori sulla razionalità irreprensibile dell'esercizio religioso dell'*immaginazione*⁵⁵ (cfr. Schellenberg, 2009, p. 90).

I commenti di Mill sull'*immaginazione* sono presenti, in particolare, negli ultimi due saggi: qualche cenno nell'*Utilità della religione*, maggiori dettagli ne *Il Teismo*⁵⁶. Nel primo, Mill produce delle critiche alla religione concepita nel proprio momento storico: «siamo in un'epoca di fede tiepida, epoca in cui quella fede che gli uomini posseggono è determinata assai più dal loro desiderio di credere che non da alcun apprezzamento razionale di evidenza» (Mill, 1987, p. 54). L'intento di Mill, in questo saggio, è quello di verificare come la fede religiosa sia uno strumento volto al bene sociale, dal momento che «si è soliti attribuire alla religione *come tale* il complesso dei poteri inerenti a *qualsiasi* sistema di doveri morali, inculcati dall'educazione e imposti dall'opinione» (Mill, 1987, p. 58). Tuttavia, sostiene Mill, sebbene il valore sociale della religione come strumento per il raggiungimento di un bene collettivo sia, di fatto, costruito a partire da valori morali imposti, la vera *utilità* della religione è riposta nella fede negli dei, la quale è precedente rispetto all'educazione e al timore imposti dalla società. Il sorgere negli uomini di questa fede negli dei, scrive Mill, non è spiegabile, a causa della ristrettezza dei limiti della conoscenza umana.

L'esistenza umana è una regione circondata da misteri. «Non essendo però in grado di penetrare in tale regione fuorché con l'*immaginazione*, assistita da analogie plausibili ma inconcludenti derivate dall'azione e dall'intenzione dell'uomo, l'*immaginazione* è libera di riempire il vuoto con le chimere che più le convengono»⁵⁷ (Mill, 1987, pp. 73-74).

Ne *Il teismo*, Mill suggerisce che la visione secondo cui l'*immaginazione* religiosa è contraria alla ragione presuppone quello che Schellenberg chiama “principio di simmetria”: il principio razionale di regolare i nostri sentimenti e le nostre opinioni rigorosamente mediante prove (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 90-91). Tuttavia questo principio è corretto solamente se il soffermarsi *immaginarmente* su idee non supportate dall'evidenza disturba la rettitudine dell'intelletto e la giusta direzione di

⁵⁵ Cfr. Steeves, 2018 e Kaufman, 1981.

⁵⁶ Cfr. Sell, 1997.

⁵⁷ Corsivo mio.

azioni e volontà (cfr. Schellenberg, 2009, p. 91). Siccome l'uso dell'*immaginazione* fa seguito allo scetticismo come inizio della religione, sorge la necessità di decidere se le idee di cose trascendenti che si consideravano come chiaramente vere (cioè le *credenze*) possano ancora svolgere, appunto tramite l'*immaginazione*, un ruolo sussidiario nell'aumento della felicità della vita⁵⁸. Secondo Schellenberg, questo modo di interrogarsi è un esempio di come Mill fosse in anticipo sui tempi (cfr. Schellenberg, 2009, p. 91).

Per Mill, quando si fa buon uso della ragione, l'*immaginazione* può perseguire il suo scopo e fare del suo meglio per rendere la vita più piacevole. Per Schellenberg, questo succede quando l'*immaginazione* religiosa è ultimistica (cfr. Schellenberg, 2009, p. 92). In tutti i commenti di Mill sull'*immaginazione* religiosa è presente la sua capacità di fornire supporto alla vita morale, per esempio quando scrive che bisogna «lasciare che l'*immaginazione* indulga a preferenza su quelle possibilità che sono ad un tempo le più confortanti e idonee a contribuire al nostro miglioramento» (Mill, 1987, p. 155); oppure quando sostiene che «allorché la regione viene educata rigorosamente, l'*immaginazione* può tranquillamente seguire il suo corso, e fare del suo meglio per rendere la vita piacevole ed amabile» (Mill, 1987, p. 157); ancora, quando introduce la «consuetudine dell'*immaginazione* con il concetto di un Essere moralmente perfetto, e l'abitudine di considerare l'approvazione di un tale Essere come norma o tipo cui far riferimento» (Mill, 1987, p. 158).

Proprio attraverso la fede religiosa Mill pensa che l'umanità possa beneficiare delle cause morali, poiché renderà l'essere umano più incline a impegnarsi in esse (cfr. Schellenberg, 2009, p. 93). Qui è possibile notare un profondo collegamento tra

⁵⁸ La tematica centrale dell'utilitarismo è sicuramente il discorso attorno alla felicità. Jeremy Bentham (1748-1832) dichiarava che ogni azione deve essere valutata in accordo con la tendenza ad aumentare o a diminuire la felicità, identificando quest'ultima con il piacere, il quale costituisce la causa prima dell'azione. Perciò, per Bentham, massimizzare la felicità vuol dire massimizzare il piacere. In questo senso, è la quantificazione di piacere e di dolore a rivestire primaria importanza per l'utilitarismo: un piacere A conta più di un piacere B se esso è più intenso, più durevole, più certo o più immediato. Da ciò deriva il principio della "massima felicità del maggior numero".

Su questa tematica, Mill non si discosta dal pensiero di Bentham per cui la felicità di ciascuno conta esattamente quanto quella dell'altro, sebbene rimanga problematico il fatto che, nel principio della "massima felicità del maggior numero", sia permessa la sofferenza di un individuo come prezzo da pagare per accrescere la felicità di tutti. Tuttavia, Mill prova una rideterminazione di tale principio, tenendo conto non soltanto della quantità del piacere, ma anche della qualità e della dignità di esso. Inoltre, a differenza di Bentham, Mill allarga esplicitamente il principio di felicità, includendo, per esempio, le donne (cfr. Kenny, 2013, pp. 269-278).

l'utilità morale dell'*immaginazione* milliana e i contenuti del bene supremo dell'"ultimismo" schellenberghiano. Tuttavia, Mill ha in mente un'*immaginazione* religiosa incentrata su idee teiste e, probabilmente, cristiane, e per questo la sua visione è, per certi versi, pessimista. Mentre la forza delle sue argomentazioni sarebbe ancora più plausibile, secondo Schellenberg, se queste si legassero invece alla scettica religione ultimista: «quando parliamo di una fede religiosa focalizzata in modo abbastanza generale sull'ultimismo, allora abbiamo davvero qualcosa che non è in competizione con altre buone cause, ma piuttosto le sostiene tutte e in vari modi» (Schellenberg, 2009, p. 93). L'essere umano è ancora abbastanza immaturo come specie per avere una comprensione corretta delle cose ultime, la quale potrebbe richiedere molto tempo; per questo una visione che riguardi una pretesa più generale, com'è quella dell'"ultimismo", potrebbe essere decisamente più ottimista (cfr. Schellenberg, 2009, pp. 93-94).

Per Schellenberg, pertanto, l'*immaginazione* deve seguire l'approccio scettico, seguendo la scia tracciata da Mill: «John Stuart Mill [...] indica questa possibilità – la possibilità di una più matura religione immaginativa che viene *dopo* lo scetticismo» (Schellenberg, 2010, p. 23). Mill, come si è visto, collega l'uso dell'*immaginazione* in ambito religioso da un lato alla crisi delle *credenze* tradizionali, dall'altro lato a una maggiore finalità sociale, una sorta di utilitarismo religioso fondato sull'*immaginazione*. Per questo Mill parla della necessità di "principi" di carattere morale. Ma, come sottolinea giustamente Schellenberg, il filosofo inglese non approfondisce la questione, mancando di cogliere, così, la rilevanza del pensiero evolucionistico darwiniano, di grande importanza per il pensiero schellenberghiano, tanto che «principi evolutivi di qualche tipo stanno diventando centrali per la determinazione del ruolo specifico dell'immaginazione in ambito religioso» (Schellenberg, 2010, p. 23).

Nei suoi *Saggi*, dunque, Mill assume una posizione che si può definire tipicamente utilitaristica, «dal momento che pensa al modo in cui una speranza animata dall'immaginazione, e connessa all'idea di una vita dopo la morte, può aiutarci a evitare di scoraggiarci nelle faccende della vita» (Schellenberg, 2010, p. 66). Schellenberg, muovendo dall'ipotesi milliana e sostenendo la "religione scettica", porta l'esempio della perdita di una persona amata: abbracciare la fede può essere una

scelta a favore di questa persona, perché «sebbene tu non possa essere sicuro della realtà della cosa, vuoi comunque con la tua *immaginazione* che la persona amata, da te perduta, viva in un mondo adeguato alle sue necessità» (Schellenberg, 2010, p. 67). Schellenberg sostiene, con un esempio del genere, che il ragionamento a sostegno della “religione scettica” ricavato dalle riflessioni di Mill abbia un particolare valore, «dal momento che la tendenza del mondo ad *annientare* vite umane è [...] l’obiezione decisiva fra le molte che vengono indirizzate contro la *credenza teista*» (Schellenberg, 2010, p. 68).

Fin qui si è visto ciò che Mill espone nei suoi *Saggi* riguardo all’*immaginazione* e quanto ne desume Schellenberg. Il filosofo canadese, sulla scorta di Mill, lamenta la mancanza di attenzione posta dai filosofi al concetto di *immaginazione*, in particolare in ambito religioso; accetta l’importanza di tale concetto per la religione, sia in un contesto sociale, sia per quanto riguarda la fede personale di ognuno; utilizza il tema dell’*immaginazione* per confutare l’approccio alle *credenze* di stampo teista, a cui, invece, sembra ancora essere legato Mill; dopo l’approccio scettico, con l’*immaginazione*, propone, in maniera originale, un ulteriore passo verso la “religione scettica”: Schellenberg ribadisce chiaramente che, progredendo verso l’“ultimismo”, grazie all’unione di scetticismo e *immaginazione* è possibile pensare a una religione dal punto di vista evolutivo.

Tuttavia, il filosofo canadese, lascia alcune questioni in sospeso. Per esempio, sebbene consideri di grande importanza le riflessioni di Mill espresse nei *Saggi sulla religione*, Schellenberg non analizza ampiamente il concetto di *immaginazione* teorizzato dal filosofo inglese, ma sembra limitarsi a farne cenno e a prenderlo in prestito. Inoltre, proprio in tal senso, Schellenberg sembra frenato in un’indagine sull’*immaginazione* religiosa milliana, come relazione *personale* tra gli esseri umani e il divino, dal fatto che Mill possa essere ancora legato alla *credenza* teista, e si limita a soffermarsi, pertanto, sull’importanza del carattere sociale e utilitaristico del concetto milliano di *immaginazione*. Infine, nonostante riprenda il concetto di *immaginazione* e lo ponga come punto centrale dell’esperienza religiosa ultimistica, Schellenberg non ne sviluppa le caratteristiche innovative rispetto al concetto milliano, e, soprattutto, non spiega in modo chiaro come l’*immaginazione* sia l’aspetto fondamentale nel

cambiamento di prospettive religiose promesso dalla “religione scettica”: un superamento della nozione di fede (*faith*), che va dalla *fede-che*, passa attraverso la *fede-in*, e si configura nella fiducia (*trust*).

Rimane da verificare se nel Capitolo VI di *Evolutionary Religion* intitolato *Imagination is Key*, Schellenberg, nonostante il titolo e il promettente incipit, fornisce qualche spiegazione ulteriore sia per quanto riguarda il rapporto con Mill, sia per quanto concerne il concetto di *immaginazione*.

Nella prima parte del capitolo, il filosofo canadese ritorna sull’atteggiamento di speranza alimentato dalla contemplazione⁵⁹ *immaginativa* elaborato da Mill, atteggiamento che può essere ragionevole se diretto verso l’idea di una divinità benevola, che lotta per il bene del mondo. Assumere questa idea, al posto del teismo, attraverso un esercizio di *immaginazione* piuttosto che di *credenza*, potrebbe essere più utile e coscienzioso⁶⁰ (cfr. Schellenberg, 2013, p. 92).

In seguito, Schellenberg insiste sul fatto che Mill, nei contenuti della sua idea religiosa, sulla scia della concezione del Dio teista, abbia «l’idea di un agente soprannaturale o di una persona che forma intenzioni e che agisce di conseguenza – ovviamente al servizio del bene» (Schellenberg, 2013, p. 95). La divinità concepita da Mill, sostiene il filosofo canadese, non possiede tutto l’*immaginabile* in fatto di valore e importanza, perché il suo concetto religioso è ridotto all’idea teista di Dio (cfr. Schellenberg, 2013, p. 95).

Per Schellenberg, l’idea di una realtà limitata come la divinità di Mill potrebbe ancora essere ritenuta preferibile dalle persone nella fase storica attuale perché più accessibile alla mente umana: bisogna considerare che l’umanità è ancora nel suo stadio primitivo in fatto di ricerca religiosa (cfr. Schellenberg, 2013, p. 97). In una prospettiva più ampia, però, «l’idea religiosa deve essere abbastanza grande [...] da abbracciare sia la realtà che il valore. Deve essere degna della nostra *immaginazione*, e quindi deve presentarci più della divinità limitata»⁶¹ (Schellenberg, 2013, p. 98)

⁵⁹ Schellenberg usa il termine *contemplation* per riferirsi all’esercizio di riflessione sull’*immaginazione* che, secondo Mill, la ragione deve esercitare nei confronti di un dio buono, al fine di alimentare la speranza.

⁶⁰ Il termine *conscientious*, riferito all’abbandono di una prospettiva teista, viene utilizzato da Schellenberg con l’intento di un’implicazione morale (cfr. anche il Capitolo 2.5 di questo lavoro).

⁶¹ Corsivo mio.

evocata da Mill. Deve essere un'idea abbastanza grande da considerare l'esistenza dell'umanità come estremamente precoce nella scoperta delle sue vere dimensioni. Da questo punto di vista, «l'ultimismo è chiaramente un'idea più generale del teismo» (Schellenberg, 2013, p. 99), perché l'"ultimismo" si riferisce in ultima analisi all'accessibilità di un bene ultimo scaturito da qualcosa di ultimo sia nella realtà che nel valore, piuttosto che alla salvezza particolare trovata in una relazione personale con un creatore perfetto che ama l'essere umano come un genitore (cfr. Schellenberg, 2013, p. 99). In ultima analisi, «l'ultimismo invita al dubbio anziché all'incredulità» (Schellenberg, 2013, p. 100).

Nella seconda parte del capitolo, Schellenberg affronta la questione di quale dovrebbe essere l'atteggiamento della fede in una religione votata all'"ultimismo", introducendo il concetto di fiducia (*trust*).

Il filosofo canadese inizia affermando che «ovviamente nella religione, così com'è, l'atteggiamento è generalmente quello di *credere*»⁶² (Schellenberg, 2013, p. 101). Ora, però, l'esperienza che si accompagna alla *credenza* è sostituita da qualcosa di più volontario, come l'ammissione (*assumption*), l'approvazione (*acceptance*) o la fiducia (*trust*) (cfr. Schellenberg, 2013, p. 101).

A questo punto, ci si aspetterebbe che Schellenberg, nell'enfatizzare il ruolo dell'*immaginazione* per lo sviluppo della sua concezione di *fede*, proponga un parallelo con Mill, magari colmando le lacune a proposito del concetto di *immaginazione* religiosa del filosofo inglese. Invece, Schellenberg introduce una raccolta di saggi curata da Shaun Nichols e intitolata *The Architecture of the Imagination*, testo nel quale non si fa alcun riferimento a Mill (cfr. Nichols, 2006). Da questi saggi, Schellenberg ricava la nozione di *immaginazione* come concetto psicologico chiamato "distinto atteggiamento cognitivo": cioè, nel caso specifico, un atteggiamento distinto dalla *credenza*. In particolare, «le *immaginazioni* si distinguono dalle *credenze* per il loro modello di interazione causale. Quando immagini qualcosa che non credi sia vero, non agirai immediatamente di conseguenza, come tendi a fare quando ci credi»⁶³ (Schellenberg, 2013, p. 102). Per tale motivo, la *fede* è effettivamente compatibile con lo scetticismo, perché in quello stato scettico o dubbioso, ci si rappresenta

⁶² Corsivo mio.

⁶³ Corsivo mio. Si noti, anche, come il passaggio dal singolare al plurale stia a indicare un cambiamento di atteggiamento: da un approccio religioso a uno psicologico.

deliberatamente il mondo attraverso il potere dell'*immaginazione* (cfr. Schellenberg, 2013, p. 103). «La fede religiosa immaginativa, intesa [...] come un atteggiamento con integrità e vitalità proprie, potrebbe essere proprio una diversa attitudine del pensiero diretto verso lo stadio di sviluppo» (Schellenberg, 2013, p. 105) in una dimensione evolutiva della religione. Tale *fede immaginativa*, soprattutto se diretta verso l'«ultimismo», è un atteggiamento religioso illimitato e senza restrizioni.

Nella parte conclusiva del capitolo, Schellenberg fa un ultimo riferimento a Mill e al fatto che il filosofo inglese avrebbe fatto «cenno alla possibilità di una religione *immaginativa* più matura dopo lo scetticismo»⁶⁴ (Schellenberg, 2013, p. 115). Il filosofo canadese sostiene che Mill abbia parlato della necessità di principi, senza intravedere come l'*immaginazione* potesse essere compatibile con il pensiero evolutivo di Darwin. «Ciò che dovremmo notare è che gli imperativi pratici più importanti, associati alle opinioni religiose, tendono a derivare dalle loro implicazioni più generali, le quali sono ampiamente condivise e spesso legate al contenuto dell'ultimismo» (Schellenberg, 2013, p. 115).

Pertanto, anche in questo capitolo, Schellenberg non fornisce alcuna spiegazione ulteriore del suo rapporto con Mill; del fatto che, sebbene sembri così importante per la determinazione del concetto di *immaginazione* in ambito religioso, continui a utilizzare Mill come figura di quel teismo che occorre abbandonare per abbracciare la «religione scettica», e quindi non ne approfondisca il pensiero, quasi temesse di trovare più analogie che discrepanze; di come faccia riferimento al testo di Nichols e assuma un atteggiamento di analisi psicologica e proposizionale del concetto di *immaginazione*, come se volesse legittimare la sua posizione di filosofo analitico, allontanandosi da riflessioni intimiste ed esistenzialiste, più legate all'atmosfera continentale.

Anche in questo capitolo, Schellenberg evita di approfondire adeguatamente il proprio concetto di *immaginazione*, dell'utilizzo che ne può, e ne deve, fare l'essere umano per raggiungere il bene supremo dell'«ultimismo». In sostanza, Schellenberg elude la fondamentale domanda: nella «religione scettica», come va definita l'*immaginazione*?

⁶⁴ Corsivo mio.

3.3 Religione evolutiva

In questo ultimo paragrafo si prenderà in considerazione il terzo concetto fondamentale della “religione scettica” di Schellenberg: la dimensione evolutiva. Oltre a introdurre brevemente ciò che il filosofo canadese intende con tale concezione della religione, si proverà a fare un collegamento con alcuni aspetti del pensiero di Henri Bergson, in particolare quelli espressi in *Le due fonti della morale e della religione*.

Schellenberg pone come terzo e ultimo pilastro della “religione scettica” la dimensione evolutiva della religione. Essa è, in buona sostanza, il risultato di quanto scetticismo e *immaginazione* hanno contribuito a fare nella ricerca dell’“ultimismo”. Sebbene derivi la propria impostazione dalla teoria di Darwin, l’evoluzione, nel contesto religioso schellenberghiano, non pretende di essere una sorta di dogma di riferimento, come se si trattasse di una sorta di “darwinismo religioso”.

Piuttosto, mutuata da scetticismo e *immaginazione*, la dimensione evolutiva della religione è, per Schellenberg, una possibilità concreta di raggiungere la verità dell’“ultimismo”. Infatti, ciò su cui Schellenberg pone l’accento è che occorre pensare all’umanità come in una situazione primitiva, perlomeno dal punto di vista religioso. Qui sta l’originalità del filosofo canadese: «possiamo giungere a concepire noi stessi come in qualche modo prossimi all’inizio di un lungo viaggio di scoperta intrapreso dalla nostra specie [...] invece che vicini alla fine di esso» (Schellenberg, 2010, pp. 22-23). Rifiutando la dimensione religiosa tradizionale, la quale pretende di aver ottenuto risultati definitivi basati su millenni di storia religiosa, Schellenberg propone una ennesima e, forse, definitiva critica al teismo religioso.

Invece di basarsi sulla tradizione del *passato*, una religione evolutiva pensa al *futuro*, con tutte le incertezze e le oscurità che questo comporta, ma con una potenza intellettuale considerevole, sinora ampiamente trascurata. «Sulla terra la religione [...] potrebbe essere solo al suo punto di partenza» (Schellenberg, 2010, p. 32). Innanzitutto, per poter fare ciò, occorre fare spazio allo scetticismo, come si è visto in precedenza⁶⁵, in modo che, invece di lasciare alle spalle la religione, sia possibile farla

⁶⁵ Cfr. Capitolo 3.1 del presente lavoro.

sorgere nuovamente di fronte: «a patto, però, di procedere oltre, con atteggiamento scettico, nel quadro di un contesto evolutivo» (Schellenberg, 2010, p. 41).

La considerazione evolutiva della religione, così come la propone Schellenberg, è il punto culminante della “religione scettica”: accettando l’idea di *immaginazione* come punto chiave della dimensione religiosa più intima (la *fede* che diventa *fiducia*) e proiettandola verso un futuro ancora tutto da pensare e scoprire, ecco che diventa possibile raggiungere il bene supremo che è l’“ultimismo”.

A questo proposito vorrei soffermarmi su un punto che, in seguito, sarà di possibile collegamento con il pensiero bergsoniano. Per Schellenberg, questa sorta di religiosità evolutiva intrinseca alla “religione scettica” è caratterizzata da almeno tre “dimensioni” o “direzioni”: *verso il basso* (nel comprendere le cose ultime), *verso l’interno* (all’interno di sé e verso le proprie disposizioni) e *verso l’esterno* (verso il mondo e i suoi bisogni) (cfr. Schellenberg, 2013, p. 107).

La prima “dimensione” o “direzione” della “religione scettica” è *verso il basso*. Questa direzione promette di indagare le cose ultime. Innanzitutto, è importante capire che ci si sta avvicinando alla religione da una prospettiva evolutiva, il che in qualche modo inverte la visione abituale della realtà: bisogna supporre di essere all’inizio e non alla fine di un lungo processo di sviluppo intellettuale, spirituale e religioso (cfr. Schellenberg, 2013, p. 107). A tutti gli effetti, «la religione evolutiva arriva ad avere una dimensione attraente a cui sono negate molte forme tradizionali di fede, le quali suppongono che una comprensione pienamente profonda e correttamente dettagliata sia già stata raggiunta e sia attaccata dalla colla mentale della *credenza*» (Schellenberg, 2013, p. 108). La “religione scettica” sarebbe allora veramente quella fede che cerca la comprensione⁶⁶. Percorrendo questa direzione, dunque, l’indagine religiosa è, almeno potenzialmente, connessa a un’eccitazione che mancherebbe altrimenti: «dovremmo essere disposti a riconoscere il valore in luoghi inaspettati e considerare le nostre idee sul valore ampliate o modificate in modi inaspettati» (Schellenberg, 2013, p. 108). I risultati *immaginativi* di tale ricerca religiosa possono essere visti, pertanto, come possibilità epistemiche da affiancare ad altre possibilità epistemiche di eguale valore. In questa indagine religiosa si sta agendo sull’“ultimismo”, il cui

⁶⁶ A questo proposito, cfr. Capitolo 2.1 del presente lavoro.

contenuto è *immaginarariamente* appropriato alla nostra comprensione delle cose ultime.

La seconda direzione procede *verso l'interno*. Essa «ci conduce in noi stessi con l'obiettivo di modellare o rimodellare alcune delle nostre disposizioni più fondamentali» (Schellenberg, 2013, p. 109). Dal momento che, come esseri umani limitati e vulnerabili, siamo in una fase iniziale della nostra evoluzione, è possibile che le nostre vite ci appaiano spesso frammentate e lontane dall'unità significativa delle cose ultime. Ma, come si è visto sopra, è proprio dell'«ultimismo» implicare l'esistenza di un modello fondamentale di significato e ordine nelle cose: pertanto, lo scettico religioso è chiamato a fare ordine nella propria vita secondo questo modello (cfr. Schellenberg, 2013, p. 109). Infatti, usando l'«ultimismo» come punto di stabilità dei valori, si può ordinare la propria vita secondo ciò che si *immagina* sia vero. «Quindi c'è un “lavoro interiore” che deve essere fatto da qualcuno che si impegna in una risposta di fede all'ultimismo» (Schellenberg, 2013, p. 109).

Infine, la terza direzione spinge *verso l'esterno*, cioè verso un'apertura «al mondo e a un impegno nei confronti delle necessità del mondo stesso, attuato mediante un comportamento che accetta di rischiare a fin di bene» (Schellenberg, 2010, p. 53). A questo proposito, se l'«ultimismo» fosse vero, allora ciò che altrimenti potrebbe apparire come un comportamento di rischio eccessivo a favore del bene, permetterebbe in concreto un allineamento con la natura più profonda della realtà⁶⁷. Pertanto, l'essere umano agisce sulla propria *fede nella verità* dell'«ultimismo» se abbandona la propria zona di comfort e si sposta in una prospettiva piena di caos e calamità (cfr. Schellenberg, 2013, p. 110). Il filosofo canadese sottolinea, ancora una volta, come la «religione ultimista, nella misura in cui mira a essere razionale, è accolta in un quadro più generale adatto a un'indagine che consente di credere a cose come principi morali intuitivamente ovvi e psicologicamente inevitabili» (Schellenberg, 2013, p. 111). La convinzione di tali principi deve preparare l'essere umano a *immaginare* che si possa fare qualcosa di concreto per contrastare gli orrori del mondo.

Queste “dimensioni” o “direzioni” della “religione scettica” sono, per così dire, il risultato della combinazione tra *immaginazione* e approccio evolutivo alla religione.

⁶⁷ Cfr. il Capitolo 2.1 del presente lavoro, in particolare l'«argomento dell'allineamento» (*Alignment Argument*).

Proprio perché caratterizzate dall'elemento *immaginativo* e finalizzate evolutivamente al raggiungimento futuro dell'“ultimismo”, queste “dimensioni” o “direzioni” sembrano evocare lo *slancio vitale* di un'*evoluzione creatrice* religiosa, trovando un punto di incontro con il pensiero di Henri Bergson, in particolare quello de *Le due fonti della morale e della religione*.

In quest'opera del 1932, Bergson riprende e sviluppa le idee contenute nell'*Evoluzione creatrice*. Nel primo capitolo, dedicato all'obbligazione morale, il filosofo francese spiega che la morale, sostanzialmente, ha due sorgenti: una infra-intellettuale, l'altra sovra-intellettuale (cfr. Bergson, 2006, pp. 11-80). La prima fonte agisce in un modo simile all'istinto, mentre la seconda è, di fatto, l'equivalente morale dell'intuizione. Secondo Bergson, dunque, anche la religione può essere ricondotta a una origine duplice, inferiore e superiore alla ragione.

La prima fonte della moralità è la pressione sociale: la coscienza è l'espressione del sé sociale. Tutti gli esseri viventi seguono le proprie linee dell'evoluzione, solo che alcune terminano con le comunità di insetti, nelle quali è l'istinto a operare con la forza di legge naturale, mentre altre terminano con le comunità umane, in cui di naturale c'è solo la necessità di stabilire qualche regola. Per Bergson, anche la religione è la naturale conseguenza di questa obbligazione morale che pervade le comunità umane: «che si interpreti la religione in un modo o in un altro, che essa sia sociale per essenza o per accidente, una cosa è certa: ha sempre avuto una parte sociale. [...] nelle società quali le nostre la religione ha per primo effetto di sostenere e rinforzare le esigenze della società» (Bergson, 2006, p. 14).

La natura di una società che genera regole morali è quella di essere una “società chiusa”, cioè una società ristretta a un certo numero di individui. La funzione dell'obbligazione morale è quella di affermare la vita e la coesione della società. Diversamente dalla “società chiusa”, invece, una “società aperta” è una società di anime aperte, le quali sono la fonte del secondo tipo di moralità. L'anima aperta non si limita ad abbracciare l'intera umanità, ma raggiunge con il suo amore tutti gli esseri viventi, animali o piante che siano. Quest'anima aperta non deriva dall'intelletto, bensì

da un'emozione che è superiore all'intelletto, un'emozione, cioè, che non è la conseguenza di un'idea, ma che è essa stessa creatrice di idee⁶⁸.

I due tipi di moralità si differenziano per qualità. La prima è statica e chiusa, mentre la seconda è dinamica e aperta. Allo stesso modo, esistono due tipi di religione: una chiusa, statica e infra-intellettuale (cfr. Bergson, 2006, pp. 81-160); l'altra aperta, dinamica e sovra-intellettuale (cfr. Bergson, 2006, pp. 161-203).

Nel corso dell'evoluzione umana, l'intelligenza è emersa mettendo in pericolo la coesione sociale. Allora, la natura ha posto la divinità come guardiano della società, per difenderla dall'egoismo provocato dall'intelligenza. «Considerata da questo primo punto di vista, la religione è dunque una reazione difensiva della natura contro il potere disgregante dell'intelligenza» (Bergson, 2006, p. 96).

A differenza, poi, degli altri esseri viventi, gli esseri umani capiscono che le loro vite si concluderanno con la morte. Nuovamente, la natura offre un contrappeso per lenire questa angoscia e suggerisce *immagini* della prosecuzione della vita oltre la morte. Questo favorisce anche la coesione sociale, poiché colloca la presenza di figure ancestrali a difesa della moralità. Pertanto, «considerata da questo secondo punto di vista, la religione è una reazione difensiva della natura contro la rappresentazione, compiuta dall'intelligenza, dell'inevitabilità della morte» (Bergson, 2006, p. 103).

Bergson afferma che, in pratica, a fronte dell'attività dell'intelligenza, la spinta vitale è ottimista. Infatti, tutte le rappresentazioni religiose che derivano da essa possono definirsi tranquillamente come reazioni difensive della natura contro la rappresentazione, compiuta dall'intelligenza, dello scoraggiante margine di imprevisto tra l'iniziativa presa e l'effetto desiderato (cfr. Bergson, 2006, p. 110).

In questo senso, dunque, nella “società chiusa” la religione rinforza e disciplina. Per far questo, sono necessarie le funzioni religiose ripetute continuamente. «Non vi può dunque essere religione senza riti e senza cerimonie. [...] Essi emanano senza dubbio dalla *credenza*, ma reagiscono anche su di essa e la consolidano»⁶⁹ (Bergson, 2006, p. 155).

Nella religione che Bergson definisce dinamica, invece, la preghiera è indifferente alla sua espressione verbale, ma è una sorta di elevazione dell'anima, che

⁶⁸ Molto simile a questa emozione creatrice è l'*immaginazione* così come la si è analizzata nel pensiero di Schellenberg.

⁶⁹ Corsivo mio.

potrebbe persino fare a meno della parola (cfr. Bergson, 2006, pp. 155-156). L'elemento chiave di questa religione dinamica è, per Bergson, il misticismo, il quale offre un contatto con lo *slancio vitale* di cui la vita è manifestazione, e che costituisce la spinta e l'essenza della divinità:

Abbiamo mostrato, al contrario, che la materia e la vita, così come noi le definiamo, sono date insieme, in un vincolo di solidarietà. In queste condizioni nulla impedisce al filosofo di sviluppare compiutamente l'idea, suggeritagli dal misticismo, di un universo che sarebbe soltanto l'aspetto visibile e tangibile dell'amore e del bisogno di amare, con tutte le conseguenze che questa emozione creatrice porta con sé [...] Un'energia creatrice che consistesse in amore, e che volesse generare da se stessa esseri degni di venire amati [...] esprimerebbe semplicemente la distinzione fra ciò che è creato e ciò che crea. (Bergson, 2006, p. 196).

L'energia creatrice dello *slancio vitale* altro non è che l'amore, e in queste parole di Bergson si possono scorgere gli echi di quel bene supremo che è l'"ultimismo" schellenberghiano.

Nel capitolo finale (cfr. Bergson, 2006, pp. 205-243), Bergson esplora le possibilità future per il genere umano. La tecnologia rende possibile l'unificazione di tutta la specie umana, di fatto, in un'unica società⁷⁰. Tuttavia, l'unificazione materiale del genere umano, dettata dal connubio di scienza e civiltà, potrebbe anche avanzare di pari passo con lo sviluppo di una religione mistica, capace di infondere a questa "società globale" un'anima sovranaturale. A farne le spese sarebbero, inevitabilmente, le religioni teiste tradizionali basate sulla *credenza*: «le *credenze* innate nei nostri antenati sussistono nel più profondo di noi stessi [...] Questa *credenza* è incompatibile con il vero misticismo, ossia con il sentimento che hanno alcune anime di essere lo strumento di un Dio che ama tutti gli uomini di uno stesso amore, e che domanda loro di amarsi vicendevolmente»⁷¹ (Bergson, 2006, pp. 238-239).

⁷⁰ Se ciò era valido per Bergson, esso è ancora più evidente nel XXI secolo, seppure con tutte le riserve legate alla nozione di globalizzazione.

⁷¹ Corsivo mio.

Se, sul piano della filosofia della religione, si mette in relazione il rapporto tra *immaginazione* e approccio evolutivo instaurato da Schellenberg con l'emozione creatrice dello *slancio vitale* di Bergson; se si tiene conto dell'allontanamento dalla *credenza* delle religioni teiste tradizionali invocato da entrambi gli autori; se, infine, si paragona il misticismo bergsoniano di una religione futura con l'"ultimismo" del filosofo canadese, allora è corretto tenere conto del pensiero di Bergson come possibile fonte ispiratrice della "religione scettica" schellenberghiana. Se però ciò è plausibile, resta aperto l'interrogativo sul perché Schellenberg non faccia alcun riferimento all'autore francese⁷². Come ravvisato nell'introduzione a questo capitolo, una risposta in tal senso potrebbe riguardare la volontà di Schellenberg di non minare la propria appartenenza alla tradizione "analitica", citando espressamente un autore, Bergson appunto, che tale tradizione ha bollato negativamente come "continentale" (cfr. Russell, 1976).

⁷² Inoltre sembra che Schellenberg non tenga conto dell'influenza esercitata da Bergson su Alfred North Whitehead (1861-1947) nella stesura di *Processo e realtà*, opera fondamentale, ma allo stesso tempo enigmatica, del filosofo inglese. Pubblicato nel 1929, quando Whitehead insegnava già a Harvard e aveva alle spalle una lunga carriera di docente universitario a Cambridge e a Londra, *Processo e realtà* è l'espansione di alcune lezioni tenute a Edimburgo nel 1927-28. Noto soprattutto per aver scritto insieme a Russell un'opera fondamentale come i *Principia Mathematica*, con *Processo e realtà* sembra voler ampliare il discorso filosofico dalla logica a una sorta di "teoria del tutto" (cfr. Whitehead, 2019, pp. 7-8). Lo schema filosofico che *Processo e realtà* cerca di presentare è una sorta di "filosofia dell'organismo", e lo stesso Whitehead afferma di essere molto in debito nei confronti di Bergson (cfr. Whitehead, 2019, pp. 73-79). In particolare, lo stesso termine "processo", utilizzato dal filosofo inglese, sembra essere mutuato dall'*evoluzione creatrice* di Bergson, così come bergsoniano è il riconoscimento, da parte di Whitehead, del ruolo essenziale dell'evento come accadimento dotato di spessore temporale (durata) e percepito come realtà spaziotemporale esterna (cfr. Whitehead, 2019, p. 25). Inoltre, l'opera ha rivestito una notevole importanza anche per quanto riguarda la filosofia della religione. Infatti, «la concezione di un dio diveniente e in qualche modo sempre "imperfetto" o mancante, che si attua con l'attuarsi del mondo [...] da una parte ha prodotto il definitivo ripudio del pensatore inglese da parte dei membri dei circoli neopositivistici di Vienna e Berlino (sancendone così anche una lunga eclissi nella filosofia europea, sia continentale sia analitica). D'altra parte ha favorito la nascita di una fiorente corrente di pensiero teologico, la *Process Theology*» (Whitehead, 2019, p. 16), che si oppone alla teologia di tradizione teista e guarda piuttosto al dialogo tra le religioni, concependo la divinità come presente in tutto l'universo, ma senza confondersi con esso (cfr. Whitehead, 2019, p. 63).

EPILOGO

Nel primo capitolo è stata introdotta la figura di John Schellenberg in riferimento alla sua filosofia della religione. Egli stesso si definisce un filosofo “analitico” e, nel corso di questa tesi, si è cercato di capire quanto questa affermazione sia dettata, forse, più da una volontà di appartenenza al contesto “analitico” che non da elementi oggettivi riscontrabili nei suoi testi. Infatti, anche se nel metodo di ricerca utilizzato e nello stile di scrittura Schellenberg rientri ampiamente nella tradizione “analitica”, sia i riferimenti ad autori classici della filosofia della religione, sia i contenuti stessi della sua argomentazione, lo allontanano da tale tradizione e lo avvicinano a tematiche di stampo “continentale”.

In seguito, ci si è soffermati sulla sua originale filosofia della religione, esposta principalmente nella trilogia *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism* e *The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion*, e caratterizzata da un approccio scettico, dalla categoria dell’*immaginazione* e da un’interpretazione evolutiva. Questi elementi danno forma a quella che il filosofo canadese definisce “religione scettica”, il cui scopo è quello di favorire il pensiero dell’“ultimismo”, una volta abbandonata la concezione teista della religione.

Dal momento che, sotto il profilo epistemico, la fede ultimistica appare debole, Schellenberg è consapevole della necessità di ricercare degli argomenti a sostegno di essa. Nel secondo capitolo di questo lavoro, pertanto, sono stati presentati gli otto argomenti a favore della “religione scettica” che Schellenberg ricava da sei autori della tradizione occidentale della filosofia della religione.

Dalla rivisitazione dell’argomento *a priori* di Anselmo, il filosofo canadese ricava due argomenti: l’argomento dell’allineamento (*Alignment Argument*) e l’argomento della realizzazione immaginativa (*Imaginative Fulfillment Argument*).

Da Leibniz e dal suo argomento cosmologico viene ricavato l’argomento della comprensione (*Understanding Argument*).

L'argomento teleologico fortemente estetico di William Paley fornisce lo spunto per l'argomento per il rispetto della bellezza (*Respect for Beauty Argument*).

La scommessa di Pascal viene rivisitata nell'argomento della dominanza (*Pascalian Dominance Argument*), per il quale è ragionevole credere in Dio con lo scopo di raggiungere la felicità, a prescindere dall'effettiva esistenza di Dio e senza il timore di auto ingannarsi.

La religione come postulato della ragione pratica di Kant suggerisce l'argomento dell'impegno morale (*Moral Commitment Argument*), per cui la fede religiosa promuove l'etica umana.

Infine, da William James vengono ricavati due argomenti a sostegno della "religione scettica": l'argomento della necessità di dirimere i conflitti di dovere (*Competing Duties Argument*) e l'argomento del dover-essere vero (*Ought-to-Be-True Argument*).

Nel terzo capitolo si sono analizzati i tre pilastri della "religione scettica" (scetticismo, *immaginazione* ed evoluzione), concentrandosi sulle fonti filosofiche da cui Schellenberg, in modo più o meno esplicito, ricava importanti punti di partenza per la definizione della fede ultimistica e del progressivo abbandono della fede teista tradizionale.

Per quanto riguarda lo scetticismo, il riferimento, in questo caso esplicito, è il David Hume dei *Dialoghi sulla religione naturale*, sia per ciò che concerne l'uso della ragione in materia religiosa, sia per la necessità di "fare spazio" allo scetticismo come approccio iniziale a una nuova dimensione religiosa.

Punto cruciale della "religione scettica" è, per Schellenberg, il concetto di *immaginazione*. Si è visto, però, come, nonostante i ripetuti riferimenti a John Stuart Mill e ai suoi *Saggi sulla religione*, il filosofo canadese non spieghi in modo esaustivo in quale maniera l'*immaginazione* milliana, forse ancora legata al teismo, dovrebbe svilupparsi praticamente nel concetto di *immaginazione* come lo intende Schellenberg, cioè libero dalla dimensione personificata della divinità e compatibile con l'"ultimismo".

Infine, in riferimento alla dimensione evolutiva della religione, si è suggerito un collegamento tra il pensiero di Henri Bergson espresso ne *Le due fonti della morale e*

della religione e la concezione evolutiva della “religione scettica”. Se un approccio evolutivo è la sintesi tra l’atteggiamento scettico e la dimensione *immaginativa* della religione, allora è possibile trovare un’assonanza tra l’*evoluzione creatrice* bergsoniana e la “religione scettica” di Schellenberg.

In conclusione, vorrei soffermarmi su una questione. Come si è cercato di valutare nel corso di questo lavoro, sebbene lo stesso Schellenberg affermi di essere un filosofo “analitico”, e sebbene i suoi testi siano scritti in modo tale, nella forma e nel linguaggio, da poter essere, in qualche modo, annoverati tra la letteratura filosofica solitamente definita “analitica”, tuttavia, più in generale, il suo pensiero e la sua filosofia della religione hanno delle caratteristiche inconfondibilmente legate alla tradizione filosofica definita “continentale”, come dimostrano anche i legami con i vari autori esaminati nel corso di questa tesi.

A tal proposito, occorre fare un ultimo accenno al suo inequivocabile, anche se non esplicito, legame con la tradizione “continentale”. Nel suo periodo all’Università di Oxford, Schellenberg ebbe come professore Richard Swinburne⁷³, i cui contributi nel campo della filosofia della religione e della teologia sono stati importanti per la costruzione della filosofia della religione del filosofo canadese. Anche se Swinburne viene annoverato tra i filosofi “analitici” della religione⁷⁴, la sua produzione riflette molto della tradizione filosofica più legata al contesto “continentale”, così come riflette dell’influenza, nel metodo filosofico, di Tommaso d’Aquino.

Schellenberg, nei suoi testi, tende a non fare riferimenti espliciti a Swinburne, da un lato, forse, proprio perché consapevole della sua dimensione influenzata da elementi “continentali”, dall’altro lato, molto più probabilmente, perché Swinburne, nel dimostrare l’esistenza di Dio, non si allontana dalla concezione teista della

⁷³ Richard Swinburne (1934) è un filosofo britannico professore all’Università di Oxford e noto soprattutto per la sua trilogia dedicata alla filosofia della religione (*The Coherence of Theism*, *The Existence of God* e *Faith and Reason*) e per la sua tetralogia dedicata alla razionalità delle credenze cristiane (*Responsibility and Atonement*, *Revelation*, *The Christian God* e *Providence and the Problem of Evil*). Sostenendo che la fede nel cristianesimo sia razionale e abbia un coerente e rigoroso senso filosofico, Swinburne sviluppa una teoria sulla natura di una *fede volontaria* (cfr. Swinburne, 2005, pp. 264-268).

⁷⁴ Questo, probabilmente, soprattutto per l’appartenenza al contesto filosofico britannico. Tuttavia, la sua formazione oxoniense lo allontana filosoficamente dalla dimensione più propriamente “analitica” di Cambridge.

religione cristiana, anzi ne rileva fortemente la coerenza, in particolare nel suo *The Coherence of Theism*.

Tuttavia, due testi di Swinburne, in particolare, sono importanti per la filosofia della religione di Schellenberg: *The Existence of God* e *Faith and Reason*. Ci sono due momenti, soprattutto, in cui questi testi di Swinburne vengono in qualche modo tenuti presenti da Schellenberg, entrambi nel suo *The Will to Imagine*.

Il primo momento affiora quando Schellenberg, nella sua rivisitazione del pensiero di Anselmo e poco prima di sviluppare l'argomento dell'allineamento (*Alignment Argument*), afferma che lo scettico razionale, adottando e mettendo in pratica la "religione scettica", raggiungerà l'obiettivo di avvicinarsi più pienamente a uno stato in cui si è allineati nel proprio essere con qualcosa che è, in definitiva, reale e prezioso (cfr. Schellenberg, 2009, p. 113). Questa nozione di allineamento, sebbene molto astratta in Anselmo, è molto solida e ha un profondo potenziale pratico. In questo passaggio, Schellenberg stesso sostiene che l'idea centrale di quanto espresso non è dissimile da quanto sostenuto da Swinburne, sebbene il filosofo britannico non faccia riferimento a una religione intesa in senso generale, ma si concentri sulle caratteristiche del teismo (cfr. Swinburne, 2005, pp. 110-121).

Il secondo momento emerge nel momento in cui Schellenberg espone l'argomento teleologico di Paley e lo mette in relazione con la dimensione evolutiva della "religione scettica", per cui l'umanità è ancora all'inizio della propria indagine religiosa e, pertanto, ancora all'oscuro degli scenari plausibili (cfr. Schellenberg, 2009, p. 142). A questo proposito, il filosofo canadese sostiene che Swinburne insiste ancora sulla maggiore semplicità dell'approccio teista quando afferma che «è molto più semplice postulare un Dio piuttosto che un infinito numero di universi» (Swinburne, 2004, p. 185), trascurando che il confronto dovrebbe essere tra un Dio non materiale insieme a un universo materiale e un numero infinito di universi materiali, incluso il nostro. In tal modo, non è scontato che pensare la prima ipotesi (Dio immateriale e universo materiale) sia più semplice che pensare la seconda (un numero infinito di universi materiali, tra cui vi è il nostro).

In definitiva, sembra, dunque, che, nonostante l'innegabile rapporto maestro/discepolo instaurato ai tempi di Oxford e la rilevanza di alcune tematiche in materia di filosofia della religione (come il rapporto tra *fede* e ragione, il valore della

credenza e la possibilità di una *fede* più simile alla dimensione della *fiducia*) la diffidenza nei confronti di Swinburne da parte di Schellenberg sembra essere legata, pertanto, alla presenza, in Swinburne, di due elementi che il filosofo canadese vuole tenere lontano dalla propria dimensione filosofica: le influenze “continentali” e la dimensione teista della religione.

Alla luce di queste ulteriori considerazioni posso certamente continuare a sostenere che la “religione scettica” proposta da Schellenberg sia un’idea estremamente affascinante, capace di attrarre chiunque abbia il desiderio di pretendere qualcosa in più non solo dalla riflessione religiosa e teologica, ma anche dal vivere quotidianamente la religione. Sono d’accordo con il filosofo canadese quando sostiene che nel XXI secolo è necessaria una nuova prospettiva religiosa e che le tradizioni teiste hanno perso la loro efficacia. Schellenberg propone sicuramente una sfida intrigante affermando che l’umanità, in ambito religioso, potrebbe essere solamente all’inizio della scala evolutiva e che per aprirsi la strada verso l’“ultimismo” sia necessario, innanzitutto, fare spazio allo scetticismo. Inoltre, il fatto che la “religione scettica” debba essere fondata sul concetto di *immaginazione* è stata la scintilla che mi ha portato a voler affrontare una tesi sulla sua filosofia della religione.

Allo stesso tempo, però, c’erano certe tematiche che desideravo approfondire e alcune questioni sospese che speravo di risolvere: come va definita l’*immaginazione*? E qual è il suo ruolo pratico all’interno della “religione scettica”? Schellenberg è effettivamente un autore “analitico” come egli stesso si definisce? Che importanza hanno le influenze di autori “continentali” sul suo pensiero? Pertanto, ho pensato che, analizzando le fonti che Schellenberg esplicitamente utilizza e cercando di trovarne altre tra le righe dei suoi testi, sarei riuscito a dare risposta ai miei quesiti.

Tuttavia, sebbene questa ricerca mi abbia permesso di approfondire alcune tematiche che mi interessavano particolarmente (come l’analisi degli argomenti a favore della fede scettica elaborati a partire dagli autori della tradizione filosofica occidentale, oppure la possibilità di evidenziare l’influenza di alcuni autori che Schellenberg non menziona affatto), devo ammettere di non essere riuscito a trovare risposte soddisfacenti. In particolare, per quanto riguarda l’*immaginazione*, Schellenberg non fornisce alcuna spiegazione in merito a come debba essere definita

e nemmeno su quale sia il suo effettivo utilizzo pratico in ambito religioso; inoltre, anche nelle opere più recenti, continua a eludere l'effettiva importanza del pensiero di Mill sull'elaborazione del suo concetto di *immaginazione*, preferendo considerare di maggiore importanza l'opera di Nichols (cfr. Nichols, 2006). Infine, un elemento che mi ha lasciato perplesso, e che ho cercato di sottolineare, è il fatto che Schellenberg sembra ignorare alcuni autori che, a mio avviso, hanno invece avuto un ruolo importante nell'elaborazione della sua filosofia della religione: non è chiaro se essi vengano ignorati per non intaccare l'originalità della "religione scettica", oppure se essi non vengano menzionati per non "contaminare" la sua figura di filosofo "analitico". Propendo più per la seconda ipotesi, considerando anche il fatto che, mentre alcuni autori effettivamente potrebbero essergli sconosciuti (come nel caso di Weischedel), sembra davvero improbabile che Schellenberg non conosca un autore come Whitehead.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Riferimenti bibliografici primari

Schellenberg, John L. (1993), *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press, Ithaca.

Schellenberg, John L. (2005), *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca.

Schellenberg, John L. (2007), *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Cornell University Press, Ithaca.

Schellenberg, John L. (2009), *The Will to Image. A Justification of Skeptical Religion*, Cornell University Press, Ithaca.

Schellenberg, John L. (2010), *Lo scetticismo come inizio della religione*, a cura di Adriano Fabris, Edizioni ETS, Pisa.

Schellenberg, John L. (2013), *Evolutionary Religion*, Oxford University Press, Oxford.

Schellenberg, John L. (2015), *The Hiddenness argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*, Oxford University Press, Oxford.

Riferimenti bibliografici secondari

Alston, William P. (1993), *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca.

Anselmo d'Aosta (2001), *Proslogion*, a cura di Lorenzo Pozzi, BUR, Milano.

Audi, Robert (2014), *La razionalità della religione*, a cura di Andrea Lavazza, Raffaello Cortina, Milano.

Bergson, Henri (2006), *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di Mario Vinciguerra, SE, Milano.

Borghero, Carlo (2017), *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze.

Cambiano, Giuseppe (2004), *Storia della filosofia antica*, Editori Laterza, Roma-Bari.

Cambiano, Giuseppe, Mori, Massimo (2012), *Tempi del pensiero: storia e antologia della filosofia. 3. Età contemporanea*, Editori Laterza, Roma-Bari.

Damonte, Marco (2010), *La questione del male nella filosofia analitica della religione: sfida o opportunità?*, in G. Cunico e H. Spano (a cura di), *Religioni e salvezza. La liberazione dal male tra tradizioni religiose e pensiero filosofico*, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli, pp. 163-170.

Damonte, Marco (2011), *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma.

Damonte, Marco (2013), *Fede pensata. La religione di fronte alla filosofia analitica*, in A. Bruzzone e P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 193-207.

Damonte, Marco (2015), *Dal nichilismo verso una religione post-moderna. Le proposte storiografiche di W. Weischedel e J. Schellenberg*, in "Bollettino filosofico", vol. XXX, pp. 247-272.

Damonte, Marco (2018), *Il ruolo del pregare per l'unum argumentum*, in L. Vettorello (a cura di), *Metafisica e antimetafisica. Gli argomenti ontologici e le sfide dell'ateismo*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 81-107.

Gilson, Étienne (2011), *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, a cura di Maria Assunta del Torre, BUR Rizzoli, Milano.

- Glock, Hans Johann (2008), *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hume, David (1992), *Ricerca sull'intelletto umano*, in "Opere filosofiche", vol. II, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Hume, David (2013), *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di Gianni Paganini, BUR Rizzoli, Milano.
- James, William (1984), *Volontà di credere*, a cura di Piero Bairati, BUR, Milano.
- Kant, Immanuel (1989), *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Ugo Mursia Editore, Milano.
- Kant, Immanuel (1992), *Critica della ragione pratica*, a cura di Anna Maria Marietti, BUR, Milano.
- Kant, Immanuel (2013), *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, De Agostini Libri, UTET, Novara.
- Kaufman, Gordon D. (1981), *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Westminster Press, Philadelphia.
- Kenny, Anthony (2013), *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofie dell'età contemporanea*, a cura di Gianluca Garelli, Einaudi, Torino.
- Kuhn, Thomas (1999), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di Adriano Carugo, Einaudi, Torino.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996), *Saggi di Teodicea*, a cura di Massimo Marilli, Fabbri Editori, Milano.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2001), *Monadologia*, a cura di Salvatore Cariatì, Bompiani, Milano.
- Mill, John Stuart (1987), *Saggi sulla religione*, a cura di Ludovico Geymonat, Feltrinelli, Milano.
- Mori, Massimo (2005), *Storia della filosofia moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Nichols, Shaun (2006), *The Architecture of the Imagination. New Essays on Pretense, Possibility, and Fiction*, Oxford University Press, Oxford.
- Paley, William (2008), *Natural Theology*, Oxford University Press, Oxford.
- Pascal, Blaise (1994), *Pensieri e altri scritti*, a cura di Gennaro Auletta, Oscar Mondadori, Milano.

- Pessina, Adriano (2005), *Introduzione a Bergson*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Plantinga, Alvin (1979), *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford.
- Russell, Bertrand (1976), *La filosofia di Bergson. Con una replica di H. Wildon Carr e la risposta dell'autore*, a cura di Bruno Widmar, Newton Compton editori, Roma.
- Sell, Alan P. (1997), *Mill and religion: contemporary responses to Three essays on religion*, Thoemmes Press, Bristol.
- Steeves, Nicolas (2018), *Grazie all'immaginazione: integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, a cura di Gloria Romagnoli, Queriniana, Brescia.
- Swinburne, Richard (2004), *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford.
- Swinburne, Richard (2005), *Faith and Reason*, Oxford University Press, Oxford.
- Timossi, Roberto Giovanni (2005), *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti 1820, Genova.
- Tomatis, Francesco (1997), *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova Editrice, Roma.
- Weischedel, Wilhelm (1979), *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, a cura di Wolfgang Müller-Lauter, Il melangolo, Genova.
- Weischedel, Wilhelm (1988-1996), *Il Dio dei filosofi. Fondazione di una teologia filosofica nell'età del Nichilismo*, voll. I-III, a cura di Letterio Mauro, Il melangolo, Genova.
- Whitehead, Alfred N. (2019), *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, a cura di Maria Regina Brioschi, Bompiani, Milano.

La frase di Einstein riportata dopo il frontespizio è tratta da Yalom, Irvin D. (2012), *Il problema Spinoza*, Neri Pozza Editore, Vicenza, p. 395.