

Indice

Prefazione di Costantino Esposito
Premessa

Introduzione

1. *Status quaestionis*
2. Articolazione della ricerca

Capitolo Primo

L'etica della credenza nel pensiero antico

Introduzione

1. Norme doxastiche di natura epistemica
 - 1.1 *Doxa* e *logos* (Parmenide, Platone, i Neoplatonici)
 - 1.2 La *Prolepsis* in Epicuro
 - 1.3 L'*Aporia* (da Socrate agli Scettici)
2. Norme doxastiche di natura pragmatica: l'esempio dei Sofisti
3. Criteri doxastici epistemici e prudenziali: il caso di Aristotele
4. Credenza come *pistis*

Capitolo Secondo

L'etica della credenza nel pensiero medievale

Introduzione

1. La credenza come «certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono»
2. La credenza religiosa tra volontà e intelletto
3. Credenza e realtà sensibile

Capitolo Terzo

L'etica della credenza nel pensiero moderno

Introduzione

1. «A wise man proportions his belief to the evidence»: esempi di norme doxastiche epistemiche (Descartes, Locke, Hume)
2. «Il est inutile et ridicule que la raison demande au coeur des preuves»: esempi di norme doxastiche prudenziali (Pascal, Kierkegaard)
3. Le regole doxastiche in Kant

Capitolo Quarto

L'etica della credenza nel pensiero contemporaneo

Introduzione

1. Oltre la verità

1.1 Il superamento della definizione di conoscenza come «credenza vera giustificata» (Russell, Gettier, Plantinga)

1.2 Credenza e azione in Peirce

1.3 Credenza e società: l'esempio di Ortega y Gasset

1.4 Credenza religiosa e linguaggio: il caso di Wittgenstein

2. È davvero possibile il volontarismo doxastico? (Alston, Williams, Price)

3. "Ethics of Belief", "Intellectual Virtues" ed il "What we care about" in Zagzebski

Conclusioni

Bibliografia

Indice dei nomi

L'etica della credenza costituisce un problema e un ambito di indagine prettamente tardo-moderni e contemporanei (il nome stesso nasce con William K. Clifford solo nel 1876), ma ciò che la rende particolarmente interessante è molto più che l'indicazione di un segmento importante nel dibattito novecentesco fino ai nostri giorni in filosofia morale: essa è piuttosto, e molto più, una prospettiva con cui leggere la storia del pensiero filosofico alla luce del rapporto, o meglio dei molteplici rapporti che intercorrono tra conoscenza e libertà o tra ragione e volontà. Non solo come relazione tra due facoltà o domini distinti dell'esperienza umana, ma come una possibilità particolarmente efficace per considerare la sua unità. Per questo non si può che salutare come un contributo importante e un *desideratum* della ricerca sulla credenza, tra etica e noetica, lo studio che qui presentiamo di Marialucrezia Leone.

L'etica della credenza costituisce dunque un vero e proprio punto di incrocio. Essa implica in sé, costitutivamente, almeno un doppio registro: si “deve” dare o esibire un vero fondamento razionale (epistemico) a ciò che si crede, e questo vale appunto come un dovere di tipo conoscitivo ossia come l'obbligo a dare fondamento a ciò a cui o in cui si crede. Al tempo stesso l'etica della credenza suggerisce il fatto che si “deve” credere solo a ciò che è giustificato, e che solo in questo caso il credere costituisce un atteggiamento morale, ossia dà adito a comportamenti etici (si tratta del cosiddetto *deontologismo doxastico* proposto da Clifford).

Ma vale anche il caso di coloro che ritengono la credenza fondata non tanto su giustificazioni epistemiche, bensì su motivazioni prevalentemente pragmatiche, nel senso che una credenza si baserebbe legittimamente sulla soddisfazione e il beneficio che essa procura a chi la esercita (il cosiddetto *volontarismo doxastico* proposto da William James).

Proprio alla luce di questo incrocio di problemi e facoltà, quale si verifica nell'etica della credenza, noi possiamo considerarla perciò – facendo in questo tesoro del percorso offerto da questo libro – anche come una questione squisitamente *noetica*: e non solo perché ogni credenza direttamente o indirettamente comporta sempre un impegno di tipo conoscitivo, anche qualora si prenda la via volontaristica, giacché ogni atto volontario in qualche maniera si muove da qualcuno e si dirige verso qualcosa di cui si sa o si presume o si vuole determinare la natura. C'è anche un ulteriore motivo per la connessione tra etica e noetica, ed è che in ogni atto conoscitivo è *già* all'opera, sebbene il più delle volte non tematizzata, una credenza: in particolare quella specie di credenza che chiamiamo l'“assenso” che noi diamo al vero, cioè a uno stato di cose di cui pure esibiamo una giustificazione. E questo non solo (come è più scontato) quando la motivazione è di tipo volontaristico, ma anche quando essa è di tipo epistemico.

Ogni conoscenza implica sempre un *assenso* da parte nostra; e per quanto cogenti siano le ragioni per cui assentire ad una conoscenza (che si crede) vera, già in questo caso la nostra libertà è chiamata a esercitarsi. La presa di distanza dai *bias* cognitivi vale anche a livello logico-dimostrativo, se non altro perché ha a che fare con l'assunzione delle premesse (ritenute vere) della dimostrazione. Se noi

dobbiamo sempre porre il problema conoscitivo della giustificazione delle nostre credenze, di converso l'etica si configura già all'inizio delle nostre assunzioni conoscitive, per quanto "evidenti" possano essere.

Anche l'evidenza razionale, infatti, chiede il nostro assenso, lì dove la credenza si mostra nel suo grado minimale ma anche assolutamente decisivo, come fiducia prestata a ciò che si mostra appunto degno di fiducia, qualcosa come una "fede originaria" (*Urglaube* o *Urdoxa* come l'avrebbe chiamata Edmund Husserl)¹, che non è semplicemente un atto esercitato dal soggetto credente in mancanza di giustificazioni epistemiche, ma al contrario è la condizione iniziale per l'assunzione di ogni posizione o evidenza razionale.

Questo vuol dire in definitiva che ogni credenza, cioè ogni atto dell'intelletto e della volontà che abbia buone ragioni o appropriate motivazioni per dare il proprio assenso a uno stato di cose, implica una dimensione libera, non solo ovviamente perché si potrebbe sempre *non* dare il proprio assenso a ciò che lo merita o non lo merita, ma anche e soprattutto perché sostenere o rigettare una credenza implica un'attitudine *critica* da parte del soggetto che prende una di queste posizioni, vale a dire, implica la verifica delle ragioni e l'esercizio del dubbio.

Mi spingerei addirittura a sostenere che il problema dell'etica della credenza non è solo un problema specifico all'interno dell'indagine etica (e come si è detto anche noetica): più in generale, infatti, esso porta in luce il percorso che un essere finito, quale noi siamo, deve compiere per giungere alla certezza attraverso la messa-in-questione e il dubitare; e viceversa per poter elaborare e verificare un dubbio a partire da una più originaria certezza. Non a caso un teorico dell'assenso quale John Henry Newman definisce la certezza come «la percezione di una verità accompagnata dalla percezione che è una verità»²: e appunto percepire tale percezione del vero è fonte dell'assenso tipico della credenza. E Ludwig Wittgenstein affermerà su questa linea che «lo stesso giuoco del dubitare presuppone già la certezza»: così «il bambino impara, perché crede agli adulti», e dunque «il dubbio vien *dopo* la credenza»³.

Va poi considerato – e Leone lo mostra in maniera convincente, con una serie di opportuni appoggi testuali – che la credenza o per meglio dire l'atto del credere non si riferisce solo alla *doxa*, lat. *opinio*, ma anche e forse soprattutto alla *pistis*, lat. *fides*. Se nel primo caso si potrà seguire il dibattito di lunga durata dalle norme del pragmatismo doxastico dei Sofisti alla sospensione del giudizio proposta dagli Scettici, e dalle norme di una vera e propria epistemologia doxastica in Platone e Aristotele sino al connubio e alla contrapposizione di *gnosis* e *pistis* rispettivamente in Porfirio e in Proclo; nel secondo caso si ripercorrono i dibattiti sulla natura della fede – questa volta intesa come fede in una rivelazione divina e insieme storica –, che se da un lato è un dono divino, dall'altro (ma i

¹ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, hrsg. v. W. BIEMEL, «Husserliana» Bd. III, M. Nijhoff, The Hague 1950, § 103, p. 214; § 105, pp. 217-218; trad. it. a cura di V. COSTA, Introduzione di E. FRANZINI, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 261, 265.

² J.H. NEWMAN, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, ed. by I.T. KER, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 129: «the perception of a truth with the perception that it is a truth»; trad. it.: *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di M. MARCHETTO, testo inglese a fronte, Bompiani, Milano 2005, p. 1175.

³ L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, ed. by G.E.M. ANSCOMBE and G.H. VON WRIGHT, trans. by G.E.M. ANSCOMBE and D. PAUL, Blackwell, Oxford 1969, §§ 115, 160; trad. It. di M. TRINCHERO, Saggio introduttivo di A. GARGANI, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999, pp. 22 e 29.

due lati sono intimamente compenetrati fra loro) richiede un assenso e dunque una verifica da parte delle creature dotate di intelletto e volontà. Si tratta di una trama problematica che attraverserà l'intero sviluppo del pensiero medievale – da Tommaso d'Aquino a Enrico di Gand, da Sigieri di Brabante e Giovanni Duns Scoto a Guglielmo di Ockham –, nel quale il credere è chiamato di continuo a «dare ragione della propria speranza» (1 Pt 3, 15) e insieme deve dar prova della propria fondatezza per così dire a posteriori nel suo nesso stretto con le opere, senza le quali, appunto, la fede «sarebbe vana» o morta (Gc 2, 26).

Per quanto riguarda poi il pensiero “moderno” nel libro si presentano i due “fronti” – chiamiamoli così – della giustificazione della credenza, quello epistemico, che vede, in modalità certamente differenziate tra loro nel come intendere e esercitare le norme doxastiche, autori quali René Descartes, John Locke e David Hume; e il fronte volontaristico, di cui si assumono come rappresentanti significativi Blaise Pascal e Søren Kierkegaard. Ma proprio i cosiddetti “moderni” ridefiniscono il campo problematico delle due opzioni all'apparenza contrapposte, e in alcuni casi all'interno di uno stesso autore si possono trovare elementi di entrambe le istanze, come in Descartes o infine in Immanuel Kant. Quest'ultimo, poi, anche riguardo al problema dell'etica della credenza funge da ricapitolazione di diverse tradizioni di pensiero e da canone o matrice problematica del pensiero successivo, nel nesso che si instaura tra l'opinione, la fede e il sapere. Un nesso che svolgerà un ruolo significativo nella riflessione che va dalla filosofia classica tedesca a quello che potremmo chiamare – riferendoci a Nietzsche – il nichilismo classico tedesco.

Nel pensiero contemporaneo infine l'etica della credenza assume una direzione non del tutto allineata con la storia del problema vista nel pensiero precedente. Da un lato infatti si assiste a una disarticolazione del nesso tra credenza e conoscenza, ossia tra opinione e verità certa (da Russell a Plantinga): in altri termini, la credenza non esigerebbe come norma del suo esercizio soprattutto una giustificazione epistemica, che dimostri a noi stessi e agli altri che la nostra credenza sia “vera”, o che essa costituisca una vera e propria conoscenza giustificata razionalmente, ma in prima istanza che è vero il fatto che nell'assumerla essa induce in noi pragmaticamente un beneficio o alimenta una nostra virtù (da Peirce a Wittgenstein). E quindi sembrerebbe prodursi uno sbilanciamento dal deontologismo epistemico della credenza al volontarismo doxastico. Ma dall'altro lato lo stesso volontarismo sembra colorarsi di una specifica e più spiccata tonalità morale: la credenza non va solo controllata “eticamente”, affinché non risulti ingiustificata; ma va esercitata e giudicata in una prospettiva morale come possibilità che da essa discendano azioni e comportamenti legittimi e adeguati alle virtù non solo individuali ma socio-culturali di una data società e di una data epoca (l'esempio pluricitato delle *fake news* dà il tono e l'urgenza del dibattito).

La credenza così risulta essere – nel bene o nel male – sempre più lontana dalla conoscenza e *a fortiori* dalla scienza, perché non avrebbe più bisogno di appellarsi alla verità come suo canone o ideale regolativo. Ma insieme a ciò la credenza rientrerebbe completamente nel campo della moralità, come motivazione per l'azione retta (o scorretta) degli individui e dei gruppi sociali. Questo sbilanciamento e ri-orientamento dell'etica della credenza nel nostro tempo è forse il motivo per cui il campo di verifica principale delle sue pretese è (o meglio resta) quello della religione. In quest'ultima infatti

risulta costitutivo e normativo il rapporto di fede e sapere, come pure quello di secolarizzazione e di post-secolarismo⁴. E questo può essere seguito trasversalmente ai diversi stili di pensiero, ad esempio sia in quello analitico⁵ che in quello ermeneutico-decostruttivo⁶.

Questa è forse una delle più interessanti verifiche della centralità dell'etica della credenza: il fatto che essa costituisca un territorio la cui toponomastica include il vero e il certo, l'intelletto e la volontà, la non-contraddizione logica e la libertà, la noetica e l'etica, o per dirla con Aristotele, le virtù dianoetiche e quelle etiche. E bisogna esser grati a Marialucrezia Leone per aver scritto un contributo di alto valore, che avrà di certo un suo posto di rilievo nella discussione contemporanea sul tema, e costituirà al tempo stesso un testo di riferimento per chi voglia orientarsi, districarsi e impegnarsi con l'etica della credenza.

Il presente studio di M. Leone è nato come idea e si è concretamente sviluppato all'interno di un gruppo di ricerca dell'Università di Bari Aldo Moro (da me coordinato) nell'ambito del progetto PRIN 2022 dedicato a "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]", coordinato come "Principal Investigator" da Pasquale Porro (Università di Torino).

Costantino Esposito

⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005; trad. it. parziale di M. CARPITELLA: *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 19-50.

⁵ Rimando esemplificativamente solo a: W.P. ALSTON, *Belief, Acceptance, and Religious Faith*, in J. JORDAN / D. HOWARD-SNYDER (eds.), *Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 10-27, A. PLANTINGA, *Religion and Epistemology*, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, New York 2000; A. DOLE / A. CHIGNELL (eds.), *God and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, New York 2000.

⁶ Mi limito a citare J. DERRIDA, *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, in J. DERRIDA / G. VATTIMO (a cura di), *Annuario Filosofico Europeo. La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-73 e G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

Premessa

Questo libro è stato realizzato e finanziato nell'ambito del Progetto UE-PRIN 2022 "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News". Ringrazio moltissimo il Responsabile scientifico dell'Unità di Ricerca di Bari, Costantino Esposito ed il Coordinatore nazionale del Progetto, Pasquale Porro, per avermi dato la possibilità di pubblicare questo volume, per aver supervisionato la sua composizione e per il prezioso supporto.

Per la scrittura del testo ho contratto diversi debiti di gratitudine: a Christoph Helmig e a Guy Guldentops va il mio grazie per la correzione di diverse parti del manoscritto e per gli indispensabili suggerimenti. Sono grata agli amici e colleghi Francesco Paolo de Ceglia, Giovanni Lasorella, Francesco Marrone, Enrico Volpe e Alessandro Volpone per l'aiuto a rinvenire diversi riferimenti bibliografici e a chiarire alcune problematiche dottrinali. Un ringraziamento particolarmente sentito va a Vanna Maraglino per il sostegno a portare avanti questa impresa e per la lettura attenta delle bozze. Grazie anche al Thomas Institut dell'Università di Colonia e al suo direttore, Andreas Speer, per l'accoglienza riservatami e per la possibilità di fruire della ricca biblioteca. Un debito consistente del risultato di questa ricerca va senza dubbio ai miei studenti del corso di "Antropologia filosofica" dell'a.a. 2023/2024, tenutosi presso il DIRIUM dell'Università degli Studi "Aldo Moro" di Bari, con cui ho discusso e letto alcuni autori affrontati in questo libro. Sono grata a ciascuno di loro per avermi insegnato moltissimo.

Zum Schluss, an Christoph, Enrico und Elena immer mit der größten Dankbarkeit und Liebe!

M.L.

«È sempre sbagliato, dovunque e per chiunque, credere a qualcosa in base a evidenze insufficienti» (W.K. CLIFFORD, *L'etica della credenza*).

«È quindi evidente che la nostra natura non-intellettuale influenza realmente le nostre convinzioni. Ci sono tendenze e volizioni passionali che precedono e altre che vengono dopo le nostre credenze» (W. JAMES, *La volontà di credere*).

PRESENTAZIONE

La Terra è piatta. Il Covid-19 è uno stratagemma per controllare la popolazione. I vaccini provocano l'autismo. *Birds aren't real*. La Xylella degli ulivi pugliesi è una bufala. Le cosiddette fake news non sono, come suggerisce la traslitterazione letterale dell'espressione, soltanto "notizie false o contraffatte"; le fake news sono piuttosto notizie false che vengono deliberatamente divulgate, credute ed accettate come vere. Prima ancora dell'invenzione dei social media e dell'intelligenza artificiale, sotto accusa per la loro produzione e rapida diffusione, la storia ci insegna che le fake news e le teorie complottiste sono un fenomeno antichissimo: esempi emblematici sono il racconto di Pausania, narrato da Tucidide nel I libro della *Guerra del Peloponneso*¹, la Donazione di Costantino², l'allunaggio avvenuto negli studi di Hollywood, la congiura di un *US deep-state* che avrebbe provocato l'attacco dell'11 settembre 2001 al fine di giustificare la guerra in Afghanistan. Sono

¹ Nel primo libro della sua *Guerra del Peloponneso*, Tucidide riporta una lettera in cui Pausania manifesta l'intenzione di tradire i Greci per asservirsi a Serse. La lettera è falsa, ma Pausania finisce con l'essere murato vivo. A proposito di alcuni esempi storici di fake-news cfr. spec. L. CANFORA, *La Storia falsa*, Rizzoli, Segrate 2010.

² Come è noto, secondo la tradizione ecclesiastica, la donazione si fondava sul racconto secondo cui l'imperatore Costantino, guarito dalla lebbra per intercessione di papa Silvestro I, in segno di gratitudine, si fosse convertito al cristianesimo e avesse donato parte del suo impero alla chiesa. Nel Medioevo il testo del racconto viene impiegato per giustificare anche il potere temporale del pontefice romano. Già messo in dubbio nel XIII secolo dal maestro di Teologia Enrico di Gand, viene definitivamente riconosciuto falso nel XVI secolo dal filologo Lorenzo Valla.

numerosissimi gli studi sociologici, politici, psicologici e linguistici sulle fake news, al fine di spiegarne la circolazione e arginarne i danni³.

Questo lavoro non ha come oggetto di indagine le fake news, ma, piuttosto, mira ad indagare, da un punto di vista innanzitutto storico-filosofico e morale, il fenomeno che si trova dietro ad un atteggiamento di consenso alle fake news: quello di credere in qualcosa al di là di una prova ragionevolmente evidente. Per questo motivo, non ci proponiamo di studiare i risvolti etici del comportamento che spinge strategicamente alcuni individui a costruire e a diffondere delle notizie false; intendiamo invece focalizzare l'attenzione sul fenomeno di chi decide di credere a queste notizie prive di prove adeguate. Le fake news si poggiano infatti su un'attitudine di assenso verso una credenza, che viene data per vera senza alcuna constatazione di validità. Sono cioè notizie e fatti che si sceglie di credere in assenza di ogni fondamento sufficientemente verificato.

Le fake news – così come le teorie del complotto – hanno quindi a che vedere con la verità o, meglio, con ciò che si crede essere vero (o che si vuole considerare tale). Uno dei problemi essenziali delle notizie false non consiste soltanto nel deformare la verità della realtà e di costruire bugie, ma di andare a determinare dei comportamenti morali. In una prospettiva del genere, per fare qualche esempio, le teorie complottiste dei QAnon hanno portato all'assalto del Campidoglio a Washington il 6 gennaio 2021.

La presente indagine si prefigge di comprendere se esistono dei doveri doxastici, ovvero se ci sono delle norme che dovrebbero regolare il nostro assenso di fronte a qualsiasi tipo di credenza. Insomma: come si fa a distinguere una credenza vera da una falsa? Si devono adottare dei criteri – quali e quando? – nel momento in cui si aderisce ad una credenza? Siamo sempre tenuti a credere attraverso il filtro della ragione, oppure esistono delle credenze riguardo alle quali l'assenso è piuttosto governato da parametri che esulano dalla razionalità? Cosa ci insegna la filosofia in proposito? Il pensiero occidentale ha riconosciuto o meno nel suo percorso storico un'etica, delle regole, in grado di distinguere un comportamento di credenza lecito da uno illecito?

Lo scopo di questo lavoro è proprio quello di provare a capire dai pensatori antichi, medievali, moderni e contemporanei se possiamo avvalerci di strumenti appropriati – di

³ Cfr. R. MARLIN, *Propaganda and the Ethics of Persuasion*, Broadview Press, Buffalo 2002; R.K. GARRETT / B.E. WEEKS / R.L. NEO, *Driving a Wedge Between Evidence and Beliefs: How Online Ideological News Exposure Promotes Political Misperceptions*, in *Journal of Computer-Mediated Communication*, 21 (2016), pp. 331-348; N. LEVY, *The Bad News About Fake News*, in *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 6 (2017), pp. 20-36; R. RINI, *Fake News and Partisan Epistemology*, in *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 27 (2017), pp. 43-64; G. RIVA, *Fake News*, Il Mulino, Bologna 2018; É. BROWN, *Fake News and Conceptual Ethics*, in *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 16/2 (2019), pp. 144-154; T. PIAZZA / M. CROCE, *Epistemologia delle Fake News*, in *Sistemi Intelligenti*, 31 (2019), pp. 433-461; ID., *Che cosa sono le fake news*, Carocci, Roma 2022; S. BERNECKER / A.K. FLOWERREE / T. GRUNDMANN (eds), *The Epistemology of Fake News*, Oxford University Press, Oxford 2021.

natura epistemica o pragmatica – ogniqualvolta ci troviamo di fronte ad una credenza basata su un'evidenza insufficiente. Nel volume, il percorso seguito all'interno della storia della filosofia occidentale ha come termine iniziale Parmenide (il primo pensatore a porsi di fatto il problema del darsi di un criterio capace di distinguere ciò che si crede essere ma non è, da ciò che è) e si conclude con Linda Zagzebski, la filosofa che nell'ambito della corrente epistemologica delle virtù rivendica una responsabilità doxastica fondata sulla «logica del ciò che ci sta a cuore».

INTRODUZIONE

1. *Status quaestionis*

Alla voce 'Belief' della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, si definisce 'credenza' «the attitude we have, roughly, whenever we take something to be the case or regard it as true. To believe something, in this sense, needn't involve actively reflecting on it»⁴.

Questa spiegazione implica innanzitutto due considerazioni: che la credenza ha a che fare con la verità, nel senso che la credenza non coincide per forza con la verità, ma con ciò che si ritiene essere vero (ma che potrebbe anche essere falso); che la credenza sembra non necessitare di un atto di riflessione consapevolmente attiva da parte del credente: (es. Maria crede che fuori di casa esistono altre persone; che il sole sorgerà anche domani; ...etc). Il problema di chi crede a qualcosa (o in qualcuno) rischia dunque di ricadere nell'attitudine ad aderire inavvertitamente ad una convinzione, senza pensarla, il più delle volte, personalmente.

La discussione sulla credenza ha un risvolto morale nella misura in cui le nostre convinzioni si traducono in azione e dirigono il nostro comportamento, come mostrano i classici casi: se vedo delle nuvole scure e credo che piovgerà, prenderò l'ombrello; se non credo che si possa prendere qualcosa in un negozio senza pagare, qualora decido di comprare, prima di uscire saldo il conto.

Tuttavia, un'azione unicamente mossa o respinta in base ad un atto di fede, al di là di un fondamento noetico ed un'evidenza certa, è condannabile da un punto di vista etico? Potrebbe invece, un agire determinato da una credenza che non poggia su basi epistemiche divenire addirittura meritevole? La fede religiosa è ad esempio un classico tipo di credenza che fonda il suo merito proprio nell'aderire a dei principi privi di un appiglio logico-razionale che vanno oltre l'evidenza empirica: in effetti più volte nei Vangeli si loda proprio chi, pur non avendo visto, crede in Dio⁵.

Quesiti di questo genere assumono un'importanza ancora più rilevante se si pensa che le credenze, non solo influenzano le nostre azioni, ma finiscono con l'avere ripercussioni anche ad un livello pubblico. Prendiamo il caso della pandemia di Covid-19, che abbiamo vissuto negli ultimi anni. Quali conseguenze potevano esservi state, per noi stessi e per la società se, disconoscendo la presenza della mortalità della sua circolazione, e credendo ad

⁴ Cfr. E. SCHWITZGEBEL, *Belief*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2024 Edition): <https://plato.stanford.edu/entries/belief>.

⁵ Cfr. ad esempio Lc 10, 23, oppure Gv 20, 26-29; 21, 29.

una macchinazione delle forze oscure della politica, avessimo negato l'esistenza del virus, senza prendere le dovute precauzioni? O, ancora, se confidando nella bontà della Provvidenza ci fossimo rifiutati di vaccinarci o di seguire le regole sanitarie prescritte per evitarne la diffusione? Di fronte a queste convinzioni, si tratta, da un lato, di comprendere se il comportamento adottato sia eticamente colpevole oppure innocente, visto che la condotta potrebbe risultare perfettamente coerente – e quindi moralmente valida – con la convinzione che il Covid-19 non esiste o non può uccidere. Da un altro lato, si pone invece il problema di capire se vi siano dei doveri doxastici⁶, ovvero degli obblighi che concernono la credenza – da *doxa*, termine del greco antico che sta appunto per 'credenza', tradotta in latino con *opinio*, *fides* o *credulitas*⁷ –, che siamo tenuti a perseguire quando aderiamo a qualsiasi credenza. In una prospettiva di questo tipo, nel caso della pandemia, la credulità nell'inesistenza del virus sembrerebbe oggetto di condanna, nella misura in cui mancano le prove scientifiche adeguate e ragionevoli per avvalorarla.

Il presente studio ha come oggetto di indagine l'etica della credenza: esso non si concentra (se non indirettamente) ad approcciare il fenomeno del credere da un punto di vista cognitivo, sociologico e psicologico; piuttosto questa indagine intende gettare uno sguardo sull'approccio teorico che alcuni pensatori, all'interno della storia della filosofia, hanno adottato riguardo a:

- l'esistenza di norme (epistemiche, pragmatiche, morali) che il soggetto dovrebbe o non dovrebbe impiegare quando aderisce ad una credenza;
- la discussione relativa a capire in che modo e fino a che punto una credenza possa condizionare il nostro comportamento;
- la possibilità o meno di controllare volontariamente una credenza.

L'espressione 'etica della credenza' trae la sua origine dal titolo di una conferenza del matematico britannico William Kingdon Clifford (1845-1879), pubblicata nella *Contemporary Review* nel gennaio del 1877, *The Ethics of Belief* (L'etica della credenza)⁸.

⁶ Cfr. T. PIAZZA, *Credenza e volontà*, in *Rivista di Filosofia*, 110/2 (2019), pp. 307-329, p. 307.

⁷ Cfr. J. WIRTH, *La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles)*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 45 (1983), pp. 7-58.

⁸ La conferenza viene discussa da Clifford l'11 aprile 1876, presso la *Metaphysical Society*, per poi essere pubblicata nel 1877 nella *Contemporary Review*: cfr. W.K. CLIFFORD, *The Ethics of Belief*, in *Contemporary Review*, 29 (1877), pp. 283-309. In proposito cfr. specialmente G. MAVRODES, *James and Clifford on the 'Will to Believe'*, in G. MCCARTHY (ed.), *The Ethics of Belief Debate*, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 205-220; P. VAN INWAGEN, *It is Wrong, Anywhere, for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence*, in J. JORDAN / D. HOWARD-SNYDER (eds), *Faith, Freedom and Rationality*, Rowman & Littlefield, Boston-London 1996, pp. 137-154; ID., *Listening to Clifford's Ghost*, in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 65 (2009), pp. 15-35; B. ZAMULINSKI, *A Re-evaluation of Clifford and His Critics*, in *Southern Journal of Philosophy*, 40 (2002), pp. 437-457; ID., *The Cliffordian Virtue*, in

Il testo di Clifford comincia con il racconto di un armatore, che decide di fare viaggiare una vecchia nave, carica di emigranti⁹. L'uomo viene subito assalito da dubbi (che lo rendono infelice) sull'esito del viaggio: da un lato egli sa bene che il mezzo ha seri problemi tecnici; dall'altro, tuttavia, le riparazioni del bastimento comporterebbero un dispendio di tempo e di denaro.

«Un armatore stava per far salpare una nave di emigranti. Sapeva che la nave era vecchia e già in origine non costruita a puntino; che aveva visto molti mari e climi, e necessitato di frequenti riparazioni. Qualcuno gli aveva insinuato il dubbio che forse la sua imbarcazione non era adatta a tenere il mare. Quel dubbio assillava la mente dell'armatore e gli dava il tormento (*These doubts preyed upon his mind, and made him unhappy*); pensava che forse avrebbe dovuto far revisionare e raddobbare la nave, anche se così avrebbe dovuto sopportare una grossa spesa»¹⁰.

A poco a poco, tuttavia, i dubbi dell'uomo vengono soffocati da diverse convinzioni: prima di tutto dal fatto che la nave ha sempre viaggiato bene sino a quel momento e con qualsiasi condizione climatica. L'armatore inoltre confida nella generosità della Provvidenza, che reputa incapace di rendere ancora più misere famiglie che hanno appena lasciato la madrepatria. Perseguendo questa forma di autoinganno nella formazione delle proprie credenze, l'uomo non solo rimuove definitivamente le titubanze sull'esito del viaggio, ma arriva ad acquisire una «sincere and comfortable conviction» che la trasferta della nave, anche questa volta, avrà di sicuro una buona riuscita:

«Tuttavia, prima della partenza l'uomo riuscì a soffocare quelle malinconiche riflessioni (*he succeeded in overcoming these melancholy reflections*); si disse che la nave aveva superato sana e salva così tanti viaggi, aveva resistito a così tante tempeste che non c'era motivo di presumere che non sarebbe arrivata in porto anche questa volta. Si affidò alla Provvidenza, che difficilmente non avrebbe protetto tutte quelle famiglie infelici pronte a lasciare la madrepatria alla ricerca di tempi migliori altrove. Scacciò dalla mente tutti i sospetti ingenerosi sull'onestà dei

European Journal for Philosophy of Religion, 5/3 (2013), pp. 159-176; T.J. MADIGAN, *W. K. Clifford and 'The Ethics of Belief'*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2009; R.A. CHRISTIAN, *The Ethics of Belief and Belief about Ethics: William Kingdon Clifford at the Metaphysical Society*, in *Religious Studies*, 48/3 (2012), pp. 357-376; A. OYA, *W. K. Clifford and William James on Doxastic Norms*, in *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, 20 (2018), pp. 61-77; P.N. FESSENBECKER, *Honesty and Inquiry: W. K. Clifford's Ethics of Belief*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 28/4 (2020), pp. 797-818. In questo libro si adotta la traduzione italiana del testo: W.K. CLIFFORD, *L'etica della credenza*, in *Etica, scienza e fede*, a cura di S. BOURLOT, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 117-153.

⁹ Quello dell'armatore è il primo esempio di comportamento doxastico errato, citato da Clifford nel testo; a questo caso seguono altri, e cioè quello del falso accusatore e quello del credente tenace. Tuttavia, come fa notare Miriam McCormick, si tratta sempre di esempi in cui si ignora volutamente l'evidenza dei fatti; Clifford non sembra invece prendere in considerazione casi in cui manca l'evidenza delle prove doxastiche: M. SCHLEIFER MCCORMICK, *Believing Against the Evidence. Agency and the Ethics of Belief*, Routledge, New York-London 2015, p. 55: «It is significant that all of Clifford's examples of believing on insufficient evidence involve ignoring, suppressing, or deliberately not attending/failing to attend to evidence; these are all vices closely tied to potentially problematic actions and policies. In one case, people drown because a shipowner ignored the evidence that his boat was not sea-worthy. In another, hastiness and prejudice lead to innocent people being falsely accused. But if one is in a situation where the evidence is neutral or silent, then one is not actively ignoring, suppressing, or failing to attend to evidence».

¹⁰ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 9.

costruttori e appaltatori (*He would dismiss from his mind all ungenerous suspicions about the honesty of builders and contractors*). In tal modo acquisì una sincera e comoda convinzione (*he acquired a sincere and comfortable conviction*) che la sua nave fosse del tutto sicura e adatta alla navigazione: la guardò salpare con cuore leggero e con il benevolo augurio che quegli esuli avessero fortuna nella loro nuova e strana futura patria; e incassò i soldi dell'assicurazione quando la nave affondò in mezzo all'oceano portando con sé i suoi segreti»¹¹.

La storia narrata da Clifford si conclude così con l'affondamento della nave e con l'armatore che riscuote i soldi dell'assicurazione¹². Di fronte al naufragio del mezzo e alla morte di migliaia di persone, l'armatore sembra imputabile da un punto di vista morale e penale. Eppure si può veramente dire che l'armatore sia stato disonesto? Da una parte, egli ha messo in mare la nave seguendo delle buone convinzioni, basate sull'esperienza passata, e confidando nell'aiuto certo della Provvidenza. Dall'altra parte, però, una conoscenza oggettiva delle condizioni tecniche del mezzo faceva evidentemente supporre il contrario e, dunque, già annunciava la catastrofe:

«Cosa diremo di lui? Di certo, questo: che era senz'altro colpevole della morte di quelle persone. Ammettiamo pure che l'armatore credesse sinceramente alla solidità della sua nave; ma la sincerità della sua convinzione non può assolverlo in alcun modo, perché egli non aveva il diritto di credere in base alle evidenze a disposizione (*because he had no right to believe on such evidence as was before him*). L'uomo aveva acquisito la sua credenza non guadagnandosela onestamente con un'indagine paziente, bensì soffocando i propri stessi dubbi (*He had acquired his belief not by honestly earning it in patient investigation, but by stifling his doubts*). E malgrado alla fine fosse talmente convinto della sua opinione da non poter pensare altrimenti, lo si deve ritenere responsabile poiché si era messo consapevolmente e deliberatamente in quella disposizione d'animo (*And although in the end he may have felt so sure about it that he could not think otherwise, yet inasmuch as he had knowingly and willingly worked himself into that frame of mind, he must be held responsible for it*)»¹³.

Clifford conclude il suo racconto denunciando che l'armatore credulone è di fatto colpevole moralmente dell'affondamento del bastimento, non solo perché ha davvero procurato un'azione disonesta, ma soprattutto perché, nel prendere la decisione di far viaggiare la vecchia nave, si è basato solo su convinzioni inadeguate, rimuovendo i dubbi sull'effettiva condizione del mezzo. In questo senso, stando a Clifford, la colpa dell'armatore risiede principalmente nell'origine infondata della propria credenza. Questa colpa sarebbe stata tale anche se la nave avesse raggiunto il porto senza problemi e nessuno avrebbe conosciuto i suoi pensieri. Secondo Clifford infatti, molto più che le conseguenze concrete dell'azione (buona o cattiva), moralmente imputabile è in primo luogo l'origine incerta e non giustificata della credenza dell'armatore¹⁴:

¹¹ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, pp. 117-118.

¹² Pare che William Clifford avesse vissuto personalmente la vicenda dell'affondamento di una nave su cui viaggiava.

¹³ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 18.

¹⁴ Questa conclusione ha portato alcuni studiosi ad accusare Clifford di non aver considerato il caso di

«Ora modifichiamo leggermente il nostro esempio e supponiamo che, tutto sommato, la nave non fosse affatto malsicura; che avesse portato a termine la traversata e molte altre ancora. In questo caso l'armatore sarebbe meno colpevole? Neanche un po'. Una volta compiuta, un'azione resta giusta o sbagliata per sempre; il fatto che per puro caso non vi siano conseguenze buone o cattive non la cambia in alcun modo. L'armatore non sarebbe stato innocente, semplicemente non sarebbe stato scoperto. La questione di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato riguarda l'origine della sua credenza, non la sua sostanza; non il suo contenuto, bensì come l'aveva acquisita; non se si sarebbe rivelata vera o falsa, ma se l'uomo avesse il diritto di credere in base alle evidenze a sua disposizione (*The question of right or wrong has to do with the origin of his belief, not the matter of it; not what it was, but how he got it; not whether it turned out to be true or false, but whether he had a right to believe on such evidence as was before him*)»¹⁵.

Per Clifford, il problema della sbagliata condotta morale dell'armatore riguarderebbe dunque non tanto l'esito disastroso della sua azione in quanto tale (la morte degli emigranti), quanto, soprattutto, la credenza incerta che si trova all'origine di questa azione. Nello specifico, il problema che investe la credenza dell'armatore non è se fosse vera oppure falsa, ma che essenzialmente essa fosse basata su fondamenta non attentamente e ragionevolmente verificate e su un'ignoranza non rimediata.

Clifford auspica così l'attuazione di una norma, allo stesso tempo di natura epistemica e morale, che vada a regolare ogni nostra credenza: ovvero che è sempre, ovunque e per chiunque sbagliato credere in qualcosa basandosi su un'evidenza insufficiente (si tratta della famosa "legge di Clifford"):

«è sempre sbagliato, dovunque e per chiunque, credere a qualcosa in base a evidenze insufficienti. Se un individuo, credendo qualcosa che gli era stato insegnato da bambino o di cui era stato convinto in seguito, soffoca e respinge i dubbi che gli vengono in mente (*keeps down and pushes away any doubts which arise about it in his mind*), evita di proposito la lettura di libri e la compagnia di persone che mettono quella credenza in discussione o la contestano, e considera empie le domande che è difficile porre senza turbarla, allora la vita di costui è un lungo peccato contro l'umanità (*the life of that man is one long sin against mankind*)»¹⁶.

credenze che, pur essendo giustificate, sono in realtà false; oppure, al contrario, di credenze non giustificate, ma vere. Clifford non avrebbe poi mai preso in esame l'inadeguatezza cognitiva che potrebbe caratterizzare il credente: cfr. ad esempio S. HAACK, *The "Ethics of Belief" Reconsidered*, in M. STEUP (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 21-33, p. 27.

¹⁵ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, pp. 118-119.

¹⁶ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, pp. 127-128. Come suggeriscono i curatori dell'edizione italiana, Claudio Bartocci e Giulio Giorello (*William Kingdon Clifford, Etica, scienza e fede cit., Introduzione*, p. 21) sembra che questa "legge di Clifford" sia stata in realtà anticipata da un altro membro della *Metaphysical Society*, ovvero da Thomas H. Huxley, in un testo sull'agnosticismo e il cristianesimo: cfr. T.H. HUXLEY, *Agnosticism and Christianity*, in *Essays upon Some Controverted Questions*, Macmillan & C., London 1892, rist. Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 310: «This principle may be stated in various ways, but they all amount to this: that it is wrong for a man to say that he is certain of the objective truth of any proposition unless he can produce evidence which logically justifies that certainty. This is what Agnosticism asserts; and, in my opinion, it is all that is essential to Agnosticism. That which Agnostics deny and repudiate, as immoral, is the contrary doctrine, that there are propositions which men ought to believe, without logically satisfactory evidence; and that reprobation ought to attach to the profession of disbelief in such inadequately supported propositions».

Per il matematico britannico dunque, nel momento in cui adottiamo una qualsiasi credenza – perché ci è stata trasmessa per educazione o per cultura, o perché ci sembra comoda e piacevole –, questa dovrebbe essere sempre e costantemente supportata da una certezza oggettiva e un'evidenza adeguata. Per Clifford l'aspetto fondamentale della questione è cioè che la credenza debba innanzitutto poggiare su validi criteri di ragionevolezza¹⁷.

Nel saggio, Clifford non si limita, in via negativa, a spiegare che è sempre e dappertutto sbagliato, per ognuno, credere in qualcosa senza una prova epistemica sufficientemente valida. Egli passa a rivendicare in positivo anche quelli che reputa essere alcuni comportamenti etici essenziali connessi all'esercizio della credenza, tra cui va principalmente ricordato l'impiego del dubbio.

In effetti, in quanto si ha il diritto di credere (*right to believe*) in qualcosa solo ed esclusivamente se esiste una certezza ed una conoscenza adeguata che fondi la convinzione, si ha il dovere di indagare (*the duty of investigating*) ogni credenza: in qualsiasi situazione riguardante il credere va pertanto esercitato preliminarmente il dubbio, senza soffocarlo, come invece ha proceduto a fare l'armatore. Il dubbio in questo caso è un principio per lo più costruttivo, fondamentale per non accettare acriticamente e passivamente l'opinione che si crede vera. Detto altrimenti, il dubbio serve a tener fede al diritto di conoscere e di investigare. Alla credenza vantaggiosa per la tranquillità e per il piacere del credente, Clifford preferisce dunque l'esercizio del dubbio, perché in grado di spingere il credente a cercare l'evidenza necessaria per convalidare la propria credenza:

«L'indagine circa l'evidenza per una dottrina non va fatta una volta per tutte e data per buona per sempre. Non è mai lecito soffocare un dubbio; perché o quel dubbio può essere dissipato tramite l'indagine già svolta, oppure sarà la prova che l'indagine era incompleta. “Ma io sono un uomo impegnato”, obietterà qualcuno, “non ho tempo per il lungo percorso di studio che dovrei fare per diventare un giudice minimamente competente in certe materie o anche solo per riuscire a comprendere la natura degli argomenti”. Allora non avrà neppure tempo per credere»¹⁸.

Prima di dare l'assenso ad una credenza, bisogna dunque, secondo Clifford, ascoltare costantemente i dubbi, provare a dissiparli attraverso un'indagine accurata, nel tempo e

¹⁷ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 120: «La questione non è se la loro credenza fosse vera o falsa, ma se fosse motivata da ragioni sbagliate (*The question is not whether their belief was true or false, but whether they entertained it on wrong grounds*)».

¹⁸ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 129.

nello spazio, finché questi non siano scomparsi in modo definitivo. Il rischio è di diventare facilmente un credulone (*credulous*)¹⁹, o come dirà poi James, un fantoccio (*dupe*)²⁰.

Un altro elemento fondamentale ad emergere dal saggio di Clifford è di sicuro la costante correlazione tra credenza ed azione: l'esperienza quotidiana ci mostra che una credenza non è reale finché questa non ci spinge ad agire e si concretizza in una scelta. Dall'altra parte, è anche appurato che, il più delle volte, l'azione di un soggetto ci svela le sue credenze. Ciò succede perché le credenze finiscono, nel modo in cui si è già detto, per generare, condizionare e muovere i nostri comportamenti, che hanno un valore assoluto una volta compiuti (al di là del loro esito positivo o negativo). Tuttavia, si capisce bene che se questo agire è mosso da presupposti fondati su una credenza non giustificata a sufficienza, si corre più facilmente il rischio di ottenere un esito errato della stessa azione²¹. Ration per cui, il consiglio di Clifford è che non si debba compiere alcun atto pratico facendo leva solo su una credenza sprovvista e noncurante di evidenze adeguate:

«Infatti, non è possibile separare la credenza dall'azione che suggerisce, così da condannare l'una senza condannare l'altra [...]; e dunque l'esistenza di una credenza non fondata su un'equa indagine impedisce a un uomo di compiere questo dovere indispensabile [...]. Una credenza, poi, non è davvero tale se non ha una qualche influenza sulle azioni di chi la possiede. Chi crede davvero a ciò che lo spinge all'azione, ha guardato l'azione per desiderarla, e nel suo cuore l'ha già compiuta. Se una credenza non si è subito concretizzata nell'azione, viene comunque conservata come guida futura. [...] Infatti, la credenza appartiene all'uomo e alla guida delle faccende umane: nessuna credenza è davvero tale a meno che non guidi le nostre azioni e proprio quelle azioni forniscono un controllo per la sua verità»²².

Conviene comunque ribadire che, pur se l'adesione ad una credenza non epistemicamente accertata non si traducesse in azione, per Clifford essa rimarrebbe in ogni caso un atto sbagliato dal punto di vista morale: a prescindere dalle conseguenze pratiche dell'agire, sono cioè sempre necessarie prove valide per credere.

¹⁹ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 126: «Allo stesso modo, se permetto a me stesso di credere a qualcosa basandomi su evidenze insufficienti, dalla semplice credenza può anche non scaturire alcun grande male; magari in fin dei conti è una credenza corretta, o magari non avrò mai occasione di tradurla in azioni esteriori. Ma non posso evitare di commettere un grande torto verso l'Uomo: quello di essere un credulone».

²⁰ W. JAMES, *The Will to Believe*, in A.J. BURGER (ed.), *The Ethics of Belief. Essays by William Kingdon Clifford, William James and A. J. Burger*, Dry Press, New York 1997, pp. 41-70; trad. it. W. JAMES, *La volontà di credere*, a cura di P. BAIRATI, Rizzoli, Milano 1984, pp. 55-86, p. 73: «Per quanto mi riguarda, anche io ho orrore di diventare un fantoccio; credo tuttavia che ad un uomo, in questo mondo, possono anche accadere cose peggiori dell'essere denominato come un fantoccio; l'esortazione di Clifford, alle mie orecchie suona come pura fantasia».

²¹ Questa connessione tra credenza ed azione riguarda anche la collettività: CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 123: «La credenza concorre, quindi, a unire gli uomini e a rafforzare e dirigere la loro azione collettiva».

²² JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 121; 122; 134.

Come già ricordato, il nesso tra credenza e azione rivendicato da Clifford è importante soprattutto nella misura in cui implica non soltanto che ogni *Belief* influenza il nostro personale modo di agire. Piuttosto il credere in qualcosa da parte di un singolo finisce sempre ed in ogni caso con l'avere ripercussioni sulle convinzioni e sulle verità pubbliche²³:

«E nessuna credenza di una persona è mai, in nessun caso, una questione privata che riguarda essa sola. Le nostre vite sono guidate da quella concezione generale del corso delle cose che è stata creata dalla società a scopi appunto sociali. Le nostre parole, le nostre frasi, le nostre forme e processi e modi di pensiero sono una proprietà collettiva (*common property*), forgiata e perfezionata epoca dopo epoca [...]. La credenza, quella sacra facoltà che ispira le decisioni della nostra volontà e riunisce in un'opera armoniosa tutte le energie condensate del nostro essere, la possediamo non per noi, ma per l'umanità»²⁴.

Poiché vi è una correlazione tra credenza e azione, ogni scelta personale non ha dunque mai un esito individuale, ma comporta inevitabilmente conseguenze sociali e culturali. In tal senso la credenza è per Clifford una «common property». La responsabilità di fondare sufficientemente una credenza riguarda quindi il singolo, anche e soprattutto perché, nel momento in cui crede, egli finisce con il provocare una risonanza della sua credenza sull'intera comunità in cui opera. Per questa ragione Clifford invita ogni individuo (non soltanto i saggi) ad indagare le proprie convinzioni e a sondarle criticamente²⁵.

In tal senso possiamo di sicuro affermare che la norma epistemica che, per il matematico britannico, dovrebbe sempre regolare ogni convinzione è, di fatto, anche una norma morale dal carattere sociale²⁶. Proprio in questo contesto va letta la critica di Clifford alle diverse forme di religione (in riferimento soprattutto alle autorità religiose), nella misura in cui la fede non ha unicamente un valore privato, ma giunge a condizionare la vita di altri

²³ Questa tesi era già stata anticipata da Clifford in un'altra conferenza, poi pubblicata come *The Scientific Basis Morals and other Essays*, in *Popular Science Literature*, 55 (1884), pp. 1-47, p. 6: «The duty of private judgment, of searching after truth, the sacredness of belief which ought not to be misused on unproved statements, follow only on showing of the enormous importance to society of a true knowledge of things. And any diversion of conscience from its sole allegiance to the community is condemned *à priori* in the very nature of right and wrong». Su questo argomento cfr. CHRISTIAN, *The Ethics of Belief and Belief about Ethics* cit., p. 365.

²⁴ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLLOT, pp. 122-123.

²⁵ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLLOT, p. 124: «Non è solo il più importante degli uomini, statisti, filosofi o poeti, che è tenuto a questo sacro dovere verso l'umanità. Ogni contadino che alla taverna del villaggio pronuncia una delle sue rare, lente frasi, può aiutare a sopprimere o tenere in vita le fatali superstizioni che ostacolano la sua stirpe. Ogni stanca moglie di un artigiano può trasmettere ai figli credenze che uniranno la società o che la lacereranno. Per quanto una mente possa essere semplice e un luogo sperduto, non ci si può esimere dal dovere universale di mettere in questione tutto ciò in cui crediamo». Anche questa tesi era già stata anticipata da Clifford in *The Scientific Basis Morals and other Essays* cit., p. 6): «the end of Ethic is not the greatest happiness of the greatest number. Your happiness is of no use to the community, except in so far as it tends to make you a more efficient citizen – that is to say, happiness is not to be desired for its own sake, but for the sake of something else. If any end is pointed to, it is the end of increased efficiency in each man's special work, as well as in the social functions which are common to all. A man must strive to be a better citizen, a better workman, a better son, husband, or father».

²⁶ Cfr. A. CHIGNELL, *The Ethics of Belief*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2024 Edition): <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief>.

individui²⁷. Senza dubbio la credenza – principalmente religiosa – sembra dare conforto e benessere all'anima del credente; eppure, per Clifford, quello che ci dovrebbe principalmente interessare non è tanto il raggiungimento della pace dell'anima e del piacere (che risulterebbe di fatto “rubato”²⁸), quanto la certezza di conquistare la verità:

«Ci sentiamo molto più felici e più sicuri quando pensiamo di sapere con esattezza cosa fare, qualunque cosa capiti, di quando abbiamo smarrito la strada e non sappiamo dove girarci [...]. Questo senso di potere è il massimo e il migliore dei piaceri, se la credenza su cui si fonda è corretta ed è stata acquisita con l'indagine. In questo caso abbiamo ragione di pensare che sia una proprietà collettiva e che valga per altri oltre che per noi. [...] Il fatto che i credenti abbiano trovato pace e felicità nel credere ci dà il diritto di dire che la dottrina è una dottrina rassicurante e piacevole per l'anima; ma non ci dà diritto di dire che è vera (*it does not give us the right to say that it is true*). E la domanda che la nostra coscienza continua a porre su ciò che siamo tentati di credere, non è: “È rassicurante e piacevole?”. Bensì, “È vero?”²⁹».

Clifford finisce la sua disamina auspicando che ogni credenza a cui noi aderiamo debba sempre rimanere nell'ambito del controllo della nostra esperienza e conoscenza, in modo tale che, prima di essere condivisa, l'opinione debba acquisire una serie di prove indiscutibili in grado di assicurarne la veridicità. La credenza dovrebbe cioè poggiare su un'evidenza certa o, almeno, su un'opinione conforme “facente funzione” di evidenza certa, come accade, ad esempio, in campo scientifico, dove un esperimento in laboratorio è sufficiente a fondare un evento simile, riprodotto nelle stesse condizioni, anche se lontano nello spazio e nel tempo³⁰:

«La regola ci dice che, nel formarci credenze che vanno al di là della nostra esperienza, possiamo assumere che la natura sia in pratica uniforme per quanto ci riguarda. Entro i limiti dell'azione e della verifica umana, possiamo formarci, con l'aiuto di quest'assunzione, delle vere credenze; oltre quei limiti ci sono solo ipotesi che servono a porre domande più accurate. [...] – possiamo credere a ciò che va oltre la nostra esperienza solo quando è inferito da quell'esperienza grazie all'assunzione che ciò che non conosciamo sia come ciò

²⁷ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, pp. 122-128. Pare che il rapporto tra moralità e religione fosse un tema ricorrente e cruciale all'interno delle discussioni della *Metaphysical Society*, presso cui Clifford presenta la conferenza *The Ethics of Belief*: cfr. CHRISTIAN, *The Ethics of Belief and Belief about Ethics* cit.

²⁸ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 125: «Se invece la credenza è stata accettata benché le evidenze fossero insufficienti, quello che ne deriva è un piacere rubato. Non solo ci illude dandoci un senso di potere che in realtà non possediamo, ma è deplorabile, perché è rubato a dispetto del nostro dovere verso il genere umano».

²⁹ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, pp. 124; 125; 135.

³⁰ Come mostrano gli studi di Haak (S. HAACK, *The “Ethics of Belief” Reconsidered*, in M. STEUP ed., *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 21-33) e di Nottelmann e Fessenbecker (N. NOTTELMANN / P.N. FESSENBECKER, *Honesty and Inquiry: W.K. Clifford's Ethics of Belief*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 28, 2020, pp. 797-818), Clifford sembra elaborare la sua teoria doxastica seguendo la dottrina delle virtù morali tratteggiata da Charles Darwin nel suo *Descent of Man*. Questo aspetto emerge soprattutto dalla conferenza tenuta da Clifford nel dicembre del 1875, *Right and Wrong: The Scientific Ground of Their Distinction*: cfr. W.K. CLIFFORD, *Right and wrong: The scientific ground of their distinction*, in W.K. CLIFFORD / L. STEPHEN / F. POLLOCK (eds), *Lectures and essays by the late William Kingdon Clifford*, Nabu Press, Charleston 1886 (II ed. 2010), pp. 300-338.

che conosciamo; – possiamo credere all’asserzione di un’altra persona quando c’è ragionevole motivo di supporre che conosca la materia di cui parla, e che stia dicendo la verità per quanto la conosce –; in ogni caso è sbagliato credere in base a evidenze insufficienti (*It is wrong in all cases to believe on insufficient evidence*); e più c’è motivo di dubitare e di indagare, meno c’è motivo di credere»³¹.

Si potrebbe a questo punto concludere, riassumendo, che l’etica della credenza tratteggiata da William Clifford ha come regola primaria un’*epistemic duty* coincidente con una *moral duty*: l’obbligo epistemico di giustificare l’evidenza certa di una *Belief*, contro ogni ragionevole dubbio, è soprattutto un dovere etico³². Le prove sufficienti – che dovrebbero sempre disciplinare l’adesione o meno di un soggetto ad una credenza – sono per Clifford le certezze epistemicamente valide che, se eseguite regolarmente, sono in grado di fornire maggiore o minore verità alla credenza stessa e valore morale all’individuo³³. La ricerca dell’evidenza, attraverso l’esperienza razionale, è per Clifford una regola che vale ogni volta, e per ogni tipo di credenza, visto che anche la più blanda tra queste può finire con il condizionare il nostro carattere per sempre:

«Nessuna autentica credenza, per quanto trascurabile e frammentaria possa essere, è mai davvero insignificante; ci prepara a riceverne altre del suo genere, conferma quelle che già le somigliavano e ne indebolisce altre; e così a poco a poco srotola nei nostri pensieri più intimi una miccia nascosta, che un giorno potrebbe esplodere nell’azione e lasciare un segno indelebile sul nostro carattere»³⁴.

«Non c’è alcun pericolo concreto che il controllo di sé e una scrupolosa attenzione alla credenza possano avere simili conseguenze»³⁵; al contrario, atteggiamenti come il non verificare puntualmente la credenza, l’ignorare le conoscenze che potrebbero portare luce sulla validità di quello a cui si crede e il cedere quindi all’autoinganno, proprio come nel caso dell’armatore, potrebbero condurre a numerose e rischiose difficoltà nella sfera privata e sociale³⁶. In questo senso si parlerà, nel caso di Clifford, di una deontologia del credere: il

³¹ CLIFFORD, *L’etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 153.

³² SCHLEIFER MCCORMICK, *Believing Against the Evidence* cit., pp. 94-95: «We are blamed, it seems, when we do not exercise our reflective competence that helps us believe the way we *ought* to believe. Interestingly, W. C. Clifford points this out, saying: “Every time we let ourselves believe for unworthy reasons, we weaken our powers of self-control, of doubting, of judicially and fairly weighing evidence”. Clifford thinks that believing for unworthy reasons can lead to immoral actions and can exhibit a number of vices, but it also reveals a lack of control».

³³ In questo senso si potrebbe parlare, a proposito di Clifford, della presenza di un’etica prescrittiva, fondata sulla ricerca dell’evidenza.

³⁴ CLIFFORD, *L’etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 122.

³⁵ CLIFFORD, *L’etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 129.

³⁶ Come hanno chiarito diversi studiosi, questa etica della credenza è l’espressione diretta dell’Evidenzialismo, di cui Clifford è un esponente, ovvero di quella corrente filosofica per cui è legittimo aderire ad una convinzione solo se i suoi presupposti logico-epistemici sono evidenti e continuamente verificabili. In proposito cfr. soprattutto J. ADLER, *Belief’s own Ethics*, MIT, Cambridge, MA 2002 ed E. CONEE / R. FELDMAN, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Clarendon Press, Oxford 2004.

non indagare adeguatamente una credenza non è soltanto epistemicamente errato, ma anche moralmente sbagliato³⁷.

– La controparte teorica della posizione di Clifford è solitamente individuata nella conferenza del filosofo americano William James (1842-1910), *The Will to Believe (La volontà di credere)*³⁸. Nel testo, apertamente contro Clifford, James prende le difese del diritto di credere a quello che si vuole credere, anche al di fuori di una verifica prodotta dall'evidenza epistematica³⁹. Uno dei punti di partenza del ragionamento di James è che l'individuo, quando sceglie di credere, non si muove unicamente nell'ambito del rigore logico-razionale, ma fa capo anche ad altri *input*, come ad esempio le passioni, le paure, i piaceri (ciò che lui chiama le «considerazioni passionali»). Secondo il pensatore statunitense, in alcune situazioni, si può infatti decidere di credere non solo perché in possesso di prove valide, ma pure per comodità, per pregiudizio, imitazione o per abitudine:

«Quando parlo di “natura volitiva” (*willing nature*), non mi riferisco solo a quelle volizioni deliberate, che potrebbero essere scaturite da abitudini di credenza alle quali ora non possiamo sottrarci; intendo invece riferirmi anche a tutti i fattori della credenza come la paura e la speranza, il pregiudizio e la passione, l'imitazione e lo spirito di parte, gli influssi della casta e dell'ambiente. Di fatto ci ritroviamo a credere, quasi senza sapere né come e né perché (*As a matter of fact we find ourselves believing, we hardly know how or why*)»⁴⁰.

³⁷ La tesi del deontologismo nell'ambito dell'etica del credere viene supportata da alcuni autori contemporanei, come ad esempio R. Chisholm; a partire da William James, viene invece avversata da altri, come Susan Haak e William Alston (in proposito cfr. il IV capitolo di questo volume).

³⁸ Si tratta di una conferenza presentata da James nel 1896, pubblicata prima nel numero 5 della rivista *The New World* e quindi, nel 1897, nel *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, presso Longmans-Green and Co., di New York. Su questo testo cfr. soprattutto J.C.S. WERNHAM, *Did James Have an Ethics of Belief?*, in *Canadian Journal of Philosophy*, 6 (1976), pp. 287-297; ID., *James' Will to Believe Doctrine: A Heretical View*, McGill-Queen's University, Montreal 1987; R. GALE, *William James and the Ethics of Belief*, in *American Philosophical Quarterly*, 17/1 (1980), pp. 1-14; G. MAVRODES, *James and Clifford on the Will to Believe*, in G. MCCARTHY (ed.), *The Ethics of Belief Debate*, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 205-220; R.A. CHRISTIAN, *Truth and Consequences in James' 'The Will To Believe'*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 58 (2005), pp. 1-26; J. WELCHMAN, *William James's 'The Will to Believe' and the Ethics of Self-Experimentation*, in *Transactions of the Charles S. Pierce Society*, 42/2 (2006), pp. 229-241; M.R. SLATER, *William James on Ethics and Faith*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; S. MARCHETTI, *James. L'etica e la teoria morale*, in I. POZZONI (a cura di), *Pragmata. Per una ricostruzione storiografica dei pragmatismi*, IF Press, Roma 2012, pp. 57-86.

³⁹ In realtà va chiarito che James non contesta totalmente una verifica della credenza mediante il riscontro empirico; quello che egli rivendica è piuttosto la possibilità che vi possano anche essere credenze non sempre epistemicamente giustificabili; W. JAMES, *The Will to Believe*, in BURGER (ed.), *The Ethics of Belief* cit., pp. 41-70, in part. pp. 53-54. Non ho trovato una traduzione recente del saggio di James (ve ne sono due pubblicate nel secolo scorso: W. JAMES, *La volontà di credere*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1912, pp. 1-41, e quindi una versione, già citata, presente nel volume *La volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1984, pp. 55-86). Per questo libro mi sono rifatta all'ultima traduzione, talvolta modificandola: cfr. JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, p. 68: «Questo è il motivo per cui personalmente, per quanto riguarda la mia teoria della conoscenza umana, sono un empirista fino in fondo. Certamente vivo anche io con la credenza pratica che dobbiamo continuare a fare esperienza, perché soltanto in questo modo le nostre credenze possono diventare più vere; ma assumere una qualsiasi di tali credenze – non mi importa nulla stabilire quale – come se non fosse mai interpretabile o correggibile, credo sia un atteggiamento gravemente sbagliato e credo che tutta la storia della filosofia mi darà ragione».

⁴⁰ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI (qui leggermente modificata), pp. 55; 62-63.

Per tutti questi motivi, secondo James, una credenza priva di un fondamento conoscitivo sufficiente non sempre deve essere ritenuta ingiustificata. Soprattutto, seguire una credenza di questo genere non implica un comportamento moralmente condannabile. In altri termini, stando a James, non vi è alcuna interconnessione ovvia e scontata tra l'attenersi scrupolosamente ad una norma epistemica nell'atto di assenso ad una credenza e il performare un'azione eticamente buona⁴¹. Per questo, al dovere di dubitare di ogni opinione prodotta al di fuori del nostro raggio di esperienza e conoscenza auspicato da Clifford (*the duty of investigating*), James contrappone il diritto (*right*) della volontà di credere in qualcosa, anche senza essere costretti ad ascoltare soltanto le giustificazioni dell'intelletto e senza prestare esclusivamente importanza ad un riscontro di regole razionali oggettive ed evidenti⁴². Anzi, come James stesso chiarisce, bisogna piuttosto rispettare e tollerare la libertà mentale di chi crede senza nessuna prova evidente⁴³.

Tra l'altro, si tratta di capire che cosa, seguendo Clifford, debba poi intendersi per 'evidenza' o per 'prove insufficienti' di una credenza, visto che alcuni credenti considerano assolutamente certa l'evidenza e la sufficienza delle loro convinzioni, pur non possedendo giustificazioni scientifiche, come è ad esempio il caso delle verità cosiddette di fede⁴⁴.

Nel suo appellarsi alle circostanze pratiche nell'atto di adesione ad una credenza, James si riferisce fondamentalmente a quelle situazioni della sfera pratica in cui, un soggetto si trova costretto a dover decidere e scegliere, essendo però privo di prove evidenti:

«La nostra natura di esseri passionali non soltanto ha titolo legittimo, ma ha anche il dovere di decidere una scelta tra proposizioni, ogni volta che si tratti realmente di una vera scelta che non può essere decisa, per sua natura, su una base puramente intellettuale; infatti, in

⁴¹ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 76-79.

⁴² JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI (qui leggermente modificata), p. 55: «Ho portato con me questa sera qualcosa di simile ad un sermone sulla giustificazione della credenza – cioè un saggio sulla difesa del nostro diritto di assumere un atteggiamento fondato sulla credenza in materia religiosa, nonostante che il nostro intelletto puramente logico non necessariamente vi si sia piegato (*a defence of our right to adopt a believing attitude in religious matters, in spite of the fact that our merely logical intellect may not have been coerced*)».

⁴³ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 83; 85: «La libertà di “credere quello che vogliamo” (*The freedom to 'believe what we will'*) voi l'applicate a qualche grossolana superstizione; e la fede a cui pensate è quella che viene definita dallo scolaro quando dice: “La fede è quello che credete a qualche cosa che sapete che non è vero”. Posso soltanto ripetere che questo non è altro che un fraintendimento [...]. Nessuno di noi dovrebbe porre dei veti agli altri, né dovremmo scagliare parole di ingiuria. Dovremmo, al contrario, rispettare delicatamente e profondamente la libertà mentale dell'altro uomo (*We ought, on the contrary, delicately and profoundly to respect one another's mental freedom*); solo allora riusciremo a realizzare una repubblica di intelletti». Susan Haack attribuisce proprio a questa affermazione di James un valore morale; essa suggerirebbe «that the best way to read James is as holding that it is not always wrong *either* epistemologically *or* morally to believe on insufficient evidence»: cfr. HAACK, *The “Ethics of Belief” Reconsidered* cit., p. 28.

⁴⁴ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, p. 68: «Quando i vari Clifford ci dicono che è peccaminoso essere cristiani sulla base di “prove tanto sufficienti”, l'insufficienza è veramente l'ultima idea che abbiamo in mente. Per loro la prova è assolutamente sufficiente; soltanto che agisce nella direzione opposta. Credono in modo così completo in un ordine anticristiano dell'universo che non esiste alcuna opzione vitale. Il Cristianesimo è un'ipotesi morta fin dall'inizio». James polemizza in questo modo contro l'anticristianesimo di Clifford e degli altri esponenti dell'Evidenzialismo.

queste condizioni dire “non decidere, ma lascia aperta la questione”, è a sua volta una decisione dettata dalle passioni, proprio come decidere per il sì o per il no, ed è accompagnata dallo stesso rischio di perdere la verità. [...] Naturalmente, sono d'accordo finché i fatti ci autorizzano a pensare così. In tutti i casi in cui la scelta tra perdere la verità e raggiungerla non è importante, possiamo anche gettare via la possibilità di raggiungere la verità e conservare in ogni caso la possibilità di credere il vero, evitando di decidere fin quando non siano disponibili prove obbiettive, [...] importante è prendere una decisione in merito alla base di un principio accettabile, e metter fine alla questione»⁴⁵.

Appellandosi alla psicologia dell'opinione umana, James ritiene che è la natura stessa della credenza ad essere per lo più indipendente dalla sfera intellettuale e a riguardare principalmente quella volitiva e passionale:

«La seconda questione da prendere in considerazione è la reale psicologia dell'opinione umana. Quando consideriamo certi fatti sembra che alla base di tutte le nostre convinzioni vi sia la passione e la volontà. Quando ne consideriamo altri ci pare che sia l'intelletto a indirizzare il nostro giudizio tacitando sentimenti e volontà. [...] È quindi evidente che la nostra natura non-intellettuale influenza realmente le nostre convinzioni (*Evidently, then, our non-intellectual nature does influence our convictions*). Ci sono tendenze e volizioni passionali che precedono e altre che vengono dopo le nostre credenze, e sono soltanto queste ultime che arrivano troppo in ritardo per la festa; esse tuttavia non giungono troppo tardi quando il lavoro preliminare delle tendenze passionali è già stato fatto nella loro stessa direzione e a loro favore. [...] La reale fisionomia delle cose è tutt'altro che semplice: e la pura logica e la semplice introspezione, qualsiasi cosa possano fare sul piano ideale, non sono certamente le sole cose che effettivamente producono le nostre credenze (*The state of things is evidently far from simple; and pure insight and logic, whatever they might do ideally, are not the only things that really do produce our creeds*)»⁴⁶.

Un elemento importante che, secondo James, caratterizza un individuo nel momento in cui aderisce ad una credenza, è il suo grado di fiducia (*confidence*) nei confronti della verità di quella credenza⁴⁷; detto altrimenti la verità non costituisce l'esito a cui giunge il processo di giustificazione di una credenza, quanto piuttosto il suo punto di partenza:

«In questo caso il desiderio di un certo genere di verità produce l'esistenza di quella particolare verità; e lo stesso accade in innumerevoli casi di altri tipi. Chi ottiene promozioni, vantaggi, riconoscimenti, se non l'uomo nella cui vita queste cose risultano operare come ipotesi vive, l'uomo che le dà per scontate, sacrifica altre cose per causa loro prima che esse si concretizzino e corre in anticipo dei rischi per ottenerle? La sua fiducia agisce sulle forze che stanno al di sopra di lui come un diritto e crea la propria verifica [...]. Ci sono quindi casi in cui un fatto non può giungere a verificarsi se non esiste preliminarmente la fiducia (*faith*) che possa effettivamente giungere a compimento. E nel caso che la fiducia in un fatto possa contribuire a creare quel fatto, sarebbe una logica folle quella che affermasse che la fede che

⁴⁵ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 65; 74.

⁴⁶ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI (qui leggermente modificata), pp. 58; 64-65.

⁴⁷ Il livello di confidenza risulta essere fondamentale anche per le credenze che riguardano l'ambito scientifico. La stessa scienza sembra aver fatto progressi proprio grazie ai «desideri passionali» di scienziati che si sono spinti al di là di quello che all'inizio l'evidenza empirica sembrava mostrare»: JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 66-68.

se ne va per la sua strada senza aspettare l'evidenza scientifica è la forma "più bassa di immoralità" nella quale possa cadere un essere pensante»⁴⁸.

Per James, l'indipendenza della credenza dalla certezza epistemica è peraltro un fatto che viene confermato dalla constatazione che, in molte circostanze, l'evidenza indubitabile di una convinzione è dimostrata solo successivamente alla convinzione creduta. A ciò va aggiunto che, spesso, come accade per le credenze religiose, l'adesione ad una credenza conduce alla giustificazione della credenza stessa⁴⁹. In altri termini la verità di una credenza sembra dipendere dal persistere di quella credenza⁵⁰.

James si appella inoltre allo stato di benessere e di conforto (*lightness of heart*) che l'individuo sperimenta nel momento in cui decide di aderire liberamente ad una credenza, piuttosto che quello fastidioso di vivere nello stato del dubbio⁵¹. All'esercizio costante del dubbio e a quello della sospensione del giudizio suggeriti da Clifford, James risponde dunque con la teoria dell'importanza dell'errore per conquistare la verità:

«Credete la verità! Sfuggite l'errore! Riteniamo che siano due leggi sostanzialmente diverse [...]. Non credete in nulla, ci suggerisce [Clifford], continuate a tenere sospesa la vostra mente per sempre, per evitare che, vincolandola sulla base di prove sufficienti, veniate a correre il rischio di credere in qualche menzogna. Peraltro, voi potete anche pensare che il rischio di trovarsi in errore sia una questione molto secondaria a paragone dei benefici di una conoscenza vera e quindi potete essere pronti ad essere subordinati molte volte nelle vostre ricerche anziché posporre indefinitamente la possibilità di affacciarvi sulla verità. Personalmente ritengo impossibile seguire la strada di Clifford. [...] Ricordiamo che i nostri errori non sono poi quella cosa terribile e grave che ci immaginiamo (*Our errors are surely not such awfully solemn things*). In un mondo in cui siamo così sicuri di incorrere in errore, nonostante tutte le nostre precauzioni, una certa leggerezza di cuore (*lightness of heart*) sembra essere un atteggiamento più sano di questo eccesso di paura nei confronti dell'errore. In ogni caso, per il filosofo empirista questo sembra essere l'atteggiamento più opportuno (*the fittest thing*)»⁵².

Nel testo, particolarmente degno di nota è il fatto che James sia attento a distinguere la conoscenza della verità dalla volontà di evitare l'errore: ossia, il raggiungimento della verità non implica la mancanza di sbagli. Come accade nel caso della teoria proposta da Clifford, nell'indagine relativa alla credenza c'è infatti il rischio di finire con l'essere più focalizzati a

⁴⁸ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI (qui leggermente modificata), pp. 78-79.

⁴⁹ Nel momento in cui discute di fede e credenza, il testo di James si riferisce soprattutto alla credenza religiosa, come chiaramente si evince dal paragrafo X del testo *La volontà di credere*.

⁵⁰ Questa teoria è ribadita da James in altre sue opere, come in *The Sentiment of Rationality*: «belief (as measured by action) not only does and must continually outstrip scientific evidence, but there is a certain class of truths of whose reality belief is a factor as well as a confessor; and that as regards this class of truths faith is not only licit and pertinent, but essential and indispensable. The truths cannot become true till our faith has made them so» (cfr. W. JAMES, *The Sentiment of Rationality*, in ID. (ed.), *Essays in Popular Philosophy*, Longmans, rist. New-York-London-Bombay 1905, pp. 63-110, spec. pp. 96-97).

⁵¹ In difesa del dubbio e proprio contro questa posizione di William James, nel 1907, Alfred Henry Lloyd compone *The Will to Doubt*: cfr. A.H. LLOYD, *The Will to Doubt. An Essay in Philosophy for the general Thinker*, Swan Sonnenschein & Co, London 1907.

⁵² JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI (qui leggermente modificata), pp. 72-73.

scansare gli errori (rimanendo persino nello stato della sospensione del giudizio⁵³), piuttosto che tendere alla conquista di ciò che è vero:

«Ci sono due modi di definire ciò che dobbiamo fare per crearci un'opinione. Si tratta di due modi assai diversi; nonostante questo, la loro differenza non è stata fino ad oggi presa in seria e attenta considerazione da parte della teoria della conoscenza: dobbiamo conoscere la verità, dobbiamo evitare l'errore. [...] Sono anzi due leggi distinte. Sebbene possa effettivamente capitare che, quando crediamo alla verità di A, sfuggiamo alla possibile conseguenza di credere alla falsità di B, difficilmente accade che, col semplice non credere B, necessariamente crediamo ad A. Dopo essere sfuggiti a B, possiamo cadere in altre credenze false, C o D, che sono della stessa qualità negativa di B; oppure possiamo anche sfuggire a B senza credere in nulla, nemmeno alla verità di A. [...] Possiamo considerare la caccia alla verità come il compito più importante; oppure, d'altro canto, possiamo ritenere che sia più importante l'obbligo di evitare l'errore e lasciare che la verità vada per il suo destino. [...] l'esortazione di Clifford, alle mie orecchie suona come pura fantasia. È come se un generale dicesse ai suoi soldati che è meglio astenersi per sempre dalla battaglia piuttosto che correre il rischio di una sola ferita. Le vittorie sui nemici o sulla natura non si conquistano in questo modo»⁵⁴.

Detto altrimenti, al ragionamento epistemico ed evidenzialista promosso da Clifford, volto alla conquista della *Real Knowledge*, viene ad opporsi l'opzione cosiddetta "pragmatica" di James, intenta a raggiungere, attraverso la credenza, vantaggi personali ed emotivi per il credente⁵⁵.

Tuttavia anche per James, così come per Clifford, vi è una connessione tra credenza ed azione: nella misura in cui un individuo decide di voler agire, ha già stabilito di aderire ad una credenza:

«Il massimo di vitalità di un'ipotesi significa la volontà di agire in modo irrevocabile. Questo, in pratica, significa credere; anzi ogniqualvolta c'è volontà d'azione, c'è già una tendenza a credere»⁵⁶.

Non è difficile allora affermare che anche nella dottrina di James, come in quella di Clifford, si deve riconoscere l'elaborazione di un'etica della credenza. Si tratta tuttavia di un'etica governata da direttive doxastiche diverse da quelle auspiccate da Clifford: alla base

⁵³ Come giustamente fa notare A.J. BURGER, *An Examination of 'The Will to Believe'*, in ID. (ed.), *The Ethics of Belief* cit., pp. 71-107, p. 79: «If one is to find the truth about any matter, one must avoid error. If one is in error about anything, one necessarily has lost the truth about it. Now, it is true that one may avoid error and still not again the truth, but this only occurs when one suspends judgment about the matter. If one does not suspend judgment, then finding the truth and avoiding error are in fact identical. Apparently James did not like to suspend judgment; he would rather make a bigoted and prejudiced guess than be intellectually honest and admit to himself that he does not really know».

⁵⁴ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 71-73.

⁵⁵ Il Pragmatismo è quella corrente filosofica, nata negli Stati Uniti d'America durante il XIX secolo, che difende il nesso tra conoscenza e prassi, con particolare attenzione all'utilità che una dottrina può portare all'individuo e alla società. Cfr. soprattutto C.S. PEIRCE, *The Issue of Pragmatism*, in *The Monist*, 15/4 (1905), pp. 481-499; W. JAMES, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, rist. in F. BOWERS / I.K. SKRUPSKELIS (eds), *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1975, pp. 1-144.

⁵⁶ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, p. 56.

dell'adesione ad una credenza non vengono individuate regole epistemiche ed evidenzialiste, ma piuttosto regole pragmatiche e prudenziali, che concernono appunto le passioni, le circostanze, le abitudini, i piaceri o gli scopi che il credente vuole ottenere⁵⁷. Nell'ambito relativo alla responsabilità di un'azione, decisivo è quindi l'apporto della volontà e del desiderio⁵⁸, piuttosto che quello della ragione. Rispetto poi alla posizione di Clifford, per cui vi è una correlazione tra ciò che è epistemologicamente valido e ciò che è moralmente giusto, in James assistiamo invece alla rivendicazione del binomio tra il vantaggio personale e comunitario e l'eticamente corretto.

Nell'analisi de *La volontà di credere* di William James, risulta a questo punto importante sottolineare il ruolo del volere. Questo perché, come già emerso, al centro della tesi doxastica difesa da James c'è l'insistere in modo particolare sulla volontà di credere a quello a cui l'individuo decide di dare l'assenso. Se infatti, in alcune circostanze, una norma doxastica non ha a che vedere con la certezza epistémica e la sua accettazione – volontaria o involontaria – che si impone al soggetto dal di fuori, ne deriva che è il soggetto stesso, in ultima analisi, a poter decidere di credere a quello che vuole credere⁵⁹. Da quanto si è visto, per James credere è dunque un atto che per sua natura tende a superare i paradigmi della ragione teoretica e a rientrare nei paradigmi della ragione pratica; e questo passaggio è possibile innanzitutto con l'esercizio del volere:

«Ho a lungo difeso con i miei studenti la validità di una fede raggiunta con un atto di volontà. [...] Non sembra prematuro sostenere a prima vista che le nostre opinioni possono venire modificate a volontà? È mai possibile che la volontà rappresenti un aiuto o un impedimento per l'intelletto nelle sue percezioni della verità? [...] Il libero arbitrio e il semplice desiderio, nel campo delle nostre credenze, sembrano veramente essere soltanto la quinta ruota del carro. Eppure se qualcuno ne deducesse che l'intuizione intellettuale è ciò che rimane dopo che il desiderio, la volontà e la preferenza del sentimento si sono ritirati dalla scena, o che la pura ragione è ciò che fissa le nostre opinioni, andrebbe contro i fatti per una via altrettanto diretta [...]. Ho detto, e ora lo ripeto, che non soltanto riconosciamo come un dato di fatto che la nostra natura passionale influenza le nostre opinioni, ma che esistono alcune opzioni tra opinioni nelle quali questa influenza deve essere considerata come una determinante tanto inevitabile quanto legittima della nostra scelta (*I have said, and now repeat it, that not only as a matter of fact do we find our passionnal nature influencing us in our opinions, but that there are some options between opinions in which this influence must be regarded both as an inevitable ad as a lawful determinant of our choice*)»⁶⁰.

⁵⁷ CHIGNELL, *The Ethics of Belief* cit.

⁵⁸ L'importanza del desiderio nel processo di adesione ad una credenza viene sottolineata da James soprattutto in *The Sentiment of Rationality* cit., p. 97: «[...] In this case (and it is one of an immense class) the part of wisdom clearly is to believe what one desires; for the belief is one of the indispensable preliminary conditions of the realization of its object. There are then cases where faith creates its own verification. Believe, and you shall be right, for you shall save yourself: doubt, and you shall again be right, for you shall perish. The only difference is that to believe is greatly to your advantage».

⁵⁹ La difesa della volontà di credere pare essere messa in discussione da James nel paragrafo II del testo, per poi in realtà essere difesa a partire dal paragrafo III.

⁶⁰ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI (qui leggermente modificata), pp. 55; 58; 62; 73.

James è comunque consapevole che, nel connettere la credenza alla volontà, così come nel difendere l'idea che noi tendiamo a credere più perché mossi dalla nostra sfera passionale e volitiva, che per quella intellettuale, si corre costantemente il rischio, soprattutto in ambito scientifico, di essere messi in discussione e contraddetti. A tal proposito egli denuncia che, in realtà, ogni verità scientifica è stata, – oppure prima o poi verrà – messa in discussione; la storia stessa dimostra che vi è poca concordanza persino nello stabilire quale sia effettivamente il criterio per distinguere ciò che è vero da ciò che non lo è:

«Parlare di una fede conseguita con la volontà sembra quindi, da un certo punto di vista, una semplice sciocchezza. Da un altro punto di vista sembra peggio di una semplice sciocchezza; è una viltà. Quando si considera il magnifico edificio delle scienze fisiche e si vede come è stato costruito [...]. La prova e la certezza obbiettiva sono indubbiamente ideali molto belli con cui giocare: ma dove mai potremmo incontrarli su questo nostro pianeta illuminato dalla luna e visitato dai sogni? [...] A parte le astratte proposizioni comparative (come due e due fanno quattro), proposizioni che di per sé non ci dicono nulla sulla realtà concreta, non incontriamo nessuna proposizione mai fatta da qualcuno come proposizione evidentemente certa che non sia stata successivamente qualificata come falsità o che per lo meno non sia stata messa seriamente in questione nella sua verità [...]. Non c'è mai stato un accordo su una concreta prova per stabilire ciò che sia realmente vero [...]. La tanto lodata prova obbiettiva non trionfa mai»⁶¹.

Da questo ragionamento James conclude che la filosofia morale risulta fondata proprio sulla credenza; poiché, infatti, l'etica si occupa del bene e del male, essa non dovrebbe essere approcciata con strumenti scientifici, al cui campo di indagine appartengono i soli fenomeni sensibili, ma gestita piuttosto dalla nostra volontà:

«Le questioni morali si presentano immediatamente come questioni la cui soluzione non può aspettare una prova sensibile. Una questione morale non è una questione che riguardi ciò che esiste nel mondo sensibile, ma ciò che è buono, o ciò che sarebbe buono se esistesse. La scienza ci può dire ciò che esiste; ma per confrontare i valori, sia di ciò che esiste sia di ciò che non esiste, non dobbiamo ricorrere alla scienza, ma a quello che Pascal chiama il nostro cuore. [...] La questione se avere credenze morali o non averle viene decisa dalla nostra volontà (*The question of having moral beliefs at all or not having them is decided by our will*). Le nostre preferenze morali sono vere o false, oppure sono soltanto strani fenomeni biologici, che fanno apparire le cose buone o cattive per noi, ma che di per sé sono indifferenti? Come può decidere il vostro intelletto puro?»⁶².

Il saggio di James, pur avendo come scopo principale quello di difendere l'adesione ad un certo tipo di credenza (ossia quella religiosa), finisce non solo con il prendere le distanze da una regolamentazione del credere basata sull'evidenza e su norme epistemiche, ma giunge a proporre un'alternativa al modo in cui lo stesso Clifford intendeva l'etica della credenza: fedele al suo retroterra pragmatista, per James, l'etica della credenza consiste in

⁶¹ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI (qui leggermente modificata), pp. 60; 68-69.

⁶² JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI (qui leggermente modificata), pp. 76-77.

una normativizzazione del credere fondata principalmente su ciò che appare buono per l'individuo. Insomma, per dirla con Daniel Whiting, stando alla proposta di James, la credenza non ha come scopo solo la verità, ma anche il bene; essa non vuole soltanto evitare il falso, ma anche evitare il male⁶³.

Soprattutto a partire dalla *Volontà di credere* di William James⁶⁴, la storiografia filosofica discute di etica della credenza anche attraverso la dottrina del volontarismo doxastico, secondo cui, almeno in alcuni casi, è possibile controllare e scegliere le proprie convinzioni attraverso l'impiego della volontà⁶⁵. Secondo il volontarismo doxastico il soggetto è il solo artefice dell'esistenza delle proprie credenze: egli è cioè in grado di acquisire, conservare e quindi abbandonare una credenza esclusivamente in base alle sue decisioni.

Come emergerà nell'ultimo capitolo di questa indagine, principalmente a partire dal dibattito contemporaneo tra alcuni filosofi analitici, come Bernard Williams⁶⁶ e William P. Alston⁶⁷ sulla possibilità che la volontà giochi un ruolo fondamentale nella formazione di una credenza, gli studiosi tendono solitamente a suddividere il volontarismo doxastico in un tipo diretto (o basico) ed uno indiretto. Per volontarismo doxastico diretto si intende un controllo immediato della volontà del soggetto su ciascuna credenza che in quel momento ricade sotto il proprio campo di indagine:

⁶³ D. WHITING, *Does Belief Aim (Only) at the Truth?*, in *Pacific Philosophical quarterly*, 93 (2012), pp. 279-300; ID., *The Good and the True (or the Bad and the False)*, in *Philosophy*, 88/2 (2013), pp. 219-242; ID., *Reasons for Belief, Reasons for Action, the Aim of Belief, and the Aim of Action*, in C. LITTLEJOHN / J. TURRI (eds), *Epistemic Norms: New Essays on Action, Belief, and Assertion*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 218-237.

⁶⁴ Nel testo di Clifford non compare una riflessione vera e propria sul volontarismo doxastico. Tuttavia vi è una frase in relazione alla volontà (riguardante il comportamento etico dell'armatore), che mette in luce il legame, secondo Clifford erroneo e pericoloso, tra il voler credere in qualcosa senza un'evidenza oggettiva e l'agire in base a questo voler credere (CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 118: «egli non aveva il diritto di credere in base alle evidenze a disposizione (*he had no right to believe on such evidence as was before him*). L'uomo aveva acquistato la sua credenza non guadagnandosela onestamente con un'indagine paziente, bensì soffocando i propri stessi dubbi. E malgrado alla fine fosse talmente convinto della sua opinione da non poter pensare altrimenti, lo si deve ritenere responsabile poiché si era messo consapevolmente e deliberatamente in quella disposizione d'animo (*yet inasmuch as he had knowingly and willingly worked himself into the frame of mind, he must be held responsible for it*)». È inoltre importante ribadire che in questo contesto Clifford, come farà poi James, include nel concetto di volontà anche quello di passione e pregiudizio: «Le loro sincere convinzioni, invece di essere l'onesto frutto di una paziente indagine, erano state acquisite indebitamente prestando ascolto alle voci del pregiudizio e della passione» (CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 120). In *The Ethics of Belief* Clifford sembra inoltre far riferimento anche al volontarismo doxastico indiretto specialmente quando afferma: «Ogni volta che ci permettiamo di credere per le ragioni sbagliate, indeboliamo la nostra capacità di controllarci, di dubitare, di soppesare le evidenze in maniera equa e imparziale. [...] Tuttavia, un male ancor maggiore e più vasto nasce quando si sostiene e si difende la vera e propria credulità, cioè quando l'abitudine a credere per motivi inadeguati è incoraggiata e resa permanente» (CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 126).

⁶⁵ Cfr. R. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli 2012.

⁶⁶ B. WILLIAMS, *Deciding to Believe*, in ID. (ed.), *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 136-151.

⁶⁷ Cfr. soprattutto W.P. ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, in *Philosophical Perspectives*, 2 (1988), pp. 277-279.

se **S** vuole credere a **X**,
allora in questo stesso momento **S** considera **X** come vera

Un esempio di volontarismo doxastico diretto è quello che si verifica nel momento in cui io esercito il controllo volontario in merito al credere a quello che la persona di fronte a me, adesso, mi sta raccontando. Posso scegliere di rigettare o sospendere il giudizio nei confronti del racconto del mio interlocutore, oppure decidere di dare il mio assenso e di tenerlo per vero.

Rispetto al volontarismo doxastico diretto, il volontarismo doxastico indiretto, presuppone sempre un controllo volontario della credenza da parte del soggetto; tuttavia questo controllo è mediato da una serie di azioni interposte. In tal modo, la volontà non deve intervenire ogni volta a dare o meno l'assenso alla credenza, ma può farlo una volta sola, ad esempio decidendo sulla modalità di operare l'indagine doxastica, sullo scegliere quali criteri adottare, etc.:

se **S** vuole credere a **X**,
S decide di compiere degli stadi intermedi di esperienze (**y1**, **y2**, etc.)
che lo portano poco alla volta a considerare **X** come vera

A questo proposito un esempio potrebbe essere quello di aver sentito da qualche parte che il borgo di Kronberg in Taunus sia bello. Non so niente riguardo a Kronberg e se voglio aderire a questa credenza, decido volontariamente di procedere prendendo delle informazioni a riguardo, come conoscere la mappa della Germania, leggere delle guide turistiche sull'Assia, etc. Ho pertanto deciso di rifiutare l'idea per cui il borgo di Kronberg non valga la pena di essere visitato, non ho sospeso il giudizio sulla questione, ma ho stabilito di dare il mio assenso a considerarlo degno di essere visitato. Quindi ho fissato una volta per tutte dei criteri che mi permettono di andare avanti nel livello di evidenza sulla mia credenza relativa a Kronberg.

La discussione sull'esistenza di un volontarismo doxastico, sia indiretto che diretto, rientra evidentemente nell'ambito dell'etica della credenza, quando un comportamento mosso a credere quello che si decide di voler credere sembra implicare delle conseguenze etiche: si può stabilire di credere a quello che si vuole in assenza di prove oggettive, senza ricadere in una condotta moralmente imprudente? Cosa succede eticamente parlando, se la mia convinzione, non poggiata su criteri razionalmente verificabili, finisce per provocare conseguenze sul terreno pubblico nel momento in cui essa si traduce in azione? Vale la

pena di decidere di aderire ad una convinzione soprattutto perché questa sembra apportare vantaggi pragmatici alla mia condizione personale o a quella di una comunità (come nel caso della credenza religiosa), secondo quanto sostenuto da James? Oppure, come suggerito dal saggio di Clifford, la volontà di credere deve fare sempre i conti con la ragione di credere? All'interno del volontarismo doxastico, si tratta quindi di comprendere se la responsabilità morale scaturisca dal fatto che l'adesione e l'abbandono di una credenza dipendano dalla sola volontà di seguire criteri vantaggiosi per l'individuo (o per una società), oppure se questa volontà debba sempre essere guidata da norme epistemiche. La responsabilità morale della credenza non può infatti prescindere da una riflessione sulla condotta della volontà di credere. Tuttavia, fuori dalla sfera di un'ammissione del potere – diretto o indiretto – della volontà sulla credenza pare scomparire ogni connessione tra responsabilità e credenza: se infatti non sono attivo nel momento della formazione di una credenza, ma rimango passivo perché il credere è un automatismo della mia mente o qualche altra cosa di connaturato in me, io non risulterò più responsabile di quella stessa credenza.

Questioni di questo genere mostrano come, evidentemente, per molti degli autori che prendiamo in considerazione in questo libro, discutere sulla possibilità del darsi di un'etica della credenza, in riferimento al volontarismo doxastico, significa discutere sulla possibilità o meno di regolare la volontà nel processo di adesione, mantenimento e rilascio di una credenza.

2. Articolazione della ricerca

Alla voce *Ethics of Belief* della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Andrew Chignell, pur facendo ufficialmente cominciare la discussione sull'etica della credenza con la diatriba tra William Clifford e William James, nella sezione *The ethics of Belief before the 19th century*, individua gli antecedenti della questione, nella storia del pensiero, a partire dalla riflessione di alcuni autori moderni, come ad esempio, René Descartes e John Locke⁶⁸.

A queste conclusioni, tuttavia, ci sentiamo di rispondere che, per quanto teorizzata ufficialmente solo nel mondo moderno, la discussione relativa ad un'etica del credere sembra in realtà essere già presente, in qualche modo, nelle dottrine di molti altri autori e sin dall'inizio della storia della filosofia. Se, infatti, il dibattito di Clifford e James affronta tematiche, quali l'impiego di criteri razionalmente validi per l'assunzione di un'opinione, l'esercizio del dubbio nell'adozione di una credenza, la libertà della facoltà volitiva di scegliere autonomamente una convinzione rispetto a quella intellettuale, le conseguenze

⁶⁸ CHIGNELL, *Ethics of Belief* cit.

dell'atto di fede sull'agire non solo individuale, ma anche collettivo, etc., non si può non riconoscere l'esistenza di un filo teorico che, almeno *in nuce*, intenzionalmente o meno, sin dall'origine dell'interrogazione filosofica, si è occupato della possibilità del darsi di un'etica della credenza. Questo filo attraversa tutta la storia del pensiero occidentale, a partire dal mondo greco, passando per quello medievale, per poi giungere alla sua elaborazione più propria e compiuta nell'epoca moderna e contemporanea.

Nelle pagine che seguono, non intendo applicare meramente in modo retroattivo l'etichetta storiografica contemporanea di 'etica della credenza' a pensieri e a teorie filosofiche che la precedono, ma piuttosto mi propongo di individuare delle coordinate generali nella discussione sulla possibilità di regolare le nostre credenze. Si prenderanno per questo in considerazione i diversi criteri doxastici (il termine 'doxastico' si riferirà a ciò che riguarda il procedimento di creare, accettare o rifiutare una credenza), scelti, di volta in volta, dai vari filosofi per distinguere un'opinione vera da una falsa, e si proverà a prendere in esame le definizioni di credenza in rapporto a quelle di verità e volontà⁶⁹.

Prendendo le mosse anche dagli studi recenti sull'argomento, senza avere la pretesa di essere esaustivo, il fine di questo studio è dunque, nello specifico, quello di tentare di ricostruire le posizioni più significative che, nel corso della storia della filosofia:

- hanno elaborato delle norme epistemiche o pragmatiche per stabilire l'adesione o meno ad una credenza;
- hanno difeso o preso le distanze dalla possibilità di credere a ciò che si decide di voler credere (dibattito sul volontarismo doxastico diretto ed indiretto).

L'organizzazione dell'indagine è suddivisa tenendo conto del periodo antico, medievale, moderno e contemporaneo. A proposito è anche importante precisare che si tratta di pure ripartizioni storiografiche convenzionali, che tentano di raggruppare alcune letture della credenza e delle regole doxastiche sotto paradigmi interpretativi comuni. Ovviamente, come sempre accade della storia del pensiero, ogni dottrina filosofica (ed ogni autore) tende ad andare al di là dei confini in cui si prova a collocarla.

Detto questo, va quindi spiegato che per individuare il darsi di un'etica della credenza nella storia della filosofia, nella suddivisione del lavoro, si è deciso di seguire la modalità di lettura suggerita da Chignell, nell'articolo della *Stanford Encyclopedia* relativo all'*Ethics of Belief*:

⁶⁹ Questo tentativo è stato portato avanti anche in altri studi, soprattutto riguardanti la filosofia medievale. Rudolf Schüssler ha ad esempio applicato la categoria di volontarismo doxastico a Tommaso d'Aquino, mentre Christophe Grellard ha individuato tracce di questo stesso dibattito in alcuni nominalisti del XIII e XIV secolo, come Guglielmo di Ockham: cfr. R. SCHÜSSLER, *Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin. Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung*, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 79/1 (2012), pp. 75-107; C. GRELLARD, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Publications de La Sorbonne, Paris 2014.

«[...] possono esserci diversi tipi di norme che regolano le pratiche di formazione della credenza e queste corrispondono a diversi tipi di valore (*value*). Chi teorizza l'etica della credenza ha bisogno quindi di specificare il tipo di valore che sta invocando, il perché e il come questo tipo di valore possa fondare le norme doxastiche, se è l'unico tipo di valore che le fonda e, qualora non lo fosse, quali sono le relazioni di priorità tra le norme basate sui diversi tipi di valore. Clifford e Locke, come abbiamo visto, sostengono che il problema relativo al se abbiamo fatto il nostro meglio dal punto di vista doxastico è di tipo epistemico e, date alcune ulteriori premesse, anche di tipo morale. James, invece, si concentra sul ruolo importante svolto dal valore prudenziale nell'etica della credenza, affermando, in un passo, che il Principio di Clifford, non solo ci espone al “rischio di perdere la verità” e quindi di violare una norma epistemica, ma finisce con il delineare una “logica folle”, un’“assurdità”, che garantisce un disastro dal punto di vista prudenziale. L'idea generale è che se qualcosa ci dà beneficio e credere che p ci aiuterà a raggiungere, acquisire o realizzare quella cosa, allora è *prima facie* prudente per noi credere a p. Questo sarà vero anche se non abbiamo un'evidenza sufficiente per la credenza di p, e persino se siamo consapevoli di tale mancanza»⁷⁰.

A proposito dell'*Ethics of Belief*, Chignell prende dunque in esame quei pensatori che, come nel caso della scelta evidenzialista di William Clifford, hanno tentato di proporre un'etica della credenza fondata su certezze di natura epistemica (S crede a X perché X è epistemologicamente chiara ed evidente per S), e quelli che, invece, come nel caso dell'opzione non probazionista e pragmatica di William James, hanno optato per una regolamentazione della credenza in base ai paradigmi di natura cautelare/prudenziale, finalizzata a raggiungere vantaggi pratici per il soggetto credente, al di là dei riscontri oggettivi (S crede a X perché X è conveniente e buono per S)⁷¹.

Sulla base di questa classificazione, la presente ricerca si propone dunque di individuare a grandi linee, in un percorso storico, quei filosofi che, come nel caso di Clifford, hanno elaborato un'etica della credenza fondata sulla certezza derivata dai riscontri epistemici⁷², e quelli che, invece, come nel caso di James, hanno optato per una normativizzazione doxastica basata su paradigmi di natura cautelare/prudenziale, finalizzata cioè a raggiungere dei risvolti pratici per il soggetto credente⁷³.

⁷⁰ CHIGNELL, *The Ethics of Belief* cit. [trad. mia].

⁷¹ In proposito va specificato che, nei paragrafi dei capitoli che seguono, la collocazione dei filosofi esula la successione cronologica degli stessi e si fonda esclusivamente sull'adozione del tipo di regole doxastiche impiegata dai pensatori considerati. Questo spiega ad esempio perché, nel III capitolo del volume, l'etica della credenza di Kierkegaard viene trattata prima di quella di Kant.

⁷² CHIGNELL, *The Ethics of Belief* cit.

⁷³ A questo riguardo va specificato che, nel corso del lavoro, al fine di poter tracciare delle linee teoriche generali sullo sviluppo di questo argomento, non si prendono in esame tutti gli autori che, nell'arco della storia della filosofia, hanno proposto delle regole doxastiche a favore o contro la ragione, ma soltanto quelli che costituiscono gli esempi più significativi e paradigmatici della possibilità del darsi di un'etica della credenza. Per questo motivo, la discussione dell'*Ethics of Belief* in alcune specifiche correnti filosofiche (come l'idealismo tedesco) ed in alcuni autori (come ad esempio Baruch Spinoza e Friedrich Nietzsche) è stata qui solo accennata.

Un ulteriore e importante aspetto metodologico relativo a questa ricerca è chiarire il fatto che nel testo si discute spesso, a proposito dei vari autori presi in considerazione, di quello che a partire dal saggio di James, come è già emerso, viene definito ‘volontarismo doxastico’. Soprattutto a partire dal Medioevo, dove nasce la discussione sul libero arbitrio, i dibattiti sui criteri doxastici da impiegare di fronte all’adesione o meno ad una credenza sono volti a capire se esiste la possibilità effettiva di esercitare un controllo volontario del soggetto sull’oggetto della credenza, o se, invece, si debba considerare il credere come un atto soprattutto involontario. Si va per questo a delineare un volontarismo doxastico elaborato in un contesto prudenziale (S vuole credere a X perché X serve a S) e quindi un volontarismo doxastico tratteggiato in un contesto epistemico (S vuole credere a X perché X è dimostrata come vera dall’intelletto di S).

In questa controversia ci troviamo di fronte ad autori (come ad esempio Blaise Pascal, nell’ambito della credenza religiosa) che difendono strenuamente la capacità dell’individuo di gestire volontariamente il proprio assenso verso una credenza. Altri pensatori – come William Alston – rifiutano invece del tutto la possibilità di un volontarismo doxastico (così come negano l’esistenza stessa di un’etica della credenza⁷⁴), sulla base della teoria per cui la credenza, contrariamente all’azione, non ricade sotto il controllo della volontà: in questo caso, poiché l’individuo vive nella credenza, senza sceglierla (e quindi senza essere effettivamente libero di accoglierla o negarla), non può di fatto esercitare nessuna condotta del credere⁷⁵. D’altronde, per il fatto stesso di avere a che fare con la verità, o con ciò che si ritiene vero, la credenza non dovrebbe presupporre legami con la volontà e la sfera passionale dell’individuo, quanto con la sola razionalità⁷⁶.

Un’ultima questione da precisare riguarda infine l’impiego linguistico del concetto di ‘credenza’⁷⁷. Generalmente per ‘credenza’, almeno per come è intesa dagli autori trattati in questo libro, si intende ‘ciò che si considera vero’ e ‘si accetta come vero’. A partire dagli studi di Gottlob Frege e di Bertrand Russell essa viene definita come un ‘atteggiamento proposizionale’⁷⁸, ovvero come uno stato cognitivo interno al soggetto verso una

⁷⁴ Cfr. il capitolo IV di questo volume.

⁷⁵ Cfr. ad esempio H.H. PRICE, *Belief and Will*, in *Atti della Società Aristotelica*, 28 (1954), pp. 1-26.

⁷⁶ FANCIULLACCI, *Volontà e assenso* cit., pp. 22-25.

⁷⁷ Il testo non prende in considerazione la differenza che alcuni studiosi hanno ad esempio elaborato tra *Belief* e *Opinion* (Daniel Dennett), o quella tra *Belief* e *Acceptance* (Jonathan Cohen) o tra *Belief* e *Assent* (Ronald De Sousa). Per queste questioni si rimanda alla letteratura secondaria sull’argomento: R.B. DE SOUSA, *How to give a piece of Your Mind, or the Logic of Belief and Assent*, in *Review of Metaphysics*, 35 (1971), pp. 52-79; D. DENNETT, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books and Haskins, Montpelier, VT 1978; L.-J. COHEN, *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press, Oxford 1992; FANCIULLACCI, *Volontà e assenso* cit., pp. 47-56.

⁷⁸ Cfr. specialmente B. RUSSELL, *On Propositions: What they are and how they mean*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2 (1919), pp. 1-43; ID., *The Philosophy of Logical Atomism*, rist. Routledge, London-New York 2010; G.

proposizione⁷⁹. Nel testo, l'espressione 'credenza' viene resa, a seconda delle varie epoche e dei diversi autori, con *doxa*, *pistis*, *fides*, *opinio*, *opinion*, *belief*, *credence*, *croyance*, *creencia*, *Fürwahrhalten*, *Meinung*, *Glaube*, etc. Nel libro, di volta in volta, si è provato sempre a chiarire le dovute differenze semantiche tra queste espressioni. Tuttavia, al di là delle diverse rese linguistiche di 'credenza', quello su cui si è voluto principalmente focalizzare l'attenzione, sono stati i criteri doxastici, le garanzie sufficienti, le giustificazioni – di natura epistemica o prudenziale – suggerite dai filosofi presi in considerazione per concedere o negare l'assenso verso l'oggetto del credere, anche e soprattutto al fine di poter compiere un'azione responsabile da un punto di vista morale.

FREGE, *Sense and reference*, in *Philosophical Review*, 57 (1948), pp. 209-230; N. SALMON / S. SOAMES (eds), *Propositions and Attitudes*, Oxford University Press, Oxford 1988.

⁷⁹ Per 'Propositional attitudes' si intendono quelle nozioni che si riferiscono ad uno stato mentale, ad un'attitudine del soggetto; nello specifico esse implicano il supporre, il credere, avere opinioni su proposizioni (ciò che viene espresso da frasi). In filosofia analitica, accanto alla credenza, altre *propositional attitudes* sono considerati il dubbio, l'assenso, il giudizio, la speranza, etc., ovvero tutte quelle attitudini mentali che, appunto, possono essere espresse mediante una proposizione. Cfr. SCHWITZGEBEL, *Belief* cit.: «Most contemporary philosophers characterize belief as a "propositional attitude". Propositions are generally taken to be whatever it is that sentences express [...]. For example, if two sentences mean the same thing (e.g., "snow is white" in English, "Schnee ist weiss" in German), they express the same proposition, and if two sentences differ in meaning, they express different propositions. [...] A *propositional attitude*, then, is the mental state of having some attitude, stance, take, or opinion about a proposition or about the potential state of affairs in which that proposition is true – a mental state of the sort canonically expressible in the form "*S A that P*", where *S* picks out the individual possessing the mental state, *A* picks out the attitude, and *P* is a sentence expressing a proposition».

CAPITOLO PRIMO

L'ETICA DELLA CREDENZA NEL PENSIERO ANTICO

«TEET. Avevo sentito qualcuno sostenere questa tesi, Socrate, ma me ne sono dimenticato, e ora mi è venuto in mente. Sosteneva che conoscenza (*epistēmē*) è l'opinione vera (*alēthēs doxa*) accompagnata da *logos* e che l'opinione priva di *logos* è al di fuori della conoscenza; che le cose sprovviste di *logos* sono inconoscibili, così anche le definiva, invece quelle che possiedono *logos* sono conoscibili».
(PLATONE, *Teeteto*, 201a-d)

«L'espressione "sospendo", l'assumiamo in luogo di "non sono in grado di dire a quale delle cose proposte bisogna prestar fede o non prestar fede"; intendendo dire che le cose ci appaiono uguali, per quel che concerne la loro credibilità o non credibilità».
(SESTO EMPIRICO, *Schizze Pirroniani*, I, 22)

Introduzione

Si può parlare di etica della credenza nel pensiero antico? Il quesito sorge soprattutto di fronte al fatto che nel mondo greco alcuni concetti che prendiamo in considerazione in questo libro, come 'credenza', 'evidenza certa' o 'assenso', sembrerebbero non rivestire lo stesso valore epistemologico e semantico rispetto a quello che ricoprono nella discussione teorica odierna¹. Potrebbe quindi risultare azzardato e poco appropriato applicare il dibattito sull'*Ethics of Belief*, con le sue categorie teoriche e concettuali moderne e contemporanee, ad un contesto differente.

Tuttavia ci sono alcune buone ragioni per non considerare del tutto inopportuno il tentativo di individuare *in nuce* delle tracce di un'etica della credenza anche nella filosofia antica. Innanzitutto va riconosciuto che i pensatori di questo periodo si sono indubbiamente occupati della credenza, e principalmente del suo rapporto con la verità e con la falsità; essi hanno cioè elaborato e discusso di norme epistemiche e morali per distinguere ciò che appare essere vero da ciò che di fatto lo è. Un'altra ragione è che gli stessi saggi di Clifford e di James, a cui come si è visto si deve l'avvio della discussione sull'*Ethics of Belief*, citano spesso, tra le righe, il pensiero degli antichi, soprattutto in relazione all'atteggiamento degli scettici nei confronti dell'impiego del dubbio e della sospensione del giudizio quali criteri di verità. Una riflessione sulla credenza, soprattutto in riferimento al nesso credenza/verità all'interno della

¹ Questa è ad esempio l'opinione di J. MOSS / W. SCHWAB, *The Birth of Belief*, in *Journal of the History of Philosophy*, 57/1 (2019), pp. 1-32.

filosofia antica viene poi ripresa spesso dagli autori contemporanei, come nel caso di Edmund Gettier².

Va invece subito chiarito che l'altro aspetto importante della discussione sull'*Ethics of Belief*, ovvero quello relativo al cosiddetto volontarismo doxastico e quindi alla possibilità di decidere che cosa credere, sembra non godere di una trattazione vera e propria nel mondo antico³, considerato il fatto che ai pensatori dell'epoca manca per lo più un corrispondente semantico del nostro concetto di 'volontà'⁴. Tuttavia, è giusto qui almeno menzionare che alcuni studi hanno tentato di mostrare l'elaborazione di norme doxastiche di tipo involontario in certi filosofi, come ad esempio in Aristotele⁵.

Se si tengono in mente tutte queste premesse, l'idea di individuare nei pensatori antichi dei precursori dell'elaborazione di un'etica della credenza non è pertanto del tutto imprudente, fermo restando che quando si andrà a discutere delle norme da loro suggerite per la regolamentazione di una credenza, del rapporto tra opinione e verità, dell'esercizio del dubbio, lo si farà sempre tenendo presente il contesto linguistico, concettuale ed epistemico in cui queste discussioni nascono e vengono elaborate.

Nel presente capitolo, parlare di etica della credenza significherà principalmente riflettere su alcuni contenuti dottrinali e concettuali relativi ai due principali lemmi con cui potrebbe essere espresso quello che noi oggi intendiamo per 'credenza', ovvero *doxa* e *pistis*⁶. *Doxa* è

² La teoria di Gettier, che tenta di superare la definizione platonica di conoscenza come «credenza vera giustificata», verrà affrontata nel IV capitolo di questo libro. Sull'interpretazione di Edmund Gettier del rapporto tra conoscenza e credenza in Platone cfr. specialmente M.R. ANTIGNAZZA, *Thinking with Assent. Renewing a Traditional Account of Knowledge and Belief*, Oxford University Press, Oxford 2024, pp. 26-31.

³ In proposito merita di essere citato un passo di Kierkegaard, che individua invece nel dubbio e nell'*epochè* degli scettici, un'azione connessa alla volontà: «La scepsi greca era sospensiva (*epochè*); i greci dubitavano non in forza della conoscenza, ma della volontà (negavano il consenso – (*metriopathein*). La conseguenza allora è che il dubbio si toglie unicamente con la libertà, con un atto di volontà: ciò che ogni scettico greco comprenderebbe, poiché egli ha compreso se stesso, ma non toglierebbe il suo scetticismo, precisamente perché egli volle dubitare. La responsabilità è tutta sua» (cfr. S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler*, trad. it. *Briciole di filosofia*, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. FABRO, Prefazione di G. REALE, Bompiani, Milano 2013, pp. 590-743, p. 703).

⁴ In proposito cfr. C. NATALI, *Etica*, in E. BERTI (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 241-282, spec. pp. 244-248; I. ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in A. PALAZZO (a cura di), *Il Desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 133-150.

⁵ Cfr. ad esempio F.D. MILLER JR., *Aristotle on Belief and Knowledge*, in G. ANAGNOSTOPOULOS / F. D. MILLER JR. (eds), *Reason and Analysis in Ancient Greek Philosophy*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 285-307. Come vedremo, in un passo del III libro *Sull'anima*, discutendo della fantasia, Aristotele precisa che la credenza non dipende da noi, visto che è necessario o essere in errore, o possedere la verità. La falsità o la verità di una credenza richiedono tuttavia una verifica epistemica attraverso un riscontro della credenza in questione con la realtà, che non è sempre sotto il nostro controllo. Tuttavia, come emergerà nel corso di questo capitolo, Aristotele è anche dell'avviso che le opinioni comuni hanno una certa veridicità e vanno adottate nell'ambito della dialettica e delle scienze pratiche (ARIST., *De anima*, III, 3, 427b16-21).

⁶ In realtà, soprattutto riferendosi a Platone e ad Aristotele, molti studiosi sostengono che l'espressione *doxa* non coincida con il significato odierno di credenza: cfr. soprattutto K. VOGT, *Belief and Truth: A Skeptic Reading*

un termine che proviene dal verbo *dokein* ‘credere’, ‘avere una credenza’, ‘sembrare (buono)’⁷ e viene in generale impiegato in ambito filosofico, retorico ed epistemologico per indicare un’opinione che appare vera in un determinato momento al soggetto. Il lemma *pistis*⁸ (‘fede’ ‘fiducia’, ‘convinzione’) deriva invece da *peithesthai* (‘lasciarsi persuadere’ / ‘convincere’) e, come vedremo, pur avendo all’inizio un impiego nell’arte retorica, in seguito assume importanza eminentemente in un contesto religioso⁹. Rispetto a *doxa*, il termine *pistis* sembra quindi alludere ad una credenza con un grado maggiore di certezza.

Partendo da questi presupposti, nel presente capitolo si proverà a tracciare brevemente l’elaborazione di un’etica del credere dei pensatori antichi soprattutto in relazione a tre campi di indagine: a) rispetto alla nozione di *doxa*, in relazione a norme doxastiche di natura epistemica, rappresentate di volta in volta dal *logos*, dall’esercizio del dubbio e dalla *prolēpsis* / *hupolēpsis*; b) rispetto alla nozione di *doxa*, in relazione a norme doxastiche che abbiamo definito di natura prudenziale; c) e quindi rispetto alla trasformazione concettuale del lemma *pistis*.

1. Norme doxastiche di natura epistemica

1.1 *Doxa* e *logos* (Parmenide, Platone, i Neoplatonici)

Uno dei primi testi filosofici a focalizzare l’attenzione sulla credenza, intesa come opinione (*doxa*), è il poema *Peri physeōs* (*Sulla natura*) di Parmenide di Elea (V sec a.C.). Nell’opera le *doxai* (le cosiddette “opinioni dei mortali”¹⁰) vengono contrapposte sin da subito alla vera conoscenza, ovvero all’*epistēmē*, connessa alla verità (*alētheia*). Nel proemio la Dea suggerisce a Parmenide due sentieri di ricerca, due modi possibili dell’esercizio del pensiero¹¹: la via della persuasione (da *peithō*, ovvero ‘persuado’), che «tiene dietro alla verità»

of Plato, Oxford University Press, Oxford 2012; M. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven 1988; MOSS / SCHWAB, *The Birth of Belief* cit.

⁷ Nella traduzione dei Settanta, la parola ebraica *kevod* viene infatti tradotta con *doxa* e intesa come ‘splendore’, ‘gloria’.

⁸ Cfr. soprattutto L. BRISSON, *La pistis chez Plotin et Porphyre: philosophie et religion*, in C. GRELLARD / P. HOFFMANN / L. LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 2020, pp. 83-97, p. 84.

⁹ Come andremo a vedere, a parte questi due lemmi, nel pensiero greco l’opinione viene indicata anche con l’espressione *hupolēpsis* (dal verbo *hupolambanein*), che potremmo rendere con “ciò che generalmente si ritiene vero”, impiegato da Aristotele e dagli Stoici. All’interno del *De anima*, ad esempio, Aristotele definisce di nuovo la *doxa* come una delle *hupolēpseis*, insieme alla conoscenza e alla prudenza (*De anima*, III, 3, 427b24-26). Il termine poi, insieme a *doxa*, viene impiegato in *Metaphysica*, A, 3, 983b20-22; *Topica*, 104b19-23 per indicare l’opinione dei predecessori riguardo ad un certo argomento. Cfr. MOSS / SCHWAB, *The Birth of Belief* cit., p. 17.

¹⁰ Sul concetto di *doxa* in Parmenide esistono innumerevoli studi interpretativi. Io mi sono riferita soprattutto a W.R. CHALMERS, *Parmenides and the Belief of Mortals*, in *Phronesis*, 5 (1960), pp. 5-22; G. REALE / L. RUGGIU, *Introduzione a PARMENIDE, Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Rusconi, Milano 1992, pp. 66-80; M. PULPITO, *Il Parmenide e la negazione del tempo*, Led, Milano 2005, spec. pp. 137-143.

¹¹ Sulla questione delle vie del poema di Parmenide esiste una ricca discussione tra gli studiosi. In proposito vorrei ricordare – perché utile ai contenuti di questa ricerca – quella relativa alla terza via. A partire dallo studio di K. REINHARDT (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Cohen, Bonn 1916), alcuni autori, come

e che conduce all'essere, senza contraddizioni; e quindi la via che porta al non essere, che è di fatto impensabile ed inesprimibile:

«Bisogna che tu tutto apprenda:
e il solido cuore della Verità ben rotonda
e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza».

«Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –
quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:
l'una che “è” e che non è possibile che non sia
– è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità –
l'altra che “non è” e che è necessario che non sia.
E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende.
Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile,
né potresti esprimerlo»¹².

La via dei mortali, che è quella del non essere, della falsità e della non certezza, viene collegata dalla Dea alla *doxa* e dunque posta in antitesi alla verità:

«Qui pongo termine al discorso che si accompagna a certezza e al pensiero intorno alla Verità; da questo punto le opinioni (*doxas*) mortali devi apprendere, ascoltando l'ordine seducente delle mie parole. Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati [...]. Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo, così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti».

«In questo modo secondo l'apparire (*kata doxan*) queste cose sono nate e ora sono e in seguito cresceranno e poi finiranno; ad esse gli uomini hanno posto un nome, per ciascuna come segno distintivo»¹³.

La credenza, qui intesa come opinione e resa con *doxa*, finisce con l'essere dunque presentata sin da subito in modo negativo, nella misura in cui ha a che vedere con il non essere e la mutevolezza, rispetto all'ingenerabilità e all'immutabilità dell'essere¹⁴.

M. HEIDEGGER (*Einführung in die Metaphysik*, trad. it. *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. MASI, Prefazione di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1972, p. 120), Giovanni Reale e Luigi Ruggiu hanno individuato nel poema parmenideo l'allusione ad una via di mezzo tra quella dell'essere e quella del non essere: si tratterebbe della via dell'opinione (*doxa*) che è plausibile e che opera in connessione a quella che conduce alla verità. Nel testo parmenideo, si dovrebbe dunque leggere un'articolazione presente tra le *doxai* con l'intento di recuperare l'importanza del mondo fenomenico. In proposito cfr. M. PULPITO, *Il crocevia ontologico e i due volti della Doxa. Un'apologia della terza via in Parmenide*, in *Peitho/Examina Antiqua*, 1/6 (2015), pp. 285-293; C. HELMIG, *Interpreting Parmenides of Elea in Antiquity: From Plato's Parmenides to Simplicius' Commentary on Aristotle's Physics*, in A. LAMMERS / M. JAS (eds), *Received Opinions: Doxography in Antiquity and the Islamic World*, Brill, Leiden-Boston 2022, pp. 175-206; E. VOLPE, *Le vie dell'essere. Studi sulla ricezione antica di Parmenide*, Academia, Roma 2022.

¹² PARMENIDES, DK fr. 1, 28-30; 2, 1-8, trad. it. REALE / RUGGIU, pp. 89; 91.

¹³ PARMENIDES, DK fr. 8, 50-54; 8, 60-61; 19, 1-3, trad. it. di REALE / RUGGIU, pp. 109; 111; 119.

¹⁴ Cfr. N.L. CORDERO, *The 'Doxa of Parmenides' Dismantled*, in *Ancient Philosophy*, 30 (2010), pp. 231-236. Alcuni studi hanno tuttavia sottolineato come, soprattutto nella seconda e frammentaria parte del poema, a partire dal frammento 8.50, questa *doxa* pare caratterizzarsi in modo positivo, nella misura in cui le opinioni dei mortali costituiscono una spiegazione verosimile della realtà sensibile, così come quelle relative al cosmo (un probabile riferimento di Parmenide ai filosofi naturalisti). Questa interpretazione sarebbe anche avallata dal DK fr. 1,

«[...] E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano,
ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno
vanno errando, uomini a due teste: infatti, è l'incertezza
che nei loro petti guida una dissennata mente. Costoro sono trascinati,
sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio,
dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa
e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino che è reversibile»¹⁵.

Da qui l'invito della Dea a scegliere la via dell'essere, del vero, rispetto alla via del non essere e della temporalità, impiegando quello che potremmo definire il criterio doxastico del *logos*, della ragione¹⁶, al fine di potersi liberare dall'abitudine e dall'illusorietà dei sensi:

«Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono!
Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero,
né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi
a muovere l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba
e la lingua, ma con la ragione giudica (*krinai de logōi*) la prova molto discussa
che da me ti è stata fornita»¹⁷.

Queste considerazioni ci autorizzano a ritenere il poema parmenideo come uno dei primi testi filosofici occidentali che, non solo si preoccupa di mostrare la distinzione tra una realtà autentica e una che illusoriamente sembra solo tale, ma anche come il primo testo a fare riferimento ad una norma epistemica, connessa all'impiego del *logos*, che è capace di discriminare ciò che realmente è da ciò che non lo è, e che appare fallacemente essere.

– Nella filosofia greca, una disamina più elaborata del rapporto tra *doxa* e regola del *logos* compare in alcuni dialoghi platonici. In questi luoghi testuali ogni tentativo di rinvenire tracce di una norma doxastica capace di distinguere il vero dal falso si concentra principalmente nel prendere in esame la discussione sulla relazione tra *doxa* ed *epistēmē*. Soprattutto nella *Repubblica* e nel *Timeo*, va detto che, in generale, la *doxa* è intesa da Platone (428/427-348/347 a.C.) come la conoscenza (superiore alla *phantasia*) propria del mondo naturale, che è soggetto alla mutevolezza e all'inganno. L'*epistēmē* è invece la conoscenza in sé, infallibile ed universale,

31-32: «Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso» (trad. it. REALE / RUGGIU, p. 98). Cfr. REALE / RUGGIU, *Introduzione* a PARMENIDE, *Poema sulla natura* cit., pp. 39-40; P. THANASSAS, *How many doxai are there in Parmenides?*, in *Rhizai*, 3 (2006), pp. 199-218; PULPITO, *Il Parmenide e la negazione del tempo* cit., spec. pp. 137-143. Al di là di queste interpretazioni sulla natura delle *doxai* nella seconda parte del *Peri physeōs*, nel poema rimane l'invito a regolare le opinioni dei mortali attraverso il criterio di conoscenza del *logos*.

¹⁵ PARMENIDES, DK fr. 6, 3-9, trad. it. REALE / RUGGIU, p. 95.

¹⁶ La trattazione della *doxa* intesa come rappresentazione della realtà sensibile, in grado di compromettere ogni forma di conoscenza autentica, è ripresa da altri presocratici, come Senofane o Democrito. Cfr. L. MI-KYOUNG, *Antecedents in early Greek Philosophy*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 13-35.

¹⁷ PARMENIDES, DK fr. 7, 1-8, 1, trad. it. REALE / RUGGIU, p. 97.

giacché ha a che vedere con il mondo immutabile dei paradigmi. Questo è ad esempio evidente nel V libro della *Repubblica*, dove Socrate, allo scopo di spiegare il ruolo del filosofo, tratteggia un'inconciliabilità profonda tra *doxa* ed *epistēmē*: il filosofo, rispetto all'uomo comune, si qualifica come tale perché è in rapporto con la verità, e perché si occupa della conoscenza in sé (o scienza) delle realtà stabili ideali, prendendo le distanze dalla molteplicità e dalla *doxa*, seppur in grado di comprenderla¹⁸. Partendo da questi presupposti, si capisce bene come nell'allegoria del mito della caverna, nel VII libro della *Repubblica*, si diventa propriamente filosofi nel momento in cui si rompono i legami con cui si è incatenati nel mondo delle ombre (che si credono essere la vera realtà) prodotte dalle immagini di oggetti esterni e proiettate da un fuoco, per riuscire, non senza fatica, a guardare fuori la luce del sole¹⁹.

La riflessione sull'*anamnēsis*, operata da Platone nel *Menone*, ribadisce la dignità della conoscenza epistemica, rispetto a quella doxastica, sulla base dell'immutabilità e della dignità del mondo stabile delle forme intelligibili, rispetto al mondo mutevole sensibile. Conviene però precisare che, all'interno di questo dialogo, l'*epistēmē*, rispetto alla *doxa*, è intesa da Platone come ciò che possiede un grado superiore di importanza anche a motivo del criterio metodologico dell'*aitias logismos* («ragionamento causale»): la conoscenza è superiore alla credenza, perché la prima, rispetto all'ultima, riesce a spiegare le cause, vale a dire «a rendere ragione per mezzo di un ragionamento causale della verità dei propri asserti»²⁰. Anche l'opinione vera o l'opinione corretta (*orthē doxa*) risulta platonicamente ancora lontana dall'auspicare di costituire una conoscenza in sé: essa è infatti esente dal procedimento operato attraverso le cause, che invece, come abbiamo avuto modo di vedere, contraddistingue l'*epistēmē*²¹.

Diversamente da questa posizione espressa nella *Repubblica* e nel *Menone*, in cui appunto compare ancora uno iato ontologico e conoscitivo tra *epistēmē* e *doxa*, all'interno del *Teeteto*, Platone suggerisce invece che la *doxa* può auspicare a non discordare del tutto con l'*epistēmē*. Questo è possibile non solo perché in questo dialogo la differenza tra opinione e conoscenza in sé non fa più perno sul mondo immutabile delle idee (la cui trattazione manca totalmente nel testo), ma soprattutto perché l'*orthē doxa* può aspirare a divenire *epistēmē* nella misura in cui opera “secondo” o “attraverso” il *logos*²². In altri termini sembrerebbe che anche per

¹⁸ Cfr. ad esempio PLATO, *Repubblica*, V, 475e4-479d5.

¹⁹ Ad esempio PLATO, *Repubblica*, VII, 514a-519d.

²⁰ Cfr. PLATO, *Meno*, 97e2-98a8: cfr. F. FERRARI, *La via dell'immortalità. Percorsi Platonic*, Rosenberg e Selier, Torino 2019, p. 53.

²¹ PLATO, *Meno*, 96e-98a. In proposito cfr. F. FERRARI, *Introduzione*, in PLATONE, *Teeteto*, a cura di F. FERRARI, BUR, Milano 2011, p. 124.

²² Sul concetto di *doxa* e *logos* in Platone, soprattutto nel *Teeteto*, esiste una vastissima letteratura critica. Io mi sono riferita soprattutto a J. SPRUTE, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Vandenhoeck and

Platone, l'impiego del *logos*, divenga, come già in Parmenide, una sorta di criterio doxastico che è capace di “certificare” una credenza come conoscenza certa.

In particolare nel *Teeteto*, dopo due definizioni (puntualmente confutate) di *epistēmē* – quella attribuita a Protagora e agli eraclei, per cui *epistēmē* è la sensazione (*aisthēsis*) del soggetto e quella secondo cui la conoscenza è un'opinione vera (*doxa alēthēs*)²³ – viene elaborata un'ultima spiegazione di conoscenza²⁴. Si tratta della nota definizione di *epistēmē* come «opinione vera sostenuta da ragione» (*doxa alēthēs meta logou*):

«SOCR. Questo aspetto richiede un'indagine breve, perché c'è un'intera arte che ti mostra che conoscenza non è questo.

TEET. Come dici? Quale arte?

SOCR. Quella dei più autorevoli quanto a sapienza, che chiamano retori e avvocati. Costoro infatti si può dire che persuadono per mezzo della loro arte, senza insegnare, ma facendo in modo che si opinino le cose che loro desiderano (*alla doxazein poiountes a an boulontai*). O pensi che esistano maestri così straordinari da essere in grado di mostrare, nel breve lasso di tempo in cui scorre l'acqua della clessidra, in modo adeguato la verità degli eventi a coloro che non erano presenti quando alcuni furono spogliati dei beni o costretti a subire altro genere di violenza?

TEET. Non credo nella maniera più assoluta, ma possono persuaderli (*peithesthai*).

SOCR. E il persuadere non dici che significa fare in modo che opinino?

TEET. E allora?

SOCR. Quando i giudici sono persuasi giustamente a proposito di eventi che può conoscere solo chi li ha visti, altrimenti non si possono conoscere, giudicando questi eventi sulla base di ciò che hanno udito, essi, assumendo un'opinione vera (*alēthēs doxa*), non è forse vero che giudicano senza conoscenza, ma risultano comunque persuasi in modo corretto (*ortha peisthentes*), sempre che giudichino bene?

TEET. Assolutamente.

Ruprecht, Göttingen 1962; C. MORESCHINI, *La “doxa” di Platone nella “Refutatio” di Ippolito (I 19)*, in *Studi Classici e Orientali*, 21 (1972), pp. 254-260; G. FINE, *Knowledge and Belief in Republic V*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978), pp. 121-139; ID., *False Belief in the Theaetetus*, in *Phronesis*, 24 (1979), pp. 70-80; ID., *Knowledge and Logos in the Theaetetus*, in *Philosophical Review*, 88 (1979), pp. 366-397; ID., *Knowledge and Belief in Republic V-VII*, in S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 85-115; ID., *Knowledge and True Belief in the Meno*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27 (2004), pp. 41-81; Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Les Belles Lettres-Bellarmin, Paris-Montréal 1981; E. MAFFI, *La natura della doxa tra la prima e la seconda definizione di epistēmē. Contributo all'esegesi di Teeteto (184c-190e)*, in *Acme. Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 69/1 (2006), pp. 3-36; F. TRABATTONI, *Il pensiero come dialogo interiore (Theaet. 189e4- 190a6)*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 175-187; ID., *ΛΟΓΟΣ e ΔΟΞΑ: Il significato della confutazione della terza definizione di ΕΠΙΣΤΗΜΗ nel Teeteto*, in *Rivista di cultura classica e medievale*, 48 (2006), pp. 11-27; ID., *Theaetetus, 200d-201c: Truth without Certainty*, in A. HAVLÍČEK / F. KARFÍK / Š. ŠPINKA (eds), *Platon's Theaetetus. Proceedings of the sixth Symposium Platonicum Pragense*, Oikoymenh, Praga 2008, pp. 250-273; F. DI LORENZO AJELLO, *Giustificazione epistemica e responsabilità cognitiva nel Teeteto*, in L. CORTELLA / F. MORA / I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano 2011, pp. 75-88; R. CORVI, *Dall'opinione alla conoscenza: dinamiche epistemiche*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 104/4 (2012), pp. 707-723.

²³ Protagora parte dall'assunto per cui ogni conoscenza si fonda sulla sensazione e dal presupposto secondo cui ogni verità dipende dall'uomo, misura (*metron*) di tutte le cose. Da qui egli ricava che non esistono opinioni vere ed opinioni false, bensì solo opinioni che possono essere migliori di altre, perché più vantaggiose per l'individuo e la *polis*. La verità di ogni credenza è dunque tale se essa appare così al soggetto. La seconda definizione di *epistēmē* è quella proposta da Teeteto, ed è quella di credenza vera. Questo discorso permette a Socrate un *excursus* sulla falsa opinione (*pseudēs doxa*).

²⁴ Pur se nel dialogo anche questa definizione di conoscenza viene negata (come le due precedenti), tuttavia sembra essere quella per cui Platone propende: cfr. FERRARI, *Introduzione*, in PLATONE, *Teeteto*, trad. it. FERRARI, p. 135.

SOCR. Ma, amico mio, se opinione vera (*alēthēs doxa*) e conoscenza (*epistēmē*) fossero la stessa cosa, neanche il giudice più bravo potrebbe mai opinare in modo corretto senza conoscenza. Sembra ora che siano due cose diverse.

TEET. Avevo sentito qualcuno sostenere questa tesi, Socrate, ma me ne sono dimenticato, e ora mi è venuto in mente. Sosteneva che conoscenza (*epistēmē*) è l'opinione vera (*alēthēs doxa*) accompagnata da *logos* e che l'opinione priva di *logos* è al di fuori della conoscenza; che le cose sprovviste di *logos* sono inconoscibili, così anche le definiva, invece quelle che possiedono *logos* sono conoscibili.

SOCR. Dici bene [...]. Quando qualcuno di una realtà afferra l'opinione vera senza il *logos*, la sua anima si trova in relazione a questa realtà nel vero, e tuttavia non la conosce, dal momento che colui che non è in grado di dare e ricevere *logos* non ne ha conoscenza. Una volta invece che vi abbia aggiunto il *logos*, diventa capace di tutte queste cose e si trova in una condizione di assoluta perfezione in rapporto alla conoscenza. E tu il sogno lo hai ascoltato in questi termini o diversamente?

TEET. Assolutamente in questi termini.

SOCR. Ti trovi dunque e poni in questi termini la tesi secondo la quale conoscenza è opinione vera accompagnata da *logos* (*meta logou*)?

TEET. Esattamente in questi termini.

SOCR. Forse, Teeteto, ora, proprio in questo giorno, noi abbiamo afferrato ciò che da tempo molti tra i sapienti hanno cercato, finendo con l'invecchiare prima di trovarlo?

TEET. Comunque, Socrate, a me sembra che l'attuale formulazione sia espressa bene²⁵.

La spiegazione di *epistēmē* intesa come «credenza vera fondata sul *logos*» suggerisce in un certo senso che la credenza (*doxa*) di cui non si dà *logos* «è al di fuori della conoscenza». Quello che in questo passo è interessante notare è che alla netta differenza tratteggiata negli altri dialoghi platonici tra credenza e conoscenza, qui viene suggerito ciò che Franco Ferrari definisce «contiguità tra *epistēmē* e *doxa*»²⁶. Siamo in grado a questo punto di comprendere come, secondo Platone, non ogni tipo di opinione inganni; anzi nel momento in cui l'opinione risulta vera e congiunta alla giustificazione razionale, essa può auspicare a diventare addirittura *epistēmē*²⁷:

«SOCR. Ad esempio Esiodo a proposito del carro dice “i cento pezzi del carro”, che io non sarei in grado di elencare e, penso, neppure tu. Ma saremmo contenti se, interrogati su che cosa è un carro, fossimo in grado di dire: ruote, asse, parte superiore, sbarra, timone.

TEET. Certamente.

SOCR. Ma costui potrebbe probabilmente pensare che noi siamo ridicoli, come se, interrogati sul tuo nome, rispondessimo pronunciando sillaba dopo sillaba, e così facendo opineremmo correttamente, ma parleremmo come se pensassimo di essere dei grammatici e di essere in grado di formulare secondo le leggi della grammatica il *logos* del nome di Teeteto. Mentre costui penserebbe che non è possibile esprimere nulla in modo autenticamente conoscitivo prima che si sia riusciti a penetrare ciascuna cosa con l'opinione vera attraverso gli elementi, cosa che

²⁵ PLATO, *Theaetetus*, 201a-d; 202b-d, trad. it. FERRARI, pp. 483-493.

²⁶ FERRARI, *Introduzione*, in PLATONE, *Teeteto* cit., p. 138.

²⁷ L'*excursus* sulla falsa opinione (*pseudēs doxa*), che Socrate cerca (alla fine inutilmente) di motivare, fa leva su cinque cause: quella logica (per cui rispetto ad un'informazione, o la si conosce oppure la si ignora); quella basata sull'identificazione tra vero/essere e falso/non essere (in questo caso l'*allodoxia* spiegherebbe la falsa opinione). Un'altra spiegazione è intendere la conoscenza come una tavoletta di cera a cui si imprime le informazioni (in tal senso la falsa opinione si originerebbe da uno scarto tra quello che è memorizzato dall'anima e la percezione del momento). Un'ulteriore causa della falsa opinione è quindi ricercata da Socrate nel rapporto tra un contenuto mentale ed il suo impiego, ed infine nel rapporto tra conoscenza ed ignoranza.

appunto è stata in un certo senso sostenuta nei ragionamenti precedenti.

[...] Così anche del carro noi possiamo avere un'opinione corretta, ma colui che è in grado di esporne l'essenza attraverso quei cento pezzi, aggiungendo questo aspetto, ha aggiunto il *logos* all'opinione vera, e al posto di essere un uomo in possesso di un sapere doxastico è diventato uno in possesso di una conoscenza tecnica (*anti doxastikou teknikon te kai epistēmōna*) dell'essenza del carro, appunto perché ha penetrato l'intero attraverso gli elementi»²⁸.

Platone sembra dunque proporre una sorta di condotta, di etica appunto, che va esercitata nei riguardi della credenza, sulla base della norma epistemica del *logos*. Senza correre il rischio di effettuare un'operazione antistorica, potremmo allora intendere questo *logos* (in grado di cogliere l'essenza delle cose) come la regola doxastica da impiegare per fornire un fondamento epistemico ad una credenza e trasformare quest'ultima in conoscenza:

«SOCR. E allora chi insieme all'opinione retta intorno a una qualsiasi delle cose che sono aggiunge la differenza rispetto alle altre, raggiungerà una condizione di conoscenza di ciò di cui prima aveva opinione.

TEET. Diciamo proprio così.

SOCR. Ma io, Teeteto, giunto più vicino a questa formulazione come se fossi vicino a un dipinto ombreggiato, non ne capisco più nulla; invece fino a che me ne stavo lontano mi pareva che venisse detto qualcosa di sensato.

TEET. Perché parli così?

SOCR. Te lo dirò, se ne sarò capace. Se io ho di te una retta opinione, nel momento in cui aggiungo il *logos*, ti conosco, altrimenti continuo solo a opinare.

TEET. Sì.

SOCR. E il *logos* era appunto l'espressione linguistica della tua differenza»²⁹.

Il testo sembra ribadire che l'*alēthēs doxa*, l'opinione retta (o vera) contrapposta alla falsa opinione (*pseudēs doxa*) – la quale, come ha spiegato Platone nel *Menone*³⁰ e nella *Repubblica*³¹, è comunque alla base del successo dell'individuo nella sfera pratica – può arrivare a fondare le verità dei propri assunti e avvicinarsi all'*epistēmē* attraverso l'esercizio del *logos*³².

Come già detto³³, anche questa definizione platonica di conoscenza come «opinione vera giustificata» viene nondimeno messa in discussione da Socrate nel seguito del dialogo³⁴. Resta il fatto che questa spiegazione di Socrate/Platone apre la strada a tutta una serie di teorie

²⁸ PLATO, *Theaetetus*, 207a-b; 207c, trad. it. FERRARI, pp. 515-517.

²⁹ PLATO, *Theaetetus*, 208e-209a, trad. it. FERRARI, p. 525.

³⁰ PLATO, *Meno*, 97b5-c2.

³¹ PLATO, *Repubblica*, V, 477e7-8.

³² Sugli altri luoghi testuali in cui Platone individua nel *logos* il criterio per distinguere la *doxa* dall'*epistēmē* cfr. FERRARI, *Introduzione*, in PLATONE, *Teeteto* cit., p. 124, n. 128.

³³ Cfr. nota 23 di questo capitolo.

³⁴ Nel dialogo Socrate spiega che l'opinione vera, alla quale possono pervenire i giudici in un processo, non deriva dalla conoscenza degli eventi intorno ai quali si dibatte, ma piuttosto dalla persuasione che i giudici stessi si sono formati (PLATO, *Theaetetus*, 201a-c). Nonostante questa posizione, va comunque ricordato che la domanda del *Teeteto*, ovvero che cosa sia la conoscenza, rimane di fatto insoluta: Platone ci dice infatti che la conoscenza vera e propria non ha a che vedere con il relativismo e quindi con la verità utile che in quel momento appare tale al soggetto. Essa alla fine non sembra riguardare neanche un'opinione vera, visto che verità e falsità spesso sono correlati alla convinzione del soggetto su un fatto, senza alcun fondamento oggettivo.

sulla conoscenza fondate sul concetto di credenza, che si sviluppano nella storia del pensiero successivo, soprattutto contemporaneo. Tra gli esempi più significativi a riguardo va qui per il momento solo accennato il *Gettier's Problem*. Prendendo le mosse proprio dalla definizione platonica di conoscenza come «credenza vera giustificata», l'epistemologo americano Edmund Gettier nel suo articolo di tre pagine, pubblicato nel 1963 e intitolato *Is Justified True Belief Knowledge?*, contrasta e denuncia come insufficiente la spiegazione di *Knowledge* come *justified true belief*. Come emergerà più chiaramente nel capitolo finale di questo studio, l'operazione di Gettier va invece a slegare i termini 'Knowledge', 'True belief' e 'Justification'. Questo è possibile perché, stando a Gettier, potrebbe darsi il caso di una proposizione vera, che crediamo giustificata, di cui però ci viene preclusa la conoscenza in base a notizie di cui non siamo ancora in possesso. Potrebbe inoltre accadere di ricavare una credenza vera da una credenza falsa – che però è giustificata – senza che tutto ciò non implichi avere della conoscenza³⁵. Al di là della posizione di Gettier sul nesso tra conoscenza, credenza e garanzia, rimane comunque significativo il fatto che la teoria platonica abbia aperto la strada al problema della giustificazione della credenza e al suo rapporto con la verità.

– Con il pensiero dei Neoplatonici, la discussione sul rapporto tra *doxa* (intesa come la facoltà più bassa dell'anima razionale), *epistēmē* e norma doxastica del *logos* (o piuttosto dei *logoi*) torna ad essere centrale. Nelle discussioni di Porfirio (233/234-c. 305 d.C.) e Proclo (412-485 d.C.) il *logos* serve ad esempio a distinguere ciò che è realmente vero, da ciò che non lo è. Come spiega ad esempio Porfirio, il criterio con cui il *logos* agisce è di fatto paragonabile a quello di un re capace di conoscere in anticipo ciò che il messaggero (la percezione sensibile) gli racconta, quindi di giudicarne (*krinein*) la correttezza, e di verificare se i dati provenienti dall'esperienza fenomenica corrispondano o meno alle conoscenze innate presenti nell'anima³⁶.

Lo stesso Plotino (203/205-270 d.C.) aveva già sostenuto nelle *Enneadi*³⁷ che i *logoi* dell'anima sono dei criteri (*kanōnes*) di verità; questa affermazione lo aveva portato a dire che la conoscenza innata dell'anima (derivante dall'intelletto) è di fatto ciò che regola e governa i giudizi della *dianoia*. In questo modo, da una parte, i *logoi* psichici, in quanto norme, *kanōnes*,

³⁵ Sulla teoria platonica della conoscenza e la replica di Gettier, cfr. il IV capitolo di questo libro.

³⁶ PORPHYRIUS, *Commentarius in Claudii Ptolemaei Harmonica*, 15, 10-28. Cfr. C. HELMIG, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 175-183.

³⁷ PLOTINUS, V, 3, 4, 14-18, trad. it. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di M. CASAGLIA / C. GUIDELLI / A. LINGUITI / F. MORIANI, Utet, Torino 1997, p. 207: «Ma come è possibile che la facoltà del pensiero discorsivo non sappia di essere facoltà del pensiero discorsivo, di acquistare comprensione delle cose esteriori, di giudicare quel che in effetti giudica, e di fare ciò mediante criteri che ha in lei, e che derivano dall'intelletto?».

rappresentano i principi epistemici, attraverso cui l'anima può conoscere la verità; da un altro lato, questi *logoi* costituiscono i principi ontologici di ciò che si trova nel mondo sensibile³⁸.

Tra le posizioni più degne di attenzione di questi pensatori che impiegano il *logos* come norma doxastica, va menzionata brevemente quella del medioplatonico Alcinoos (II sec. d.C.)³⁹. Nel commentare il passo del *Timeo* 28a, nel suo *Didaskalikos*, Alcinoos si trova di fronte al problema di postulare una norma di giustificazione della conoscenza. In particolare, la conoscenza viene distinta in conoscenza propria del mondo sensibile (suddivisa a sua volta in *doxa* e *aisthēsis*) e in conoscenza del mondo dei principi (ripartita in *epistēmē* e *nous*). Alcinoos individua quindi il criterio del *logos doxastikos* come la norma che opera nel mondo fenomenico ed il criterio dell'*epistēmōnikos logos* come la regola in vigore nel mondo ideale:

«Per essere più chiari: giudice può essere definito il filosofo, che giudica le cose, ma anche la ragione (*logos*), mediante cui è giudicato il vero e che abbiamo detto essere anche uno strumento. La ragione, poi, è di due tipi: una è totalmente inafferrabile (*alēptos*) e verace (*atrekēs*), l'altra è veritiera in rapporto alla conoscenza della realtà. La prima è possibile a dio e impossibile all'uomo, mentre la seconda è possibile anche all'uomo. Anche quest'ultima è di due tipi: una riguarda le realtà intelligibili, l'altra quelle sensibili. Di esse, quella relativa agli intelligibili è scienza e ragione scientifica (*epistēmōnikos logos*), quella relativa ai sensibili è ragione congetturale (*peri ta aisthēta doxastikon*) e opinione. Pertanto, la ragione scientifica possiede saldezza e stabilità, poiché riguarda i principi saldi e stabili, mentre quella persuasiva e congetturale è per lo più solo verosimile, poiché non riguarda i principi stabili»⁴⁰.

Al di là della discussione, presente tra gli studiosi, sull'intendere la formazione di questo *logos doxastikos* come prettamente sensibile o come implicante comunque la teoria della reminiscenza, ai fini della nostra ricerca è interessante notare come Alcinoos, superando la dottrina stoica⁴¹, e seguendo Platone, torni ad individuare un criterio razionale a fondamento e a guida della credenza: poiché l'opinione, la *doxa*, può essere vera oppure falsa, c'è bisogno di un'operazione epistemologica infallibile che, pur avendo a che fare con il mondo sensibile, sia comunque caratterizzata da un certo tipo di *logos*. Si tratta, di fatto, di una sorta di

³⁸ Cfr. HELMIG, *Forms and Concepts* cit., p. 191. Di fatto per Plotino (come per altri Neoplatonici) l'anima del mondo contiene gli stessi principi presenti nelle anime individuali. In tal modo, conoscendo attraverso i *logoi* della propria anima, l'individuo conosce i principi e le cause per mezzo di cui l'anima del mondo ha creato il mondo sensibile.

³⁹ Cfr. M. BONAZZI, *La teoria della conoscenza nel Medioplatonismo*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 70/2 (1984), pp. 339-358; D. SEDLEY, *Alcinous' Epistemology*, in K.A. ALGRA / P.W. VAN DER HORST / D.T. RUNIA (eds), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden 1996, pp. 300-312; HELMIG, *Forms and Concepts*, pp. 141-154; F. TRABATTONI, *Logos and noēsis in Alcinous, Didaskalikos 4*, in *Phronesis*, 61 (2016), pp. 60-81.

⁴⁰ Cfr. ALCINOOS, *Didascalicus*, IV, 2-3, trad. it. ALCINOOS, *Didascalico*, in *I Medioplatonici. Opere, frammenti testimonianze*, a cura di E. VIMERCATI, Bompiani, Milano 2015, pp. 585-710, spec. pp. 600-601.

⁴¹ Come ad esempio riporta Sesto Empirico, nel suo *Adversus Mathematicos*, VII 165, Carneade nega che il *logos* possa essere un criterio di verità: cfr. G. STRIKER, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, in part. pp. 51-68.

controprova epistemica, molto simile a quella auspicata poi da Clifford, per governare l'ambito della credenza.

Nelle righe seguenti del testo, interessante risulta anche la definizione che Alcinoò fornisce dell'opinione (*doxa*) come sintesi di memoria e sensazione:

«L'opinione è la sintesi (*sumploke*) di memoria e sensazione. Infatti, quando entriamo in contatto per la prima volta con un oggetto sensibile, da esso si genera in noi una sensazione e, dalla sensazione, un ricordo; in seguito, quando ci imbattiamo nuovamente nello stesso oggetto sensibile, confrontiamo il ricordo preesistente con la sensazione derivata da questo secondo oggetto e, dentro di noi, diciamo: "ecco Socrate", "ecco un cavallo", "ecco un fuoco", e così via. Questo risultato si chiama opinione, quando cioè confrontiamo il <ricordo> preesistente con la sensazione sopraggiunta. Quando essi concordano reciprocamente, l'opinione è vera; quando invece divergono, l'opinione è falsa. Infatti, se uno che ha un ricordo di Socrate incontra Platone e, in base a qualche somiglianza, pensa di aver incontrato nuovamente Socrate, e poi confronta la sensazione derivata da Platone, come se l'avesse ricevuta da Socrate, con il ricordo che ha di Socrate, si produce un'opinione falsa»⁴².

Il criterio suggerito nel testo per distinguere una *doxa* vera da una falsa è dunque quello di verificare di volta in volta se vi sia una *sumploke*, ovvero se si verifichi o meno una concordanza tra la memoria e la sensazione presente⁴³.

La teoria di Alcinoò relativa ad un criterio razionale a guida della credenza ha sicuramente influenzato la dottrina dei *logoi doxastikoi* di Proclo. Nel suo *Commentario al Timeo*, Proclo spiega che i *logoi doxastikoi* (differenti dai *logoi della dianòia*⁴⁴), sono dei concetti connessi alla *doxa* e capaci di giudicare i dati forniti dalla percezione sensibile. Bisogna brevemente ricordare che nel sistema procliano, come per quello di Platone, rispetto alla *phantasia*, collocata nella parte non-razionale dell'anima, l'*orthē doxa* si trova invece nella parte razionale. Per questo motivo, pur non conoscendo attraverso le cause, l'*orthē doxa* ha comunque accesso alla conoscenza che le è propria⁴⁵, ed è anche in grado di conoscere gli oggetti sensibili:

«La *doxa* conosce l'essere delle cose sensibili, poiché essa possiede i *logoi* in se stessa, ma ignora le cause (di quelle cose)»⁴⁶.

Si noterà come anche Proclo giunga dunque ad individuare dei *logoi* a livello della *doxa* e faccia di questi dei criteri cognitivi dell'anima per apprendere gli oggetti sensibili.

⁴² ALCINOUS, *Didascalicus*, IV, 5, trad. it. VIMERCATI, spec. pp. 602-603.

⁴³ Per una disamina della *doxa* in Proclo e dei *logoi doxastikoi*, cfr. soprattutto HELMIG, *Forms and Concepts* cit., spec. pp. 243-261.

⁴⁴ Cfr. ad esempio PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarii*, II 263, 14-18; III 338, 2-5.

⁴⁵ In Proclo, come già in Platone, la *doxa* è una facoltà razionale che conosce «il che» (*hoti*), ma non il «perché» (*dihoti*).

⁴⁶ PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarii*, I 248, 18-20 [trad. mia]. Cfr. anche PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarii*, I 248, 11-13; I 251, 6-7; I 292, 26-293, 4. Cfr. HELMIG, *Forms and Concepts* cit., spec. p. 249.

1.2 La *Prolēpsis* in Epicuro

Nel pensiero greco, un'ulteriore norma doxastica di natura epistemica può essere in un certo senso individuata nella filosofia ellenistica, all'interno del dibattito sulla possibilità e i limiti della conoscenza. Nello specifico, vale la pena di soffermarsi brevemente sulla dottrina di Epicuro (341-270 a.C.), per cui sono considerati criteri di verità i concetti di *aisthēsis* (sensazione), *pathos* (affezione) e *prolēpsis* (rappresentazioni mentali). La *prolēpsis* è in particolare una sorta di pre-concezione che si deve possedere per poter iniziare qualsiasi indagine conoscitiva⁴⁷. Epicuro chiarisce che, se la sensazione (*aisthēsis*) è innanzitutto conoscenza⁴⁸, l'errore nasce invece dall'opinione, denominata *doxa*, ma anche *hupolēpsis*⁴⁹: pur se l'opinione viene espressa a partire dai dati dell'esperienza, può tuttavia essere falsa, nella misura in cui la supposizione che essa produce non fa ricorso alla verifica fenomenica e all'evidenza (*enargeia*) – il famoso esempio della torre quadrata che da lontano si crede essere tonda –. La conoscenza e i suoi criteri di verità presuppongono pertanto un ulteriore parametro, ovvero proprio quello della *prolēpsis*⁵⁰ (termine che Epicuro stesso pare aver coniato)⁵¹. Nella dottrina epicurea la *prolēpsis*⁵² sembra infatti essere impiegata come una norma imprescindibile per sondare l'affidabilità di ogni supposizione a livello della corrispondenza o a livello della compatibilità⁵³. Nel caso della corrispondenza, la proposizione X è Y risulta vera se Y possiede le qualità e corrisponde alla pre-concezione di X (l'esempio dell'oggetto visto da lontano, che è un cavallo se corrisponde alla *prolēpsis* del cavallo). Nel caso invece della compatibilità, la proposizione X è Y risulta vera se Y non

⁴⁷ Cfr. soprattutto J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992; C. LÉVY, *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie: essai d'étude diachronique*, in J. BRUNSCHWIG / M.C. NUSSBAUM (eds), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, spec. pp. 250-284; G. STRIKER, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, in part. pp. 22-76.

⁴⁸ DIOGENES LAERTIUS, *Epistola ad Herodotum*, in ID., *De clarorum philosophorum vitis*, X, 50-52.

⁴⁹ DIOGENES LAERTIUS, *De clarorum philosophorum vitis*, X, 33-34.

⁵⁰ DIOGENES LAERTIUS, *Epicurus*, in ID., *De clarorum philosophorum vitis*, X, 33, trad. it. DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE / G. GIRGENTI / I. RAMELLI, Bompiani, Milano 2005, 1162-1193, spec. pp. 1191-1193: «Dicono, poi, che la prolessi sia come una sorta di apprensione o retta opinione o una nozione, o un concetto universale insito nella mente, ossia il ricordo di un oggetto apparso spesso dall'esterno. Per esempio: Quella tal cosa è un uomo: infatti, nel momento stesso in cui si dice "uomo", subito per via di prolessi viene pensata anche la sua tipica immagine sulla base delle precedenti sensazioni. Pertanto, per ogni nome risulta evidente l'oggetto originario. Non potremmo ricercare ciò che viene ricercato, se non lo conoscessimo già in precedenza. Per esempio: ciò che sta là davanti è un cavallo o un bue: per poter dire questo bisogna avere già conosciuto, per via di prolessi, la forma di un cavallo e quella di un bue. E neppure potremmo nominare qualcosa, senza averne appresa in precedenza l'impressione attraverso la prolessi. Dunque, le prolessi sono secondo evidenza».

⁵¹ In proposito e sul concetto di *prolēpsis* in generale, cfr. A.A. LONG, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18 (1971), pp. 114-133; A. MANUWALD, *Die Prolepsislehre Epikurs*, Rudolf Habelt, Bonn 1972; D.K. GLIDDEN, *Epicurean Prolepsis*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), pp. 175-217; H. DYSON, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, De Gruyter, Berlin-New York 2009.

⁵² Il concetto di *prolēpsis* come norma doxastica di natura epistemica viene ripreso anche dagli Stoici, insieme a quello di *phantasia* (impressione) e di *katalepsis* (comprensione).

⁵³ Cfr. G. STRIKER, *Epistemology*, in P. MITSIS (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford University Press, New York 2020, pp. 43-58.

contraddice la pre-concezione di X. In tal senso, la *prolēpsis* viene adoperata da Epicuro per dimostrare che è sbagliato credere che gli dei siano interessati alle faccende del mondo, visto che questo assunto risulta antinomico e incompatibile alla pre-concezione riguardo gli dei stessi: in altri termini il criterio della *prolēpsis* per cui gli dei sono buoni, beati ed immortali contraddice l'assunto secondo cui essi si occuperebbero dei destini degli uomini (un'attività che sarebbe piuttosto motivo di preoccupazione e di pena)⁵⁴.

Ora, dal ragionamento di Epicuro possiamo allora desumere che, in quanto l'opinione è l'unica fonte di errore epistemologico, è necessario utilizzare delle norme per regolare questa opinione e pervenire così alla verità. In tal senso si potrebbe arrivare a concludere che, nel sistema epicureo, la sensazione, l'evidenza e la pre-concezione costituiscono in qualche modo delle direttive doxastiche, ovvero delle regole che vanno assunte ogniqualvolta si ha a che fare con la *doxa*. Ciò evidentemente contribuisce ad inglobare anche il pensiero di Epicuro, pur sempre con le dovute differenze e peculiarità, tra i sostenitori di un'antesignana etica della credenza di natura epistemica. Interessante è poi ricordare che, proprio come sarà per Clifford nel suo saggio *The Ethics of Belief*, anche per Epicuro, queste regole doxastiche epistemiche rappresentano una norma morale:

«Non bisogna studiare la natura secondo assiomi vuoti e leggi convenzionali, bensì secondo le esigenze dei fenomeni stessi. Infatti, la nostra vita ha bisogno non già di irrazionalità o di opinioni vacue, bensì solo di un vivere senza affanni»⁵⁵.

La verifica delle opinioni serve infatti a conquistare la condizione dell'*ataraxia*, che per gli epicurei, insieme all'*alupia* (mancanza di dolore fisico), significa vivere e attuare la massima forma di felicità.

1.3 L'*Aporia* (da Socrate agli Scettici)

Stando a quanto già detto, un altro elemento peculiare dell'etica della credenza ed oggetto di discussione tra Clifford e James è l'esercizio del dubbio che, secondo la "legge di Clifford", in quanto criterio doxastico di natura epistemica, contribuisce a mettere in discussione sempre e ovunque, da parte di chiunque, la convinzione a cui si aderisce.

Nel pensiero antico la riflessione sull'opinione implica un dibattito sulla pratica del dubbio (*aporia*) già nei dialoghi platonici. All'interno del *Menone*⁵⁶ ad esempio, Socrate fa del dubitare una delle fasi del procedimento maieutico, e Socrate stesso viene accusato di

⁵⁴ DIOGENES LAERTIUS, *Epistola ad Herodotum*, in ID., *De clarorum philosophorum vitis*, X, 76-77.

⁵⁵ DIOGENES LAERTIUS, *Epistula ad Pitoclem*, in ID., *De clarorum philosophorum vitis*, X, 86-87, trad. it. *Lettera a Pitocle*, in DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di REALE / GIRGENTI / RAMELLI, pp. 1236-1267, spec. p. 1239.

⁵⁶ PLATO, *Meno*, 80 a-b.

corrompere gli animi degli interlocutori attraverso il dubbio⁵⁷ (finendo per questo con l'essere paragonato ad una torpedine marina). Nel famoso caso dello schiavo e del quesito sul raddoppiamento del quadrato, impiegato per dimostrare la teoria della reminiscenza, Socrate suggerisce a Menone, allievo del sofista Gorgia, che è un "giovamento" vagliare le credenze, sino ad "intorpidirle" attraverso il dubbio:

«SOCR. Comprendi ora, o Menone, a che punto si trova attualmente nel processo del ricordare? [...] tuttavia, allora credeva di saperlo, e rispondeva con sicurezza come se sapesse, e non riteneva di aver dubbi; ora è convinto di aver dubbi e, come non sa, così neppure crede di sapere.

[...]

SOCR. Avendolo fatto dubitare, pertanto, e avendolo fatto intorpidire come fa la torpedine, gli abbiamo forse nuociuto?

MEN. Non mi pare.

[...]

SOCR. Credi, dunque, che egli si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che egli riteneva di sapere non sapendolo, prima che fosse caduto nel dubbio ritenendo di non sapere, e che avrebbe desiderato di conoscere?

MEN. Non mi pare, o Socrate.

SOCR. Dunque, l'intorpidimento gli ha giovato?

MEN. Mi sembra.

SOCR. Osserva, ora, da questo dubbio come scoprirà la verità»⁵⁸.

L'esercizio aporetico – insieme al riconoscimento della causa per cui una credenza a cui si aderisce è vera –, si inserisce nel procedimento maieutico socratico in quanto permette di superare l'infondatezza dell'opinione comune e svelare in tal modo la verità. In questo modo, nel dialogo del *Menone* lo strumento doxastico del dubbio arriva a far vacillare la credenza dello schiavo di conoscere il lato del quadrato di otto piedi.

L'atto del dubitare inteso come norma doxastica imprescindibile nel cammino verso la verità viene ripreso anche da Aristotele. Nella *Metafisica* ad esempio, chiarendo l'impiego delle aporie, Aristotele invita a praticare il dubbio in modo tale da risolvere ogni problema ed eliminare così le difficoltà⁵⁹.

Va tuttavia detto che, nella filosofia antica, l'atteggiamento dubitativo nei riguardi di una credenza (in questo caso denominata anche *dogma*⁶⁰ e *peithesthai*⁶¹) viene soprattutto teorizzato

⁵⁷ PLATO, *Meno*, 80 a-b, trad. it. *Menone*, in PLATONE, *Tutti gli Scritti*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000, pp. 937-971, spec. pp. 948-949: «O Socrate, avevo udito, prima ancora di incontrarmi con te, che tu non fai altro che dubitare e che fai dubitare anche gli altri».

⁵⁸ PLATO, *Meno*, 83 b-c, trad. it. REALE, pp. 952-953.

⁵⁹ ARIST., *Metafisica*, B 1, 995a24-995b5.

⁶⁰ Cfr. J. BARNES, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, in *Elenchos*, 4 (1983), pp. 5-43, succ. in M. BURNYEAT / M. FREDE (eds), *The Original Sceptics*, Hackett Publishing, Cambridge (Ma) 1997, pp. 58-91.

⁶¹ Ad esempio, cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 230.

nel pensiero scettico⁶². Lo Scetticismo è tra l'altro letteralmente menzionato tra le righe dei saggi di Clifford e di James, a proposito dell'esercizio del dubbio e della sospensione del giudizio (*epochè*), da adottare nei riguardi di ogni credenza. È ben noto come gli Scettici siano definiti da Sesto Empirico proprio coloro che investigano, esercitano la sospensione del giudizio e il dubbio, perché il dubbio costituisce l'atteggiamento critico per eccellenza di questi pensatori verso ogni forma di sapere⁶³.

Tuttavia va riconosciuto che, nella filosofia scettica, non si può parlare del dubbio come di un criterio per regolare solo l'opinione comune, così come accade in Socrate⁶⁴; per gli Scettici la norma aporetica va piuttosto ad investire costitutivamente qualsiasi tipo di conoscenza⁶⁵. Secondo gli Scettici infatti, non vi è assolutamente alcuna proposizione, sia essa sensibile o intellettuale, opinativa o epistemica, che possa auspicare ad essere giustificata da una valida certezza. In tal modo va detto che, rispetto all'impiego socratico-platonico, più che per arrivare allo svelamento del vero, il dubbio serve agli Scettici per dimostrare che non esiste nessuna certezza e nessuna verità. L'approccio dubitativo è cioè funzionale a denunciare l'impossibilità di giungere ad un sapere autentico, e quindi a mostrare che non vi è alla fine alcuna differenza tra l'opinione e la conoscenza in sé. L'attitudine a dubitare non serve dunque per evitare l'errore ma, come poi rivendicherà James in *The Will to Believe*, l'errore sembra essere una tappa imprescindibile nel percorso conoscitivo, senza costituire la parte assolutamente negativa e da evitare in questo percorso⁶⁶.

⁶² Cfr. BARNES, *The Beliefs of a Pyrrhonist*; ID., *Pyrrhonism, Belief and Causation: Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 36/4 (1990), pp. 2608-2695; M. FREDE, *Des Skeptikers Meinungen*, in *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16 (1979), pp. 102-129, succ., *The Sceptic's Beliefs*, in BURNYEAT / FREDE (eds), *The Original Sceptics* cit., pp. 1-24; C. PERIN, *Scepticism and Belief*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge 2010, pp. 145-164; M.C. NUSSBAUM, *Sceptic Purgatives: Disturbance and the Life Without Belief*, in ID., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 280-315; K. VOGT, *Belief and Truth: A Sceptic Reading of Plato*, Oxford University Press, New York 2012; S. SHOGRY, *What Do Our Impressions Say? The Stoic Theory of Perceptual Content and Belief Formation*, in *Apeiron*, 52/1 (2019), pp. 29-63.

⁶³ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, 1, 7, trad. it. SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani* a cura di O. TESCARI, Laterza, Bari 1926, p. 8: «L'indirizzo scettico si chiama "investigativo" (*zētētikē*), dall'azione dell'investigare e dell'indagare; "sospensivo" (*ephektikē*), per la disposizione d'animo che, dopo l'indagine, conserva rispetto all'oggetto indagato, e "dubitativo" (*aporetikē*), appunto, per il suo dubitare e investigare intorno a ogni cosa, come alcuni affermano».

⁶⁴ Sesto chiarisce che ci sono due modi di intendere la credenza: ovvero come ciò che si segue con una scelta deliberata, e come ciò che si accetta senza resistere. Il modo in cui lo scettico pirronista intende la credenza è il primo modo. Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Schizzi Pirroniani*, I, 230, trad. it. TESCARI (qui leggermente modificata), pp. 65-66: «Che se a certe cose affermano di prestar fede e gli Academici e gli Scettici, poi anche su questo punto è manifesta la differenza delle due filosofie. Infatti "prestar fede" si dice in sensi differenti: nel senso di non contrastare, ma seguire, così, semplicemente, senza una forte inclinazione e propensione, come il fanciullo si dice che presta fede al pedagogo; e nel senso di assentire, senz'altro, a qualche cosa, con predilezione e, per così dire, simpatia, accompagnata da un forte volere, come lo scialacquatore presta fede a chi ritiene di dover seguire una vita dispendiosa».

⁶⁵ In *Contro i logici* (I, 158), Sesto Empirico spiega che, contrariamente a Carneide, per cui non esisteva alcun criterio di verità, Arcesilao predicava invece la sospensione del giudizio e regolava le sue azioni in base al criterio del ragionevole (*eulogon*): cfr. in part. VOGT, *Scepticism and action* cit., p. 168.

⁶⁶ JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 72-73: «Peraltro, voi potete anche pensare che il rischio di trovarsi in errore sia una questione molto secondaria a paragone dei benefici di una reale conoscenza e quindi

Da quanto si è visto, emerge dunque l'importanza, nello Scetticismo, del mettere criticamente in discussione ogni tipo di proposizione, non soltanto attraverso il dubbio, ma anche per mezzo dell'impiego della contraddizione e dell'*epochè* (ovvero della sospensione di qualsiasi giudizio circa la verità o la falsità di un'affermazione⁶⁷):

«L'espressione “sospendo”, l'assumiamo in luogo di “non sono in grado di dire a quale delle cose proposte bisogna prestar fede o non prestar fede”; intendendo dire che le cose ci appaiono uguali, per quel che concerne la loro credibilità o non credibilità. [...] Circa l'espressione “nulla do per certo”, diciamo così. Noi riteniamo che dar per certo valga, non già dire qualche cosa, così semplicemente, ma enunciare una cosa oscura con assentimento. A questa maniera, forse, si troverà che lo Scettico, non dà per certo nulla, nemmeno quando dice: – nulla do per certo –, perché non si tratta di un'opinione dogmatica, cioè, di un assenso prestato a cosa oscura, ma di una espressione indicatrice di una nostra affezione interiore. Qualora, pertanto, lo Scettico dica: – nulla do per certo, – intende questo: – io ora sono così affetto, da non affermare o negare dogmaticamente nulla intorno a ciò che cade sotto questa indagine [...]; e con l'espressione “non si può dare per certa”, vuol dire che non ha la prevalenza su ciò che le è contrapposto, o, come si dice comunemente, le contrasta, rispetto alla credibilità, o non credibilità»⁶⁸.

La sospensione di ogni giudizio è raggiunta attraverso i dieci “tropi” (argomenti), che gli Scettici impiegano per svelare le contraddittorietà conoscitive. Tuttavia, rispetto a come viene citata nella diatriba tra Clifford e James, proprio come accade per il dubbio, anche questa sospensione del giudizio non sembra costituire un criterio doxastico, ovvero una norma da adottare per fondare e giustificare una credenza. Nel caso degli Scettici si tratta piuttosto di un metodo che serve a demolire ogni proposizione (affermandone allo stesso tempo il lato positivo e negativo) e a portare l'individuo a godere dell'imperturbabilità, condizione necessaria per conquistare l'*eudaimonia*⁶⁹.

potete essere disposti ad essere subordinati molte volte nelle vostre ricerche anziché posporre indefinitamente la possibilità di affacciarvi sulla verità. [...] Ricordiamo che i nostri errori non sono poi quella cosa terribile e grave che ci immaginiamo. In un mondo in cui siamo così sicuri di incorrere in errore, nonostante tutte le nostre precauzioni, una certa leggerezza di cuore sembra essere un atteggiamento più sano di questo eccesso di paura nei confronti dell'errore».

⁶⁷ Come afferma Jonathan Barnes (BARNES, *The Beliefs of a Pyrrhonist* cit., pp. 11-12): «In general the Pyrrhonist of PH [i.e. *Schizzi Pirroniani*] will have no ordinary beliefs at all. [...] in rejecting δόγματα the Pyrrhonist must reject ordinary beliefs; for the possession of ordinary beliefs presupposes the possession of at least one δόγμα – the δόγμα that there is a criterion of truth».

⁶⁸ SEXTUS EMPIRICUS, *Schizzi Pirroniani*, I, 21-24, trad. it. TESCARI, pp. 55-56.

⁶⁹ SEXTUS EMPIRICUS, *Schizzi Pirroniani*, I, 12-13, trad. it. TESCARI, pp. 15-16: «Chi, infatti, crede nell'esistenza di qualche cosa che sia bene o male per natura, si conturba continuamente, e quando non possiede quello ch'egli ritiene esser bene, e quando crede d'essere perseguitato da quello che ritiene essere male per natura, e persegue i beni, com'egli li considera. [...] Chi, invece, dubita se una cosa sia bene o male per natura, né fugge né persegue nulla con ardore: perciò è imperturbato. [...] Essa [la sospensione del giudizio] si attua, per parlare in generale, per mezzo della contrapposizione dei fatti. Opponiamo dati del senso a dati del senso, oppure dati dell'intelletto a dati dell'intelletto, o quelli a questi e viceversa. Così per esempio, contrapponiamo dati del senso a dati del senso, quando diciamo: – la stessa torre di lontano appare rotonda, da vicino quadrata –; dati dell'intelletto a dati dell'intelletto, quando a colui che afferma esistere una provvidenza, deducendola dall'ordine che regna nei fenomeni celesti, opponiamo che i buoni sono spesso infelici e i tristi felici, e, perciò, concludiamo che la provvidenza non esiste; [...] e a questa sua sospensione causale tenne dietro la imperturbabilità nelle cose opinabili».

La pratica scettica dell'*epochē* riprende anche un'altra caratteristica emersa dai saggi di Clifford e James: ossia quella relativa al rapporto tra credenza e azione. La correlazione tra credenza ed azione (che in questo caso dovremmo chiamare “non-azione”) sembra tradursi soprattutto nella pratica dell'*apraxia* o dell'*anenergēsia*, attribuita da Aristotele⁷⁰ e dagli Stoici⁷¹ proprio agli Scettici⁷²: in quanto questi ultimi affermerebbero cose contraddittorie riguardo a qualsiasi fenomeno e predicherebbero l'importanza di non dare l'assenso a niente che non sia evidente, la loro dottrina implicherebbe l'*apraxia* (letteralmente il “non fare”), ovvero una sorta di paralisi dell'azione.

A questo riguardo Sesto Empirico, nei *Lineamenti scettici* e nel *Contro i Matematici*⁷³, chiarisce cosa il credo scettico implichi dal punto di vista dell'azione: di fatto gli Scettici non praticerebbero la sospensione del giudizio, finendo con l'essere inattivi come una pianta; piuttosto essi eserciterebbero l'inattività per quel che concerne i dogmi. Questo nesso tra credenza e non-azione sembra anche essere alla base della dottrina morale scettica⁷⁴: sempre Sesto Empirico spiega che, rispetto agli Accademici (convinti che vi sia il bene e il male), i Pirronisti, nell'affermare che una cosa è buona oppure cattiva, non credono a quello che sostengono. Questo perché, una volta che si stabilisce dogmaticamente ciò che è bene e ciò che è male, si finisce con il soffrire per evitare quel male oppure ricercare ad ogni costo quel bene. In tal modo si rischia però di perdere l'imperturbabilità dell'anima e quindi la felicità:

«Ora lo Scettico, vedendo una così grande discrepanza nelle cose, sospende il suo giudizio intorno all'esserci qualcosa che sia bene o male per natura, o che, assolutamente, si debba fare, anche in questo allontanandosi dalla temerità dei Dogmatici; e si attiene, senza preconcezioni dogmatiche, all'osservanza della vita comune, e, perciò, nelle cose opinabili, si mantiene impassibile, e in quelle che sono di necessità, mediocrementemente patisce. Infatti, in quanto è uomo sensibile, patisce, ma non aggiungendo l'opinione che quello ch'egli patisce è male per natura, patisce mediocrementemente. Poiché l'aggiungere una sì fatta opinione, è peggio dello stesso patire. [...] Certamente colui che suppone che qualcosa sia bene o male per natura, o che si debba, assolutamente, fare o non fare, viene turbato in vario modo. [...] Onde concludiamo che, se ciò ch'è produttore di male, è male e da fuggirsi, e la presunzione che questi siano beni e quelli mali produce dei turbamenti, è, anche, da fuggirsi il supporre e il ritenere che qualche cosa sia male o bene per natura»⁷⁵.

L'*apraxia* – il non agire per conseguenza dell'*epochē* – e la sospensione del giudizio di fronte a qualsiasi proposizione (anche una credenza) sono dunque metodi che vengono praticati

⁷⁰ ARIST., *Metaphysica*, IV, 4, 1008b13-19.

⁷¹ Cfr. ad esempio PLUTARCHUS, *De Stoicorum repugnantiis*, 1057a relativamente alla posizione di Crisippo e di Antipatro.

⁷² Sul rapporto tra Scetticismo ed azione cfr. in part. K. VOGT, *Scepticism and action*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 165-180.

⁷³ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 21-24; I, 226-27; ID., *Adversus mathematicos*, XI, 162-66; 7, 30.

⁷⁴ A proposito cfr. soprattutto R. BETT, *Scepticism and ethics*, in BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* cit., pp. 181-194.

⁷⁵ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoniae hypotyposes*, III, 235-238, trad. it. TESCARI, pp. 271-273.

dagli Scettici per garantire l'imperturbabilità dell'anima e perseguire l'eudaimonismo, costituendo, come nel caso degli Epicurei, delle norme doxastiche di natura morale.

2. Norme doxastiche di natura pragmatica: l'esempio dei Sofisti

Tenendo sempre presente la differenza storica e culturale tra il contesto in cui nasce e si sviluppa la discussione relativa all'*Ethics of Belief* ed il mondo antico, non sembra forse imprudente affermare che quando James nel suo *The Will to Believe* difende la volontà di credere in quello che si decide di voler credere, perché utile e vantaggioso al soggetto credente, non si discosti molto dal modo in cui i pensatori cosiddetti Sofisti (*sophistai*) – contrapposti da Platone ai filosofi (*philosophoi*) –, hanno interpretato la credenza.

Come abbiamo già avuto modo di vedere nelle pagine precedenti, all'interno del *Teeteto*, tra le definizioni di conoscenza, Platone presenta quella di Protagora (490-415/411 a.C.), per cui l'uomo è misura di tutte le cose:

«Io infatti sostengo che la verità sta come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma aggiungo che c'è una differenza enorme tra l'uno e l'altro in virtù di questo motivo, cioè perché a uno appaiono (*phainetai*) cose diverse rispetto a quelle che appaiono a un altro. Sono poi ben lungi dal sostenere che non esistano la sapienza e l'uomo sapiente, e definisco uomo sapiente colui che, quando a qualcuno di noi le cose appaiono e sono cattive, intervenendo con un cambiamento le farà apparire ed essere buone. [...] Analogamente anche nel campo dell'educazione bisogna trasformare una certa condizione in una migliore: il medico opera questa trasformazione servendosi dei farmaci, il sofista delle parole. Nessuno ha fatto sì che qualcuno che aveva false opinioni ne avesse poi di vere, visto che è impossibile opinare cose che non sono e cose diverse da quelle che si provano, le quali sono sempre vere. Ma, penso, qualcuno potrà fare in modo che chi, per una cattiva condizione dell'anima, ha opinioni affini a questa condizione, con una condizione ben disposta abbia opinioni diverse conformi a questa condizione; si tratta comunque di rappresentazioni (*phantasmata*), che alcuni, per ignoranza, chiamano vere, mentre io considero semplicemente queste ultime migliori delle altre, non più vere»⁷⁶.

Le parole di Protagora, riportate nel dialogo platonico da Teeteto, sono importanti per la nostra indagine nella misura in cui:

a) la verità viene delineata come ciò che, di volta in volta, appare tale al soggetto; in questo senso non occorrono delle prove oggettive per attestarne la validità. Non vi è pertanto nessun bisogno che si dia una garanzia univocamente valida per ogni credenza, visto che ciascun individuo risulta garante delle proprie credenze in una determinata circostanza. In altri termini, in qualunque tipo di indagine (Protagora fa in particolare riferimento al campo dell'educazione) non serve un criterio doxastico epistemico universale; piuttosto qualsiasi opinione può auspicare di volta in volta a divenire verità;

⁷⁶ PLATO, *Theaetetus*, 166d-167d, trad. it. FERRARI, pp. 319-321.

- b) viene considerato sapiente chi riesce a dirigere e controllare le opinioni altrui – ovvero chi riesce ad impiegare la credenza per convincere gli altri –, ma anche chi è un creatore di credenze, in grado di condizionare il comportamento degli uomini;
- c) il testo presenta quei criteri doxastici alternativi al *logos*, che abbiamo anche incontrato nel paragrafo precedente: un metodo per far preferire un’opinione a un’altra è ad esempio l’impiego della parola più convincente adottata in difesa di quell’opinione; un altro criterio per sondare la validità di una credenza è quindi verificare se quest’ultima viene considerata utile dal soggetto che le dà l’assenso.

L’impiego della parola più persuasiva come strumento per distinguere tra diversi tipi di credenza ritorna spesso nei dialoghi platonici, incentrati a denunciare il pensiero dei Sofisti (*sophistai*)⁷⁷, e si ritrova nei passi di alcune opere che conserviamo di questi autori. Si pensi ad esempio a Gorgia (485/483-c. 375 a.C.), che nel suo *Encomio di Elena*, al fine di discolpare la donna troiana dalla sua decisione di seguire Paride, perché persuasa dal suo discorso (*logos*), fa proprio di questo *logos* una sorta di criterio doxastico prudenziale (il discorso è cioè impiegato dall’eroe greco per convincere la donna che ama a credergli). Il *logos* finisce così con l’essere sganciato dalla verità: il *logos* non comunica e permette di giungere alla verità come nella dottrina platonica, ma crea la verità a vantaggio di chi lo sa impiegare, spingendo all’azione chi ne resta persuaso:

«Se poi fu la parola (*logos*) a persuaderla e a illuderle l’animo, neppur questo è difficile a scusarsi e giustificarsi così: la parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere: riesce infatti e a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia e ad aumentare la pietà. [...] Aggiungendosi infatti, alla disposizione dell’anima, la potenza dell’incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino. [...] Infatti un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente che ha persuaso, e a credere nei detti, e a consentire nei fatti»⁷⁸.

d) La posizione di Protagora a proposito dell’esistenza di una verità, che è tale solo se relativa all’individuo in un determinato momento, si riflette anche sulle considerazioni relative alle credenze religiose. Famoso è il passo protagoreo – probabilmente preso dal *Trattato sugli dei* e riportato da Diogene Laerzio –, per cui non si può dire se gli dei esistano o meno e come essi siano fatti, sia perché degli dei non abbiamo nessuna prova sensibile e sia perché la vita umana è troppo breve, per convalidarne l’esistenza:

⁷⁷ Nel *Gorgia* 456a7-b5, il protagonista del dialogo racconta come, attraverso l’impiego delle parole, sia riuscito a persuadere un malato a sottoporsi a terapie dolorose.

⁷⁸ GORGIAS, DK fr. 11, 8-12, trad. it. *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, Laterza, Roma-Bari 1993, vol. II, pp. 929-931.

«Riguardo agli dèi, non ho la possibilità di sapere né che sono né che non sono; molti, infatti, sono i fattori che impediscono di saperlo, sia l'oscurità della cosa sia la brevità della vita dell'uomo»⁷⁹.

La riflessione di Protagora, nel momento in cui critica la religione per l'impossibilità di dimostrare oggettivamente e con evidenza i suoi contenuti, pare avvicinarsi molto a quella di Clifford, che insiste sulla necessità di controprovare epistemicamente ogni forma di credenza, soprattutto quella relativa alla fede. In realtà, va anche ricordato che in un altro passo, Protagora stesso invita a strumentalizzare la religione per governare il popolo⁸⁰. Se ne deduce allora che, se il criterio doxastico epistemico esclude qualsiasi opinione sull'ammettere l'esistenza o meno degli dei, il criterio doxastico pragmatico arriva, invece, a giustificarne la presenza tra gli uomini nella sfera della credenza religiosa. In questo caso Protagora difende cioè l'impiego della credenza perché utile e vantaggiosa per disciplinare la popolazione.

Un altro accenno a norme doxastiche di tipo prudenziale, elaborate dalla sofistica, si ritrova quindi nelle *Confutazioni Sofistiche* di Aristotele. Proprio all'inizio di questo testo di logica, Aristotele definisce il sofista come colui che, per il proprio vantaggio materiale e per utilità personale, si presenta come un sapiente, senza però esserlo:

«Poiché, d'altro canto, per alcuni è più vantaggioso [*mallon pro ergon*] “apparire” sapiente [*to dokein einai sophois*] piuttosto che esserlo “senza apparire tale” (infatti la sofistica è proprio una sapienza che appare tale ma che in realtà non lo è, e il sofista è uno che ricava vantaggi [*o sophistēs chrēmatistēs*] dal fatto di possedere una sapienza apparente e non reale), è evidente che, per questi individui, è necessario “sembrar” svolgere la funzione del sapiente, piuttosto che svolgerla effettivamente senza che questo appaia»⁸¹.

Sebbene nel brano non compaia espressamente il termine ‘credenza’, possiamo assumere che l'espressione ‘sapienza apparente’ faccia evidentemente riferimento a quella. Secondo Aristotele dunque, è esattamente l'impiego a proprio vantaggio della credenza, che fa essere i Sofisti dei mercanti di sapienza (la parola *chrēmatistēs*, rimanda al sostantivo *chrēmata* ovvero al ‘denaro’).

3. Criteri doxastici epistemici e prudenziali: il caso di Aristotele

Dopo aver preso in considerazione i criteri doxastici impiegati dai filosofi antichi, sia di

⁷⁹ DIOGENES LAERTIUS, *De clarorum philosophorum vitis*, IX, 51, trad. it. REALE / GIRGENTI / RAMELLI, p. 1089; cfr. anche PLATO, *Protagora*, 162. Sulla questione cfr. M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Mondadori, Milano 1996, pp. 43-45; V. DI BENEDETTO, *Contributo al testo del frammento di Protagora sugli dei*, in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 43 (2001), pp. 345-346; M. BONAZZI, *I sofisti*, Carocci, Roma 2010, pp. 135-38; M. CORRADI, *Il Περὶ θεῶν di Protagora. Un nuovo tentativo di ricostruzione*, in *Maia*, 69 (2017), pp. 444-469.

⁸⁰ A. DROZDEK, *Protagoras and Instrumentality of Religion*, in *L'Antiquité Classique*, 74 (2005), pp. 41-50.

⁸¹ ARIST., *Soph. El.*, I, 165a20, trad. it. ARISTOTELE, *Organon*, a cura di M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2016, pp. 1683-1825, p. 1689.

natura epistemica (come nel caso del *logos* di Platone e dei Neoplatonici o del dubbio di Socrate e degli Scettici) e sia di natura pragmatica (come nell'esempio dei *sophistai*), non si può non accennare all'atteggiamento singolare del pensiero di Aristotele (384/383-322 a.C.) nei confronti della credenza e delle norme che dovrebbero regolarla⁸². L'aspetto peculiare della dottrina dello Stagirita, riguardo all'impiego di criteri doxastici, consiste nell'attribuire lo stesso livello di importanza, tanto alle norme doxastiche di natura epistemica quanto alle norme doxastiche prudenziali, a seconda dei campi di indagine e delle scienze⁸³ a cui questi criteri vengono applicati.

Considerare il punto di vista aristotelico sulla credenza è poi particolarmente importante anche perché, secoli dopo, a partire dalla prima metà del XIII secolo, quando i maestri medievali discuteranno dell'opinione e della fede in rapporto alla conoscenza, lo faranno innanzitutto avendo presente proprio la dottrina di Aristotele, ovvero di colui che considerano la maggior *auctoritas* filosofica.

Sulla scia di Platone, anche Aristotele elabora, per qualche riguarda il piano della conoscenza teoretica, dei criteri epistemici con lo scopo di distinguere il valore di una credenza vera da una falsa. Negli *Analitici Posteriori* ad esempio, egli differenzia chiaramente la conoscenza (*epistēmē*) dall'opinione (*doxa*):

«L'oggetto di conoscenza scientifica e la conoscenza scientifica differiscono dall'oggetto di opinione e dall'opinione, perché la conoscenza scientifica è universale e prodotta per mezzo di necessari e non è possibile che ciò che è necessario sia altrimenti. Ci sono però alcune cose che sono vere e che sono, ma è ammissibile che siano anche altrimenti. Allora, è chiaro che intorno a queste cose non c'è conoscenza scientifica, perché altrimenti sarebbe impossibile che stessero altrimenti le cose che è possibile che siano altrimenti. D'altra parte, di esse non vi è neppure intellesione (intendo infatti con "intellesione" il principio della conoscenza scientifica), né conoscenza scientifica indimostrabile: ciò è il giudizio relativo alla premessa immediata. L'intellessione, la conoscenza scientifica, l'opinione e ciò che è detto in forza di esse è vero; di conseguenza rimane che l'opinione concerna ciò che è vero o falso, ma che è ammissibile che stia anche altrimenti: ciò è il giudizio – (*hupolepsis*) relativo alla premessa immediata e non necessaria. E in questo modo si è in accordo con ciò che appare, perché l'opinione è instabile, al pari della natura relativa al suo contenuto»⁸⁴.

Contrariamente all'oggetto della conoscenza, che è universale ed è necessario, l'oggetto dell'opinione è invece possibile, ovvero riguarda ciò che è vero o ciò che è falso, ma che potrebbe anche essere altrimenti. Da questa argomentazione, nei passi successivi dell'opera,

⁸² ARIST., *De anima*, III, 3, 428a20; ID., *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139b17; ID., *Analytica Posteriora*, I, 33, 88b30-89b9.

⁸³ La nota differenza delle scienze in teoretiche, pratiche e poietiche si trova in ARIST., *Metaphysica*, E, 1, 1025b18-1026a10; ID., *De anima*, I, 1, 403b7-19.

⁸⁴ ARIST., *Analytica Posteriora*, I, 33, 88b30-89a6, trad. it. ARISTOTELE, *Organon*, a cura di M. MIGLIORI, pp. 793-1077, pp. 983-985. Cfr. ID. anche *Metaphysica*, Γ, 4 1008 b27-31 ed *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139b15-24. Cfr. G. FINE, *Aristotle's Two Worlds: Knowledge and Belief in Posterior Analytics 1.33*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 110 (2010), pp. 323-346.

Aristotele conclude che non si può avere la conoscenza e l'opinione di una medesima cosa nel medesimo tempo⁸⁵. Quando allora si può conoscere “scientificamente”? Riprendendo la polemica platonica contro l'epistemologia dei Sofisti, all'inizio del I libro degli *Analitici Posteriori*, Aristotele chiarisce che bisogna «conoscere la ragione per cui la cosa è»⁸⁶. In particolare, la conoscenza avviene per via dimostrativa, attraverso un sillogismo che «procede da premesse vere, prime, immediate, più note, anteriori e che siano cause della conclusione: così, infatti, anche i principi saranno propri di ciò che è dimostrato»⁸⁷.

Rispetto a questo ambito scientifico, Aristotele pare invece propenso a rivalutare la *doxa* relativamente alla sfera della dialettica e della vita pratica. A proposito della dialettica ad esempio, nel I libro dei *Topici*, Aristotele nel differenziare la filosofia dalla dialettica (di fatto un metodo che insegna ad argomentare), egli spiega che entrambe queste discipline si occupano delle medesime problematiche, anche se la filosofia lo fa dal punto di vista della verità, mentre la dialettica dal punto di vista della *doxa*⁸⁸. Questo accade perché, secondo Aristotele, è utile ed importante prendere in esame le opinioni comuni (*endoxa*) degli uomini più competenti, così come quelle dei predecessori, relativamente ad un determinato problema, al fine di ottenere delle prime, generali definizioni, per poi, quindi, attraverso i sillogismi, arrivare alle conclusioni.

L'impiego degli *endoxa* si ritrova spesso nell'opera aristotelica, come ad esempio nella *Metafisica*, nei testi di filosofia naturale, o negli scritti di etica e di politica⁸⁹. Un caso evidente di come l'opinione condivisa dagli uomini sia ritenuta da Aristotele affidabile sotto certi aspetti si ritrova nel I libro dell'*Etica Nicomachea* quando, nel riportare gli *endoxa* di altri filosofi e della maggior parte della gente comune relativi al concetto di felicità, Aristotele scrive:

⁸⁵ ARIST., *Analytica Posteriora*, I, 32, 89a38-b1.

⁸⁶ ARIST., *Analytica Posteriora*, I, 2, 71b9-24, trad. it. MIGLIORI, pp. 849-851: «Riteniamo di conoscere scientificamente ogni cosa in senso assoluto – ma non nel modo sofistico, cioè accidentalmente – allorché riteniamo di conoscere la causa per cui la cosa è, che essa è causa di quella cosa, e non è possibile che questa stia altrimenti. Dunque è chiaro che il conoscere scientificamente è un fatto di questo tipo; e vi sono infatti coloro che non conoscono scientificamente e coloro che conoscono scientificamente: i primi ritengono essi stessi di trovarsi in questa situazione, mentre coloro che conoscono vi si trovano anche davvero. Di conseguenza è impossibile che ciò di cui c'è conoscenza scientifica in senso assoluto si trovi in condizioni diverse. Se poi vi è anche un altro modo di conoscere scientificamente, lo diremo in seguito; diciamo pure che si conosce scientificamente per dimostrazione. Chiamo “dimostrazione” un sillogismo scientifico, chiamo “scientifico” quello in virtù del quale, per il fatto di possederlo, conosciamo scientificamente. Ora, se conoscere scientificamente è tale quale abbiamo posto, è necessario che anche la conoscenza scientifica dimostrativa proceda da premesse vere, prime, immediate, più note, anteriori e che siano cause della conclusione: così, infatti, anche i principi saranno propri di ciò che è dimostrato».

⁸⁷ ARIST., *Analytica Posteriora*, I, 2, 71b20-22, trad. it. MIGLIORI, p. 851.

⁸⁸ ARIST., *Topica*, I, 14, 105b30-1, trad. it. MIGLIORI, pp. 1079-1643, p. 1211: «Dunque, quando si fa filosofia, bisogna trattare delle varie questioni ponendosi dal punto di vista della verità, mentre, nella dialettica, è sufficiente porsi dal punto di vista dell'opinione». Cfr. MILLER, *Aristotle on Belief and Knowledge* cit., p. 287.

⁸⁹ MILLER, *Aristotle on Belief and Knowledge* cit., p. 287.

«[...] alcuni ritengono che la felicità consista nella virtù [...]. Di alcune di queste opinioni ci sono sostenitori numerosi e antichi, di altre pochi ma famosi: è ragionevole pensare che né gli uni né gli altri siano completamente in errore, ma che essi colgano nel segno almeno in un punto, o anche nella maggior parte dei punti»⁹⁰.

In una prospettiva di questo tipo si capisce bene come il criterio doxastico da adottare di fronte ad una credenza relativa all'ambito pratico sia costituito dall'assenso condiviso da altri esseri umani verso quella credenza. Il ruolo della *doxa* viene dunque recuperato da Aristotele soprattutto nelle scienze pratiche, ovvero l'etica e la politica. A proposito, va ricordato che, nella tripartizione dell'anima delineata nell'*Etica Nicomachea*, la parte razionale viene distinta da Aristotele tra quella riguardante la conoscenza (*to epistemonikon*) e quella cosiddetta 'calcolativa' (*to logistikon*). In questa parte, a sua volta, viene collocato sia ciò che riguarda la deliberazione (*bouleuesthai*) e l'esercizio del *logos*, e sia ciò che riguarda l'opinione (*to doxastikon*):

«E diamo per ammesso che le parti razionali siano due: una è quella con cui contempliamo gli enti i cui principi non possono essere diversamente, e una con cui consideriamo le realtà contingenti. [...] Chiamiamole, rispettivamente, la parte "scientifica" e la parte "calcolatrice": infatti deliberare e calcolare sono la stessa cosa, ma nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente. Per conseguenza, la parte calcolatrice non è che una parte dell'elemento razionale dell'anima [...]. Poiché, poi, le parti razionali dell'anima sono due, la saggezza sarà la virtù di una delle due, di quella opinativa: sia l'opinione sia la saggezza, infatti, si riferiscono alle cose che possono essere diversamente. Inoltre la saggezza non è soltanto una disposizione ragionata: prova ne è che di una simile disposizione vi può essere oblio, della saggezza no»⁹¹.

È importante ricordare che, per Aristotele, questa parte dell'anima è contraddistinta dalla *phronēsis*, che è nello specifico una virtù intellettuale consistente nella capacità di calcolare di volta i mezzi più idonei per raggiungere il fine virtuoso⁹². Come è noto, questa *phronēsis* nel mondo latino diviene la virtù della prudenza, «la retta norma tra tutte le azioni»⁹³, in grado di deliberare intorno agli strumenti più efficaci per il conseguimento del fine. Il *phronimos* è dunque nei fatti proprio colui che impiega la conoscenza doxastica – appunto di tipo prudenziale – per sapersi comportare virtuosamente, di volta in volta, nelle diverse situazioni della vita attiva.

Da quanto si è visto, risulta allora chiaro che in Aristotele vi è una forma di conoscenza doxastica, ovvero una forma di sapere che riguarda il mondo dell'opinione, che si caratterizza

⁹⁰ ARIST., *Ethica Nicomachea*, I, 8, 1098b23-24; 27-30, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Bompiani, Milano 2000, p. 69. Cfr. MILLER, *Aristotle on Belief and Knowledge* cit., pp. 285-287; 297.

⁹¹ ARIST., *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139a6-8; 1139a11-15; VI, 5, 1140b25-30, trad. it. MAZZARELLI, pp. 229-231; 237. In proposito cfr. soprattutto H. LORENZ / B. MORISON, *Aristotle's Empiricist Theory of Doxastic Knowledge*, in *Phronesis*, 64 (2019), pp. 431-464.

⁹² MILLER, *Aristotle on Belief and Knowledge* cit., p. 285.

⁹³ Questa sarà una delle definizioni di *prudencia* fornita da Tommaso d'Aquino: cfr. ad esempio THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 47, qq. 1-2.

propriamente per le norme di natura prudenziale e che appare come lo strumento migliore nell'ambito dell'agire umano. Questa conoscenza doxastica è di fatto il metodo delle scienze pratiche, parallelo al metodo della dimostrazione scientifica, tratteggiata negli *Analitici Posteriori*.

In altri passi dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele non manca comunque di polemizzare contro coloro che trattano l'oggetto dell'opinione, propria della sfera della prassi, come l'oggetto della scienza, nel modo in cui ci mostra questo brano sulla debolezza acratice:

«Per quanto riguarda il fatto che è opinione vera e non scienza quella contraddetta da chi commette atti di incontinenza, non fa alcuna differenza per il nostro ragionamento; infatti, alcuni di quelli che possiedono semplici opinioni non si sentono affatto incerti, ma credono di possedere conoscenze esatte. Se è, dunque, per la debolezza delle loro convinzioni che coloro che hanno semplici opinioni agiscono contro il loro giudizio più di quelli che possiedono scienza, non ci sarà alcuna differenza tra scienza e opinione: alcuni uomini, infatti, di ciò di cui hanno opinione hanno una convinzione non inferiore a quella che altri hanno di ciò di cui hanno scienza»⁹⁴.

Il testo è interessante nella misura in cui Aristotele denuncia il fatto che per alcuni uomini i contenuti della scienza e quelli relativi all'opinione si trovano sullo stesso piano. Questo si verifica perché, proprio come poi spiegherà James nel suo *The Will to Believe*, è possibile che chi acconsente a qualcosa che riguarda l'ambito dell'opinione sembra possedere la stessa convinzione che accompagna coloro che fanno scienza.

Accanto a queste considerazioni a proposito della presenza, nella dottrina aristotelica, di criteri doxastici epistemici (per quanto riguarda l'ambito teoretico) e di criteri doxastici prudenziali (per quanto riguarda l'ambito pratico) resta infine importante accennare al fatto che, secondo alcuni studi sull'argomento⁹⁵, nella concezione filosofica di Aristotele sembrerebbe non esservi alcun posto per l'elaborazione di un'*Ethics of Belief*. Secondo questa teoria, Aristotele non avrebbe teorizzato mai l'impiego di regole doxastiche, ovvero di norme da adottare nell'atto di adesione o rifiuto di una credenza, sulla base della convinzione per cui tutti gli individui desiderano *physei* – per natura – conoscere (*Metafisica* A, 1, 980a21) e perché gli esseri umani tendono sempre, in modo sufficiente, verso ciò che è vero, come mostra questo passo della *Retorica*:

«Di fatto è la stessa facoltà a scorgere il vero e ciò che è simile al vero; nello stesso tempo gli uomini sono sufficientemente predisposti al vero e nella maggior parte dei casi colgono la verità. Pertanto chi ha occhio per le opinioni più autorevoli altrettanto ne ha per la verità»⁹⁶.

⁹⁴ ARIST., *Ethica Nicomachea*, VII, 5, 1146b24-30, trad. it. MAZZARELLI, p. 263.

⁹⁵ Cfr. ad esempio MILLER, *Aristotle on Belief and Knowledge* cit., p. 296.

⁹⁶ ARIST., *Retorica*, I, 1, 1355a14-18, trad. it. ARISTOTELE, *Retorica*, a cura di F. CANNAVÒ, Bompiani, Milano 2014, p. 9.

Riguardo a queste considerazioni, ci sentiamo tuttavia di concludere che Aristotele, rispetto al pensiero dei platonici e ai loro paradigmi stabili ed assoluti, rivaluti indubbiamente l'importanza della conoscenza doxastica che, pur se imperfetta rispetto a quella epistemica, in alcuni contesti, come quelli legati all'agire pratico e al metodo dialettico, rappresenta comunque la forma di conoscenza migliore da adottare. Come Aristotele stesso chiarisce nell'*Etica Eudemia*, le scienze appartenenti alla sfera pratica, con l'ampia casistica di comportamenti ed azioni umane di cui si caratterizzano, richiedono particolarmente il ricorso alla credenza (*pistis*), attraverso l'esercizio di argomentazioni e all'impiego dei dati fenomenici raccolti da più testimonianze. Questo perché, secondo lo Stagirita, ciascun uomo può offrire il proprio contributo per raggiungere la verità:

«A proposito di tutte queste cose bisogna cercar di ottenere credito (*pistis*) con le argomentazioni (*dia tōn logōn*) servendosi dell'evidenza dei fatti come di testimonianze e di esempi. È infatti ottima cosa che tutti gli uomini appaiano consentire con quel che sarà detto e, se non proprio così, che almeno in certo modo consentano tutti; il che avverrà se essi sono guidati. Ciascuno ha infatti un suo peculiare contributo da dare per il raggiungimento della verità ed è necessario condurre la dimostrazione in certo modo a partire da questo: infatti a partire da quel che dicono il vero, ma senza chiarezza, si raggiungerà nel corso del procedimento anche la chiarezza accogliendo via le cose più note tra quante si è soliti dire confusamente»⁹⁷.

Proprio questo riferimento di Aristotele alla credenza come *pistis* ci introduce, nel prossimo paragrafo, ad approfondire brevemente l'altra accezione linguistica con cui nella filosofia greca viene resa e discussa la credenza.

4. Credenza come *pistis*

Nel pensiero greco, dal punto di vista lessicale, parlare di credenza non significa solo discutere di *doxa*, ma anche di *pistis* (intesa pure come 'fiducia'), la cui importanza, a partire da un orizzonte mitico, si afferma gradualmente anche in campo filosofico⁹⁸.

Se nel pensiero di Isocrate *pistis* è per lo più impiegata nel campo della politica, in Platone sembra rivestire fondamentalmente due accezioni. Nel *Gorgia*⁹⁹, essa è descritta come un'opinione incerta e mutevole che si trova all'opposto dell'*epistēmē*; nella *Repubblica* invece, nell'esplicazione della teoria della linea, la *pistis* viene intesa come una parte della *doxa* e come ciò che costituisce una tappa del processo della conoscenza filosofica (essa non si oppone

⁹⁷ ARIST., *Ethica Eudemia*, I, 6, 1216b26-35, trad. it. P. DONINI, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15.

⁹⁸ Cfr. M. BONTEMPI, *La fiducia secondo gli antichi. «Pistis» in Gorgia tra Parmenide e Platone*, Editoriale scientifica, Napoli 2013; T. MORGAN, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford University Press, Oxford-New York 2015.

⁹⁹ PLATO, *Gorgias*, 454c-455a.

quindi alla *noēsis*)¹⁰⁰. In Aristotele il termine *pistis* viene per lo più impiegato soprattutto in ambito retorico¹⁰¹, sia come mezzo di persuasione in un discorso, che come obiettivo da raggiungere nell'argomentazione¹⁰².

Sembra tuttavia che soprattutto con il Neoplatonismo la *pistis* assuma un posto teoretico fondamentale, rivestendo un significato eminentemente religioso¹⁰³: in questa prospettiva, in Porfirio la *pistis* è ciò che permette il ritorno (*epistrophē*) dell'anima a Dio, mentre nella *Theologia platonica* di Proclo essa viene intesa come una facoltà sovra-razionale che acconsente l'unione con il divino¹⁰⁴.

Per quanto riguarda specificatamente Porfirio, la trattazione della *pistis* viene soprattutto discussa nella *Lettera a Marcella*: in questo testo, riprendendo il fr. 46 degli *Oracoli Caldaici*¹⁰⁵, Porfirio relaziona la fede/credenza alla verità, alla speranza e all'amore (*eros*); in quanto tale, la fede costituisce dunque una tappa della conversione verso il divino:

«Quattro principî fondamentali devono soprattutto valere per quanto riguarda Dio: fede (*pistis*), verità, amore, speranza. Bisogna infatti credere (*pisteusai*), perché unica salvezza è la conversione verso Dio: chi ha creduto, deve quanto più è possibile impegnarsi a conoscere la verità (*ta alēthē gnōnai*) su di Lui: chi l'ha conosciuta, amare colui che è stato conosciuto: chi L'ha amato, nutrire di buone speranze l'anima per tutta vita»¹⁰⁶.

Benché i principi fondamentali che Porfirio consiglia a sua moglie Marcella per incoraggiarla nel cammino filosofico sembrino indubbiamente riecheggiare l'elenco delle tre

¹⁰⁰ Cfr. A. TAGLIA, *Il concetto di pistis in Platone*, Le Lettere, Firenze 1998; GRELLARD / HOFFMANN / LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi* cit., spec. p. 10. In particolare, nella *Repubblica*, la *pistis*, insieme all'*eikasia*, è uno dei gradi della conoscenza sensoriale (la percezione degli oggetti); questi ultimi nel mito della caverna sono rappresentati dalle statuette che proiettano le ombre nell'antro.

¹⁰¹ Aristotele discute di *pistis* anche negli *Analitici Posteriori*, nei *Topici*, nell'*Etica Nicomachea* e in *Sull'anima*; in proposito cfr. A. JAULIN, *Usages aristotéliens de pistis*, in GRELLARD / HOFFMANN / LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi* cit., pp. 35-48.

¹⁰² Cfr. J.T. LIENHARD, *A Note on the Meaning of Pistis in Aristotle's Rhetoric*, in *The American Journal of Philology*, 87/4 (1966), pp. 446-454; O. GOLDIN, *Pistis, Persuasion, and Logos in Aristotle*, in *Elenchos*, 41/1 (2020), pp. 49-70.

¹⁰³ Uno dei primi autori ad impiegare *pistis* in un contesto religioso pare sia stato Filone di Alessandria: cfr. PHILO, *De Abrahamo*, 262-276. In proposito cfr. spec. J. MOREAU, *La pistis d'Abraham vertu presque parfaite de l'attachement intellectuel à Dieu chez Philon D'Alexandrie*, in GRELLARD / HOFFMANN / LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi* cit., pp. 67-82.

¹⁰⁴ Cfr. GRELLARD / HOFFMANN / LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi* cit., spec. p. 12; P. HOFFMANN, *La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius*, in C. LUNA / A.F. METTRAUX / A.P. SEGONDS / C. STEEL (dir.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven University Press-Les Belles Lettres, Leuven-Paris 2000, pp. 459-489.

¹⁰⁵ Michele Psello (*Hypotyposis*, 74, 29), nel descrivere il sistema cosmologico caldaico, fa riferimento alla triade di credenza, verità e amore, influenzando ogni discussione neoplatonica sulla *pistis*.

¹⁰⁶ PORPHYRIUS, *Ad Marcellam*, 24, trad. it. *Lettera a Marcella*, in PORFIRIO, *Vangelo di un pagano*, a cura di A.R. SODANO, Bompiani, Milano 2006, p. 75. In proposito cfr. I. YARZA, *La fede di Porfirio*, in M.V. CERUTTI (a cura di), *Auctoritas. Mondo tardoantico e riflessi contemporanei*, Cantagalli, Roma 2012, pp. 67-91; L. BRISSON, *La pistis chez Plotin et Porphyre: philosophie et religion*, in GRELLARD / HOFFMANN / LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi* cit., pp. 83-97.

virtù teologali di Paolo di Tarso¹⁰⁷, in realtà nel testo Porfirio pare alludere proprio alla fede della tradizione religiosa greca, ma soprattutto alla fede peculiare della tradizione filosofica (che per Porfirio è la vera religione). Particolarmente degno di nota, per quel che più qui ci interessa è il fatto che nella *Lettera a Marcella* compaia una sorta di anticipazione di un'etica della credenza dai tratti epistemici, nella misura in cui Porfirio, rinnegando una fede irrazionale (*alogos pistis*), che non si traduce nell'azione virtuosa, suggerisce l'impiego della conoscenza, come criterio per regolare ogni credenza («...chi ha creduto, deve quanto più è possibile impegnarsi a conoscere la verità su di Lui¹⁰⁸»):

«Anche se pensano di onorare gli dèi e di essere fermamente persuasi che gli dèi esistono, ma trascurano la virtù e la sapienza, essi hanno rinnegato gli dèi e li privano del loro onore. Infatti, una fede irrazionale (*alogos pistis*) disgiunta dal vivere rettamente non giunge a Dio»¹⁰⁹.

Altri passi, sempre presenti nella *Lettera a Marcella*, confermano il binomio che per Porfirio deve esistere tra *pistis* e *gnōsis*, dal momento che una fede vera richiede una vera conoscenza¹¹⁰. Rispetto a queste premesse, la fede dei cristiani non sarebbe invece autentica perché fondata sull'ignoranza e sulla credenza irrazionale¹¹¹.

Questa norma doxastica, di natura epistemica nei confronti della fede come *pistis*, viene superata da Proclo che, invece, invita a ricercare la luce di Dio non per via conoscitiva, ma «con gli occhi chiusi»¹¹². Nella *Theologia platonica* Proclo distingue infatti tra una *pistis*¹¹³ che appartiene al mondo sensibile (che però manca di scienza e verità), dalla fede degli dei, che supera ogni forma di conoscenza:

«Per dirla tutta, è la fede (*pistis*) degli dei che unisce al Bene in modo ineffabile tutti quanti i generi degli dei e dei demoni ed al contempo tra le anime quelle felici. In effetti bisogna ricercare il Bene non per via conoscitiva né in modo incompleto, ma, abbandonatisi alla luce divina e “con gli occhi chiusi”. [...] Infatti tale genere di fede è più importante dell'attività conoscitiva, non solo in noi, ma anche fra gli dei stessi; ed è in base a questo genere di fede

¹⁰⁷ PAULUS TARSENSIS, *Epistula prima ad Corinthios*, 1, 1-13. In realtà, la sequenza di fede, speranza e carità (senza verità) è anche citata da PROCLUS nei *In Platonis Timaeum Commentarii*, I, 212, 21.

¹⁰⁸ Cfr. nota 106.

¹⁰⁹ PORPHYRIUS, *Ad Marcellam*, 23, 3, trad. it. SODANO, p. 73.

¹¹⁰ Cfr. anche PORPHYRIUS, *Ad Marcellam*, 21, 8-10; 22, 6-7. Su queste conclusioni cfr. YARZA, *La fede di Porfirio* cit., p. 77.

¹¹¹ PORPHYRIUS, *Ad Marcellam*, 23, 1-5; ID., *Adversus Christianos*, fr. 1, 16-21.

¹¹² PROCLUS, *Theologia Platonica*, I, 25, 110, trad. it. PROCLO, *Teologia platonica*, a cura di M. ABBATE, Bompiani, Milano 2005, p. 161. Sul concetto di *pistis* in Proclo cfr. spec. F. ROMANO, *Fides/Pistis in Agostino e Proclo*, in L. DE SALVO / M. MAZZA / A. PINZONE (a cura di), *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Sicania, Messina 1992, vol. IV, pp. 111-122; HOFFMANN, *La triade chaldaïque ἔρος, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius* cit.; M. ABBATE, *Der Begriff der pistis bei Proklos und bei Pseudo-Dionysios Areopagita*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54 (2007), pp. 207-214; ID., *Handlung und Wille bei Proklos: Die Bedeutung und die Rolle der Theurgie und der pistis*, in J. MÜLLER / R. HOFMEISTER PICH (Hrsg.), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, De Gruyter, Berlin 2010, pp. 223-236.

¹¹³ Come abbiamo visto, Proclo si occupa anche di credenza come *doxa*, intesa come ciò che permette di dire qualcosa in relazione ad un determinato oggetto, perché in relazione ai *logoi* innati dell'anima: cfr. ad esempio PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarii*, I, 248, 11 ss.

che tutti gli dei risultano uniti ed intorno ad un unico centro in modo uniforme riuniscono tutte quante le loro potenze ed al contempo le loro processioni. D'altra parte, se bisogna fornire definizioni anche per ogni singolo particolare, non si ritenga – mi raccomando! – tale fede identica a quella che si perde vagando intorno ai sensibili: quest'ultima infatti manca di scienza e molto di più ancora della verità propria degli enti, invece la fede degli dei, a mio giudizio, supera ogni forma di conoscenza e proprio in base alla somma unificazione connette le realtà seconde alle prime»¹¹⁴.

Come stiamo per vedere nel prossimo capitolo, questa tesi proclama di interpretare la fede come una facoltà sovra-razionale, pur avendo come retroterra concettuale gli *Oracoli Caldaici*, in qualche modo anticipa la concezione cristiana di alcuni autori medievali sulla credenza e sulle norme che dovrebbero regolare il suo assenso, il suo mantenimento ed il suo abbandono.

¹¹⁴ PROCLUS, *Theologia Platonica*, I, 25, 110, trad. it. ABBATE, p. 161. Stephen Gersh, a proposito della *pistis* del mondo sensibile, descritta da Proclo in questo passo, scrive: «Questo tipo di *pistis* è chiaramente quello menzionato da PLATONE in *Repubblica*, 5e, dove esso rappresenta il secondo stadio di percezione nella spiegazione della Linea Divisa. La nozione di “*pistis*” nel Tardo neoplatonismo ha sollevato diverse controversie e, in particolare, sono stati dibattuti i seguenti punti: (i) Perché la *pistis*, che nel primo pensiero platonico era intesa come un tipo di attività mentale di natura inferiore associata al mondo sensibile, è divenuta, nel tardo neoplatonismo, l'attività più alta possibile per l'uomo? La soluzione a questa questione si ritrova probabilmente seguendo le indicazioni suggerite da J.M. RIST, *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, pp. 231 ss., il quale sostiene che il termine risulta spesso connesso, nelle fonti neoplatoniche, alla nozione di “*simpatia*” (*sumpatheia*). In Plotino, quest'ultima espressione riguarda in senso stretto le corrispondenze magiche presenti nel mondo materiale come opposte all'ordine superiore; tuttavia, i tardi neoplatonici tendono a mettere in evidenza la vicinanza tra la semplicità della materia, inferiore rispetto alla forma, e la semplicità degli dei, che trascende questa. In tal modo “*pistis*”, da essere un termine originariamente appropriato solo all'ordine inferiore, diviene, da questo momento in poi, di grande importanza per la teologia»: cfr. S. GERSH, *From Jamblichus to Eriugena*, Brill, Leiden 1978; trad. it. a cura di C. HELMIG / M. LEONE, *Da Giamblico ad Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, Pagina, Bari 2009, p. 149.

CAPITOLO SECONDO

L'ETICA DELLA CREDENZA NEL PENSIERO MEDIEVALE

«Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto»
(*Vangelo di Giovanni*, 20, 19-31)

Introduzione

Discutere di etica della credenza nel pensiero medievale significa tenere presente almeno tre presupposti teorici importanti. Gli autori di questo periodo considerano¹:

1) la credenza soprattutto in riferimento al concetto di *pistis* (*fides* in latino), intesa come credenza religiosa e, nello specifico, come una delle tre virtù teologali (insieme alla speranza e alla carità, elargite da Dio al momento del battesimo) e fondata sulla Scrittura².

2) In generale, i medievali ritengono che agli esseri umani spetti comunque dare o non dare liberamente il proprio assenso a cosa credere e che, anzi, proprio tramite l'adesione consensuale alle verità di fede, sia possibile per l'uomo ottenere un merito morale. Questo argomento, da un lato, spinge molti autori a spostare l'attenzione dal concetto di fede come virtù infusa al concetto di fede come virtù acquisita e, dall'altro, a prendere in esame più approfonditamente il nesso tra il credere e l'agire. Senza dubbio il merito della fede da un punto di vista etico consiste principalmente proprio nell'azione: seguendo la pericope della *Lettera di Giacomo* 2, 14-17, per i medievali discutere della fede significa discutere delle opere, visto che una fede priva di opere è di fatto sterile³. Insieme alla messa in pratica dei contenuti creduti, per gli autori di questo periodo importantissimo è anche il consenso volontario dell'individuo a ciò che crede. In tal senso, per il pensiero medievale, possiamo di sicuro parlare dell'elaborazione di un volontarismo doxastico (questo volontarismo lo intenderemo principalmente come decisione consapevole di aderire alla credenza religiosa). Soprattutto con l'arrivo delle opere aristoteliche nell'Occidente latino nel XIII secolo, il volontarismo doxastico va ad articolarsi sul dibattito intorno al ruolo egemone tra le due potenze razionali dell'anima (volontà ed intelletto) in materia di adesione libera alla fede. In particolare, vi sono

¹ L'analisi dell'etica della credenza nel mondo medievale è focalizzata sugli autori di lingua latina.

² Cfr. ad esempio, THOMAS DE AQUINO, *Super Johannem*, c. 21, lec. 6. In proposito cfr. O. WEIJERS, *Some Notes on Fides and Related Words in Medieval Latin*, in *Bullettin du Cange*, 40 (1977), pp. 77-102.

³ *Lettera di Giacomo* 2, 14-17, trad. it. *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1996, pp. 2466-2472, spec. pp. 2468-2469: «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: "Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi", ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. Al contrario uno potrebbe dire: Tu hai la fede ed io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede».

alcuni maestri (soprattutto francescani) che interpretano la decisione di credere come un atto volitivo, fondato sull'azione della grazia divina. Altri maestri invece, difendono la tesi secondo cui l'atto di adesione volontario agli oggetti di fede non può prescindere dalle direttive dell'intelletto. In questa prospettiva, alla facoltà volitiva spetta solo dare l'assenso a ciò che l'intelletto le mostra come vero e certo.

3) I medievali, oltre a produrre riflessioni sulla *fides*, si interessano anche alla *credulitas* e all'*opinio*. Se per Isidoro di Siviglia *credulitas* è ancora sinonimo di *fides*⁴, a poco a poco il termine *credulitas* viene impiegato sempre più per indicare la credenza superstiziosa e, seguendo un discorso di matrice scettica, per significare l'adesione alla rappresentazione, spesso ingannevole, di ciò che attestano i sensi⁵. Nel Medioevo si viene così a delineare una discussione sull'etica della credenza anche intorno al valore epistemico da attribuire alla realtà empirica.

1. La credenza come «certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono»

Alla fine del capitolo precedente è emerso come alcuni pensatori neoplatonici abbiano rivalutato il concetto di *pistis*, intendendolo come uno dei momenti del ritorno al primo principio, connesso all'esercizio dell'amore e della speranza (Porfirio), o come una facoltà sovrarazionale che mette in relazione le divinità supreme (Proclo). Sulla scia di queste riflessioni, per gli autori medievali la *fides* è presa in considerazione in riferimento ad una verità che, rispetto al mondo antico, si caratterizza prima di tutto come una verità rivelata.

All'inizio del suo *Proslogion*, Anselmo d'Aosta (1033-1109) sembra così ritenere la fede in Dio come il presupposto fondamentale per la sua comprensione, visto che l'*intellectus* dell'uomo può comprendere Dio su questa terra solo «fino ad un certo punto» (*aliquatenus*). Nondimeno, la stessa comprensione umana di Dio (attraverso l'*unum argumentum*) non è altro che un dono, un'illuminazione divina:

«Non tento, Signore, di penetrare la tua altezza, perché in nessun modo paragono ad essa il mio intelletto, ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede e ama. Infatti non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere. Giacché credo anche questo: che “se non crederò, non comprenderò”. [...] Ti ringrazio, buon Signore, ti ringrazio perché ciò che prima ho creduto per un tuo dono, ora per la tua illuminazione lo comprendo in modo tale che, se non volessi credere che tu esisti, non potrei non comprenderlo»⁶.

⁴ Ad esempio cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiarum Libri II*, I, 486.

⁵ Cfr. WIRTH, *La naissance du concept de croyance* cit., in part. pp. 42-51. Secondo Wirth, il termine 'credenza' si attesta soprattutto a partire da Nicola di Oresme, intorno al 1370.

⁶ ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, I, 100; 104, trad. it. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, a cura di I. SCIUTO, Rusconi, Milano 1996, pp. 94-95; 100-101: «Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus

Per Anselmo, Dio è infatti una *summa et lux inaccessibilis*, presente ovunque, ma che, tuttavia, l'uomo non può vedere⁷.

Secoli dopo, Tommaso d'Aquino (1224/1225-1274) giunge invece a sostenere, sulla scia di Ugo di S. Vittore, che la fede è a metà strada tra l'opinione e la scienza: rispetto agli argomenti della scienza, i contenuti della fede non si possono dimostrare e non costituiscono l'oggetto della conoscenza dimostrativa, come voleva Aristotele negli *Analitici Posteriori* (benché questi contenuti si fondino su un *certus et fixus assensus*). Al contrario, con l'opinione e il ragionamento probabile la fede ha in comune il fatto di non riguardare cose immediatamente evidenti all'intelletto:

«Occorre dire che la fede ha qualcosa in comune (*habet aliquid commune*) con l'opinione (*cum opinione*) e qualcosa in comune con la scienza e la comprensione intellettuale (*cum scientia et intellectu*); e per questo motivo Ugo di San Vittore la pone come intermedia tra la scienza e l'opinione. Con la scienza e la comprensione intellettuale ha infatti in comune l'assenso certo e stabile, e in ciò si differenzia dall'opinione, che accoglie uno dei contrari continuando a temere che sia vero l'altro, e dal dubbio che fluttua tra i due contrari. Con l'opinione ha invece in comune il fatto che non riguarda le cose che sono evidenti all'intelletto, e in ciò differisce appunto dalla scienza e dalla comprensione intellettuale»⁸.

A parte questi esempi, va comunque detto che, in generale, tutti gli autori medievali ritengono certi e indubitabili gli argomenti di fede, in modo tale che «l'intellect du croyant adhère fermement – en act ou en puissance prochaine – à tel ou tel object propositionnel qui se trouve dans le Credo», così come questo *Credo* è elaborato nel Concilio di Nicea⁹.

L'aspetto più interessante della questione è che, comunque, la credenza religiosa assume il valore di certezza suprema e autentica, pur avendo a che fare con un oggetto di indagine che sfugge a qualsiasi evidenza empirica. Quando i pensatori medievali discutono di fede, prendono soprattutto in considerazione il passo paolino della *Lettera agli Ebrei*, 11, 1, per cui

comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amam cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia “nisi credidero, non intelligam”. [...] Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere». Cfr. soprattutto T.J. HOLOPAINEN, *A Historical Study of Anselm's Proslogion*, Brill, Leiden-Boston 2020.

⁷ ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, II, 112-113.

⁸ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. III, a. 1, ed. P.M. GILS, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma-Paris 1992 (*Opera Omnia*, ed. Leonina I), p. 107: «Dicendum, quod fides habet aliquid commune cum opinione, et aliquid cum scientia et intellectu; ratione cuius ponitur media inter scientiam et opinionem ab Hugone de s. Victore. Cum scientia siquidem et intellectu commune habet certum et fixum assensum; in quo ab opinione differt, que accipit alterum contrariorum cum formidine alterius, et a dubitatione, que fluctuat inter duo contraria. Set cum opinione commune habet quod est de rebus que non sunt intellectui <ap>parentia; in quo differt a scientia et intellectu»; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. PORRO, Rusconi, Milano 1997, pp. 55-367, spec. pp. 168-169. Cfr. D. PICHE, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique (1250-1350)*, Vrin, Paris 2022, pp. 39-63.

⁹ PICHE, *Épistémologie et psychologie* cit., p. 39.

«la fede è certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono»¹⁰. La fede si configura dunque come una forma di credenza, che riguarda oggetti dall'esistenza indubitabile (e che si spera di raggiungere nella vita futura), del tutto privi però di un riscontro nell'esperienza sensibile. In generale, si può sostenere che tutti i medievali aderiscono a questa interpretazione della fede come certezza incontrovertibile in ciò che non si vede. Al di là dei diversi tentativi di interpretazione proposti, è ovvio che ci troviamo all'opposto del paradigma auspicato da Clifford nell'esercizio dell'atto del credere: abbiamo infatti a che vedere con una credenza (in questo caso religiosa), la cui certezza è fondata su qualcosa di cui non si può fare esperienza diretta (non si vede e non si sente), al di fuori di qualsiasi evidenza oggettiva. È importantissimo ribadire che la *certitudo* di questa fede, benché oscura, è in generale per i pensatori medievali valida e sufficiente¹¹; si tratta soltanto di spiegare in che modo essa agisce e come si ottiene¹².

L'altro aspetto da tenere in conto è che, nelle dottrine dei medievali, proprio questa iniziativa nel credere senza un'evidenza empiricamente verificabile si trasforma in un valore morale, visto che, come ad esempio ricorda il maestro di Teologia, Enrico di Gand (1217c.-1293), citando Gregorio il Grande, non esiste un merito nel credere a qualcosa che si vede:

«Altrimenti, in effetti, il merito della fede verrebbe annullato, perché secondo Gregorio “non ha merito quella fede, alla quale la ragione umana fornisce una prova” (*Fides non habet meritum, cui humana ratio praebebat experimentum*); sicché, secondo Agostino, non crediamo a partire dalla ragione, cioè a partire dall'intelletto; tuttavia non crediamo senza ragione (*sed tamen nec sine ratione credamus*), vale a dire a partire da ciò che riguarda la volontà. E credere in questo modo è contrario ad ogni evidente comprensione della verità, perché deve comportare un mistero annesso, in modo che la verità chiara non si schiarisca completamente. E così si oppone sia alla visione evidente, che all'intelletto, ma in modi diversi: infatti si contrappone alla visione in modo tale che fede e visione, vedere e credere non possono verificarsi allo stesso tempo, perché ciò comporterebbe cose contraddittorie: perché non vi è fede senza mistero [...]. Ma il credere è contrario all'intelletto, che è precedente rispetto al fine, perché, come si è detto, secondo Gregorio, annullerebbe il merito»¹³.

¹⁰ Cfr. GRELLARD, *De la certitude volontaire* cit.; WIRTH, *La naissance du concept de croyance* cit.

¹¹ Tommaso d'Aquino, nella *Summa theologiae* (II-II, q. 5, a. 1, arg. 2 e ad 2), definisce ad esempio la fede, nella condizione lapsaria, come *aenigmatica* ed *obscura*. Anche Enrico di Gand parla di oscurità a proposito del credere: cfr. nota 13 di questo capitolo.

¹² Siamo cioè di fronte a quello che William James fa notare a Clifford: cfr. JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, p. 68: «Quando i vari Clifford ci dicono che è peccaminoso essere cristiani sulla base di “prove tanto sufficienti”, l'insufficienza è veramente l'ultima idea che hanno in mente. Per loro la prova è assolutamente sufficiente».

¹³ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VIII, q. 14, in *Quodlibeta*, ed. I. BADIUS, Parigi 1518 (rist. an.: Bibliothèque S. J., Louvain 1961), vol. II, 325vb [la traduzione italiana presente nel testo è mia]: «Aliter enim meritum fidei evacuaretur, quia secundum Gregorium “*Fides non habet meritum, cui humana ratio praebebat experimentum*”, ut sic secundum Augustinum non ex ratione credamus, scilicet quantum est ex parte intellectus, sed tamen nec sine ratione credamus, scilicet quantum est ex parte voluntatis. Et sic credere repugnat omni aperto intellectui veritatis, quia semper debet secum habere annexam obscuritatem, ne omnino clarescat veritas perspicua. Et sic repugnat et apertae visioni et intellectui, sed aliter et aliter: visioni enim repugnat sic, ut simul omnino esse non possint fides et visio, videre et credere, quia implicarent contradictoria: non est enim fides sine obscuritate [...]. Credere autem repugnat intellectui praecedenti ex parte finis, quia ut dictum est secundum Gregorium evacuaret

Rimane quindi il fatto che per la maggior parte degli autori di questo periodo gli oggetti della fede poggiano su una certezza indubitabile e, *pace* Clifford, su un'evidenza chiara ed incontestabile.

Agostino di Ippona (354-430), nel suo *De fide rerum quae non videntur*, spiega che i contenuti della credenza religiosa non si scorgono con gli occhi del corpo, ma attraverso la visione interiore dell'animo (*quid tam certum est interioribus visibus animorum*), e che non vi sia altro di più certo ed evidente:

«Vi sono alcuni i quali ritengono che la religione cristiana debba essere derisa piuttosto che accettata, perché in essa, anziché mostrare cose che si vedono, si comanda agli uomini la fede in cose che non si vedono. Dunque, per confutare coloro ai quali sembra prudente rifiutarsi di credere ciò che non possono vedere, noi, benché non siamo in grado di mostrare a occhi umani le realtà divine che crediamo, tuttavia dimostriamo alle menti umane che si devono credere anche quelle cose che non si vedono. E, in primo luogo, a coloro che la stoltezza ha reso così schiavi degli occhi carnali che giudicano di non dover credere ciò che con quelli non scorgono, va ricordato quante cose non solo credano ma anche conoscano, che pure non possono vedere con tali occhi. Già nel nostro animo, che è di natura invisibile, ce ne sono innumerevoli. Per non parlare di altro, proprio la fede con la quale crediamo o il pensiero con il quale sappiamo di credere o di non credere qualcosa, sono totalmente estranei agli sguardi di codesti occhi; eppure che c'è di più manifesto, di più evidente, di più certo dell'interiore visione dell'animo? Come dunque possiamo non credere ciò che non vediamo con gli occhi del corpo, quando ci accorgiamo di credere o di non credere pur non potendo giovarci degli occhi del corpo?»¹⁴.

A tal proposito, un altro esempio significativo è costituito da un passo del *Commentario al De Trinitate di Boezio*, dove Tommaso d'Aquino chiarisce che gli oggetti di fede sfuggono alla naturale deficienza dell'intelletto umano. Tuttavia, i criteri che caratterizzano l'atto di fede poggiano su una *certitudo* intesa come assoluta *per se*; questo accade perché, come lume sovrannaturale infuso, la fede è un dono di un Dio che, proprio come sarà quello di Descartes, non inganna e non mente¹⁵:

meritum». Cfr. GREGORIUS, *XL Homiliarum in Evangelia libri II*, II, 25. In proposito cfr. WIRTH, *La naissance du concept de croyance* cit., p. 15.

¹⁴ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De fide rerum invisibilium*, I, 1, ed. M.P.J. VAN DEN JOUT, Brepols, Turnhout 1969 (CCSEL XLVI), pp. 1-19, spec. pp. 1-2, trad. it. SANT'AGOSTINO, *La fede nelle cose che non si vedono*, in *Opere. La vera religione*, vol. VI/1, a cura di A. PIERETTI, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 297-335, pp. 308-309: «Sunt qui putant christianam religionem propterea ridendam potius quam tenendam, quia in ea, non res quae videatur ostenditur, sed fides rerum quae non videntur, hominibus imperatur. Nos ergo ad hos refellendos, qui prudenter sibi videntur nolle credere, quod videre non possunt, etsi non valemus humanis aspectibus monstrare divina quae credimus, tamen humanis mentibus etiam illa quae non videntur credenda esse monstramus. Ac primum isti, quos oculis carnis sic stultitia fecit obnoxios, ut quod per eos non cernunt, non sibi existiment esse credendum, admonendi sunt, quam multa non solum credant, verum etiam sciant, quae talibus oculis videri non possunt. Quae cum sint innumerabilia in ipso animo nostro, cuius invisibilis est natura, ut alia taceam, fides ipsa, qua credimus, sive cogitatio, qua nos vel credere aliquid, vel non credere novimus, cum prorsus aliena sit ab istorum conspectibus oculorum, quid tam nudum, tam clarum, quid tam certum est interioribus visibus animorum? Quomodo ergo credendum non est quod corporeis oculis non videmus, cum vel credere nos, vel non credere ubi corporeos oculos adhibere non possumus, sine ulla dubitatione videamus?».

¹⁵ Sul rapporto tra fede e ragione nel *Commento al De Trinitate* di Tommaso cfr. soprattutto P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, pp. 130-133.

«Per questo, anche nella fede con cui crediamo in Dio, non si ritrova solo l'accettazione delle cose a cui prestiamo l'assenso, ma anche qualcosa che ci spinge all'assenso (*non solum est acceptio rerum quibus assentimus, set aliquid quod inclinat ad assensum*), e cioè quel lume che è l'abito della fede infuso divinamente nella mente umana. Tale lume è dotato di una maggiore capacità di persuasione di qualsivoglia dimostrazione (*quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio*): infatti, anche se attraverso una dimostrazione non si può mai concludere qualcosa di falso, accade tuttavia spesso di incorrere in errore prendendo per dimostrazione ciò che invece non lo è. E il lume della fede possiede una maggiore capacità di persuasione anche rispetto allo stesso lume naturale con cui assentiamo ai principi, dal momento che quest'ultimo è spesso ostacolato dall'infermità del corpo, come risulta chiaramente nei ritardati mentali. Il lume della fede, che è quasi un sigillo della prima verità nella mente (*sigillatio prime veritatis in mente*), non può invece sbagliare, così come neppure Dio può essere ingannato o mentire (*non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi vel mentiri*). Tale lume è pertanto sufficiente per giudicare»¹⁶.

La scelta di Tommaso di considerare le asserzioni di fede come certe, perché donate da un Dio che è la verità, viene condivisa più o meno dalla maggior parte dei medievali¹⁷. Come stiamo per vedere, quello su cui, invece, soprattutto gli autori a partire dal XIII secolo dibattono, è se questa fede (se intesa come virtù infusa), operi maggiormente attraverso la sfera cognitiva, oppure, per mezzo di quella affettiva, centrata sulla volontà.

2. La credenza religiosa tra volontà e intelletto

La pericope paolina della *Lettera agli Ebrei*, che definisce la fede come ciò che si spera ed è indimostrabile, viene ripresa da Pietro Lombardo (1100-1160) nelle sue *Sentenze*¹⁸ (tra i testi più diffusi e commentati negli *Studia* del tempo) e quindi connessa all'esercizio sia dell'intelletto, che della volontà. Nel terzo libro dell'opera, Pietro si interroga sulla fede in quanto virtù in relazione alle altre virtù teologali, elargite gratuitamente da Dio all'anima (ovvero la speranza e la carità¹⁹) – d. XXIII –, e dunque sul rapporto tra *credere* ed *intelligere* – d. XXIV –. In questi

¹⁶ THOMAS DE AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3. a. 1, trad. it. PORRO, pp. 174-175; ID., *Super Boetium de Trinitate*, ed. Leonina, p. 109: «Unde et in fide qua in Deum credimus, non solum est acceptio rerum quibus assentimus, set aliquid quod inclinat ad assensum; et hoc est lumen quoddam quod est habitus fidei divinitus menti humane infusum. Quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, per quam etsi numquam falsum concludatur, frequenter tamen in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem que non est; sufficientius etiam quam ipsum lumen naturale quo assentimus principiis, cum lumen illud frequenter impediatur ex corporis infirmitate, ut patet in mente captis. Lumen autem fidei, quod est quasi quedam sigillatio prime veritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi vel mentiri, unde hoc lumen sufficit ad iudicandum».

¹⁷ Bisogna però anche ricordare che, soprattutto tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, la teorizzazione della distinzione, applicata a Dio, tra potenza ordinata (Dio che interviene nel corso normale degli eventi) e potenza assoluta (la potenza divina ha la possibilità straordinaria di agire al di là dell'andamento normale degli eventi), porta alcuni maestri a teorizzare la possibilità per cui, in riferimento alla sua *potentia absoluta*, Dio possa anche ingannare. In proposito cfr. T. GREGORY, *La tromperie divine*, in Z. KALUZA / P. VIGNAUX (dir.), *Preuve et raisons à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Vrin, Paris 1984, pp. 187-195; D. PERLER, *Does God Deceive Us? Skeptical Hypotheses in Late Medieval Epistemology*, in R. POPKIN (ed.), *Rethinking the History of Skepticism*, Kluwer Press, Dordrecht 2003, pp. 171-192.

¹⁸ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, III, dist. XXIII, ed. P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971-1981, pp. 141-148; dist. XIV, pp. 149-159.

¹⁹ Le virtù teologali sono le tre virtù elencate da Paolo di Tarso nella I *Lettera ai Corinzi*. Nella tradizione cristiana si considerano essere direttamente e congiuntamente infuse nell'individuo umano al momento del battesimo. A proposito cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., J. Duculot, Gembloux / Abbaye du Mont César, Louvain 1942-1960, vol. III. Si ricordi che la congiunzione della fede all'amore (inteso come *eros*) e

testi, la fede viene connotata di una certezza non visibile ai sensi corporei dell'essere umano, eppure evidente al cuore, attraverso l'intelletto:

«La fede è la virtù per cui si credono le cose che non si vedono. Questo tuttavia non si deve accettare per tutte le cose che non si vedono, ma solo, come dice Agostino, della credenza che appartiene alla religione [...]. Va anche notato che la fede riguarda propriamente solo ciò che non appare. [...] In queste parole si trasmette evidentemente che la fede stessa è scorta nel cuore dell'uomo dall'uomo stesso, non fisicamente, non immaginativamente, ma intellettualmente; eppure essa stessa è dell'assente e di quelle cose che non sembrano essere»²⁰.

Pietro Lombardo chiarisce che la fede ha quindi a che vedere sia con la sfera cognitiva, visto che la conoscenza è importante per la credenza religiosa, sia con la sfera affettiva, perché la fede è fondata sull'amore e quindi sulla volontà:

«e ora anche per fede, mediante la quale i cuori vengono purificati, si capisce di più, perché se Dio non è amato mediante la fede, il cuore non è purificato per conoscerlo. — [...] Ma prima è stato detto che nessuno può credere in Dio se non si comprende qualcosa. Da ciò si conclude che certe cose non si possono credere e capire se prima non si credono, e certe cose non si possono credere se prima non si comprendono, e che queste stesse si comprendono di più per mezzo della fede. Né sono del tutto sconosciute quelle cose che si credono prima di essere comprese, poiché la fede viene dall'udire; eppure [le cose di fede] sono in parte sconosciute, perché non sono note. Dunque ciò che è ignoto è creduto, ma non completamente, così come ciò che è ignoto è anche amato»²¹.

Quando, per motivi di insegnamento, i maestri medievali successivi si pronunceranno sulla fede, commenteranno proprio questi passi delle *Sentenze*. A partire dalle riflessioni di Pietro Lombardo, gli autori – tra cui principalmente Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Riccardo di Mediavilla, Giovanni Duns Scoto e Durando di S. Porziano – saranno così, da un lato, chiamati ad interrogarsi sulla fede come virtù e, dall'altro lato, a risolvere il problema se l'assenso ai postulati di fede abbia maggiormente a che vedere con l'ambito affettivo oppure con quello razionale²².

alla speranza si ritrova, nel modo in cui si è visto nel capitolo precedente, anche negli *Oracoli Caldaici* e quindi in alcuni pensatori neoplatonici, come Porfirio.

²⁰ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, III, dist. XXIII, ed. P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, pp. 141-148, spec. pp. 141-142: «Fides est virtus qua creduntur quae non videntur. Quod tamen non de omnibus quae non videntur accipiendum est, sed de his tantum quae credere ut ait Augustinus, ad religionem pertinet [...]. Notandum quoque est quod fides proprie de non apparentibus tantum est. [...] His verbis evidenter traditur fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri, non corporaliter, non imaginarie, sed intellectualiter; et ipsam tamen absentium et eorum quae non videntur esse» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

²¹ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, III, dist. XXIV, ed. P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, pp. 151-152: «et nunc etiam per fidem, qua mundantur corda, amplius intelliguntur, quia nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad eum sciendum. — [...] Supra autem dictum est quod nemo potest credere in Deum nisi aliquid intelligatur. Unde colligitur non posse scribi et intelligi credenda quedam nisi prius credantur, et quaedam non credi nisi prius intelligantur, et ipsa per fidem amplius intelligi. Nec ea quae prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu; ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitus, sicut etiam amatur quod ignoratur» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

²² Su questo tema in generale cfr. in particolare il libro di PICHÉ, *Épistémologie et psychologie* cit., spec. pp. 107-230.

Proprio prendendo le mosse da questi presupposti, nell'analisi che segue, osserveremo come i pensatori di questo periodo considerano il controllo che l'individuo esercita sulla propria adesione alla credenza religiosa:

- a) in relazione al fatto che i contenuti della fede si possono scegliere, anche se sono fondamentalmente un dono di Dio (rapporto tra fede infusa e fede acquisita);
- b) in relazione al quesito se l'atto del credere agli oggetti di fede dipenda dalla facoltà volitiva oppure, primariamente, da quella intellettuale del credente. In questo modo, la discussione sul volontarismo doxastico nel pensiero medievale si va ad articolare intorno alla diatriba sulla possibilità dell'essere umano di decidere a cosa credere per mezzo della sola volontà, oppure attraverso un intervento preliminare dell'intelletto.

a) Come si è già visto, se per gli autori dell'epoca il consenso alla fede è ritenuto essere in potere dell'uomo ed in grado, proprio per questo, di procurargli un merito, è anche vero che per i medievali la fede è principalmente un dono elargito dalla grazia divina. In tal senso la fede, come virtù infusa, non si può scegliere ed è al di fuori di ogni controllo doxastico.

Questo dilemma tra l'aderire alle verità religiose attraverso uno sforzo volontario del fedele, ed un credere "oltre la volontà", nella misura in cui la fede è innanzitutto un'iniziativa di Dio, è già presente nella dottrina di Agostino d'Ippona. Nei testi agostiniani la credenza religiosa è infatti considerata una concessione della grazia, una virtù infusa da Dio all'uomo; tuttavia, soprattutto nella prima fase del pensiero agostiniano, questa credenza permette l'acquisizione del merito a livello morale, quando risulta voluta dall'individuo²³.

Per spiegare come la fede sia un dono divino, ma che, per produrre meriti, deve comunque essere accolta e voluta dal credente, i medievali elaborano diverse teorie atte a differenziare la fede infusa (appunto virtù teologale) dalla fede acquisita o informale (virtù consuetudinale, che nasce e si consolida dalla ripetizione di atti buoni). Nella *Summa Halensis*²⁴ (1236-1245) si distingue, ad esempio, tra fede infusa e fede acquisita, attribuendo solo a quest'ultima la possibilità di performare un'azione virtuosa, a motivo dello sforzo della volontà meritevole del

²³ Come è noto, Agostino sottolinea l'importanza del volere nell'atto di fede solo nelle prime opere, dove afferma la possibilità per l'uomo di salvarsi anche attraverso l'esercizio del suo libero arbitrio. Dopo *Le Questioni a Simpliciano* (397) e soprattutto nell'ambito della polemica antipelagiana, Agostino arriva invece a difendere l'idea che la grazia di Dio precede i meriti umani, e dunque anticipa la volontà di credere e la possibilità per l'uomo di scegliere tra il bene e il male, tra la felicità e la dannazione. In proposito cfr. soprattutto D. MARAFIOTI, *Il problema dell'inizium fidei in Agostino fino al 397*, in *Augustinianum*, 21 (1981), pp. 541-565; N. CIPRIANI, *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, in L. ALICI / R. PICCOLOMINI / A. PIERETTI (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 7-17; G. RING, *Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade?*, in *Augustiniana*, 54 1/4 (2004), pp. 177-202.

²⁴ Cfr. N. FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2019, pp. 50-82.

credente di aderire alle verità divine pur senza un'esperienza sensibile diretta²⁵. Bonaventura (1221-1274) arriva pure a considerare l'importanza dell'atto volontario del fedele, nel momento in cui il *lumen fidei* donato da Dio è accolto ed accettato dal consenso umano:

«Ma alcuni danno l'assenso alla verità della fede per illuminazione divina, come quelli che si affidano alla prima Verità sopra ogni cosa e per se stessa, così come molti cristiani che non hanno carità; e in persone di questo tipo la fede avviene per infusione. Essi danno il loro assenso volontariamente, in concomitanza alla luce divina, una luce, dico, che eleva la ragione nelle cose che sono al di sopra di questa stessa»²⁶.

Un altro autore francescano, Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), pur alludendo, nel processo di fede, alla presenza di un moto impulsivo a seguire Dio da parte del credente ed all'esistenza dei semi di fede (posti da Dio stesso nell'animo del fedele), insiste particolarmente sul ruolo dell'educazione alla fede. La fede in altri termini non è soltanto un dono; la fede può essere anche perfezionata nel credente grazie ad un contesto familiare ed educativo che ne favorisce lo sviluppo²⁷.

La differenza tra fede infusa e fede acquisita porta in seguito altri due pensatori francescani a sottolineare l'importanza dell'iniziativa individuale del fedele, rispetto al solo dono di credere, elargito dalla grazia: Giovanni Duns Scoto²⁸ (1265-66/1308) e Guglielmo di Ockham²⁹ (1287-1347). Famosa è ad esempio la riflessione di Scoto sulla fede dell'eretico: la perdita dell'abito infuso della fede non permette più a quest'ultimo di credere a certi articoli del *Credo* di Nicea (come ad esempio all'unità essenziale delle tre Persone della Trinità).

²⁵ *Summa theologiae Halensis*, 1, III, pars 3, inq. 2, tract. 1, ed. M. BASSE, De Gruyter, Berlin-Boston 2018, p. 1099: «Si ergo magis cogitur intellectus ad fidem probabilium quam improbabiliū, credere improbabilia magis voluntarium erit»; [trad. it. mia]: «Se dunque l'intelletto è più costretto alla fede delle cose probabili che delle cose improbabili, credere nelle cose improbabili sarà maggiormente un atto della volontà».

²⁶ BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In III Sententiarum*, d. XXIII, a. 2, q. II, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, *Opera Omnia*, vol. III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, p. 491: «Quidam autem assentiunt veritati fidei propter divinam illustrationem, sicut illi qui innituntur primae Veritati super omnia et propter se, sicut multi Christiani, qui caritatem non habent; et in talibus fides est per infusionem. Voluntarie enim assentiunt, concomitante divina illuminatione, illuminatione, inquam, quae rationem elevat in his quae sunt supra ipsam» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

²⁷ PETRUS IOANNIS OLIVI, *De fide*, q. 9, ad 8, in *Fr. Petri Ioannis Olivi Quaestiones de Incarnatione et Redemptione. Quaestione de virtutibus*, ed. A. EMMEN / E. STADTER, Quaracchi 1981, pp. 310-357, p. 355. Cfr. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie* cit., pp. 197-201.

²⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in III Sententiarum*, d. 23, q. unica, ed. P.M. PERANTONI, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, vol. XXI, pp. 101-103. In Duns Scoto la discussione sulla fede si ritrova anche nella *Lectura in III Sententiarum*, d. 25 e nel *Quodlibet* XIV. L'edizione critica dei *Reportata* presenta una lacuna proprio delle tre distinzioni dedicate alla fede (23-25), oltre che delle otto riguardanti la cristologia (18-25). Su questo problema, cfr. in part. A. POPPI, *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto (Lectura III, Reportationes Parisienses III)*, in M. FORLIVESI / R. QUINTO / S. VECCHIO (eds), *Fides virtus: The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Aschendorff Verlag, Münster 2014, pp. 261-309.

²⁹ GUILIELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in III Sententiarum*, q. 9, a. 3, ed. F.E. KELLEY / G.I. ETZKORN, St. Bonaventure University, New York 1982, vol. VI, p. 290.

Tuttavia l'eretico, attraverso la presenza della fede acquisita, continua a credere ad altri articoli di fede, «praecedente corruptionem fidei infusa»³⁰.

Lo stesso Duns Scoto, insieme a Ockham, spiega quindi il rapporto tra fede infusa e fede acquisita considerando il caso di un bambino pagano non battezzato: pur non possedendo il lume infuso della fede, il ragazzo, se ben istruito nella religione (ritorna l'importanza dell'educazione), sarà comunque in grado di fornire un consenso alle credenze della fede acquisita³¹. Nell'ambito di questa fede acquisita, a contribuire all'emergere e al consolidarsi della credenza serve, come chiarisce Ockham, oltre a qualche segno esteriore (come il verificarsi di un miracolo), soprattutto l'iniziativa del credente a fornire l'assenso all'atto di fede³².

Anche tra i pensatori domenicani, c'è la tendenza a considerare superflua la fede infusa senza l'esercizio della fede acquisita. Uno degli esempi più significativi a riguardo è quello di Durando di S. Porziano (1270-75/1334c.). Nella q. 3, d. 25 del III libro del suo *Commentario alle Sentenze*, Durando insiste nello spiegare che l'abito della fede infusa non basta da solo a generare l'adesione del credente alle verità di questa fede. È invece necessario, attraverso l'abito della fede acquisita, fornire anche l'assenso ai contenuti della fede infusa. Le fede infatti non è solo un *habitus*, ma soprattutto un *actum*.

«[...] quindi la fede infusa non è sufficiente per credere senza la fede acquisita. La premessa maggiore è chiara: perché l'abito che di per sé è sufficiente a suscitare un atto può provocare quell'atto quando l'oggetto è proposto»³³.

Durando è dunque dell'avviso che per credere in senso proprio c'è bisogno di qualcosa che appaia e si manifesti (i.e. di qualcosa che viene proposto al credente), in grado di attualizzare l'abito della fede infusa, così come l'insegnamento, il comportamento ed i miracoli di Cristo lo sono stati per gli Apostoli, e come la testimonianza della chiesa lo è per ogni essere umano³⁴.

³⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura III*, dist. 23, q. unica, ed. PERANTONI, p. 102. Cfr. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie* cit., p. 203.

³¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura III*, dist. 23, q. unica, ed. PERANTONI, p. 102. Sulle differenze tra Duns Scoto e Ockham rispetto a questo esempio cfr. C. GRELLARD, *La fides chez Guillaume d'Ockham*, in FORLIVESI / QUINTO / VECCHIO (eds), *Fides virtus: The Virtue of Faith* cit., pp. 335-367.

³² GUILIELMUS DE OCKHAM, *Quodlibet IV*, q. 6 («Utrum audiens praedicationem articulorum fidei et videns miracula fieri pro illis adquirat aliquem habitum adhaesivum distinctum a fide»), ed. J.C. WEY, St. Bonaventure University, New York 1980, vol. IX, pp. 322-327.

³³ DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Commentarium in librum III Sententiarum*, dist. 25, q. 3 («Utrum fides infusa sufficit ad eliciendum actum fine fide acquisitam»), Guerraea, Venezia 1571, rist. The Gregg Press Incorporated, Ridgewood 1964, f. 259vb: «ergo fides infusa non sufficit ad credendum sine acquisita. Maior patet, quia habitus qui secundum se sufficit ad eliciendum aliquem actum proposito obiecto potest actum illum elicere» [la traduzione italiana presente nel testo è mia]. Cfr. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie* cit., pp. 216-222.

³⁴ PICHÉ, *Épistémologie et psychologie* cit., pp. 217-219.

b) Nel pensiero medievale, questo aderire libero e consapevole del credente alle verità di fede (in grado di accrescere i benefici della fede infusa), soprattutto dopo l'arrivo definitivo delle opere aristoteliche nell'Occidente latino nel XIII secolo, finisce con il riflettersi nello scontro che anima la Facoltà teologica parigina a proposito del ruolo egemonico delle due potenze dell'anima – volontà ed intelletto – nella sfera morale. La discussione sulla possibilità o meno di credere alla verità di una proposizione senza un motivo razionale apparente, ma solo con un atto di volontà, vede da un lato pensatori che, al fine di difendere la supremazia dell'intelletto, ritengono che un agente non possa decidere di credere in qualcosa al di là delle informazioni cognitive che possiede; in questa prospettiva alla facoltà volitiva spetterebbe solo dare l'assenso a ciò che l'intelletto indica come certo e vero. Dall'altra parte, numerosi autori, puntando a garantire la libertà della volontà, tendono piuttosto a difendere l'idea che credere sia principalmente un atto volitivo, fondato sull'azione della grazia divina. In questa prospettiva, l'azione virtuosa viene soprattutto individuata nella capacità di aderire ai contenuti della religione al di fuori dell'evidenza sensibile e razionale.

Di sicuro, la dottrina sulla fede formulata da Agostino rappresenta un antecedente dottrinale che sta alla base di molti degli autori “volontaristi”, tra cui vanno annoverati soprattutto i maestri francescani³⁵. Nel *De utilitate credendi*³⁶, Agostino sembra disgiungere il credere dal sapere epistemico, accertato dai sensi; per il vescovo di Ippona si rischia addirittura di provocare un grande danno, qualora si credesse solo a quanto percepito sensibilmente³⁷:

«Se, dunque, non si deve credere a ciò che non si sa, chiedo come i figli possano sottomettersi ai loro genitori e come possano amare con reciproco affetto coloro che non credono essere i loro genitori. In nessun modo, infatti, è possibile conoscere il padre con la ragione, ma lo si crede tale per l'interposta autorità della madre; e neppure per quanto riguarda la madre stessa, invero, si crede alla madre, ma alle ostetriche, alle nutrici, alle ancelle. Infatti colei a cui il figlio può essere sottratto e sostituito con un altro, non può forse ingannare, dal momento che è stata ingannata? Pur tuttavia noi crediamo, e crediamo ciò che riconosciamo di non poter sapere senza alcun dubbio (*Credimus tamen, et sine ulla dubitatione credimus, quod scire non posse confitemur*). Chi non vedrebbe infatti che, se così non fosse, l'amore, che è il più sacro dei legami del genere umano, sarebbe profanato dalla più insolente delle malvagità? Chi dunque, anche se insensato, considererebbe colpevole colui che avesse reso le dovute dimostrazioni di affetto a coloro che credeva essere i suoi genitori, anche se non lo erano? Chi, al contrario, non avrebbe giudicato meritevole di essere scacciato colui che avesse amato pochissimo quelli che forse erano i suoi veri genitori, temendo di amare quelli falsi? Sono molti gli argomenti che si possono portare per mostrare che non c'è assolutamente nulla dell'umana società che non ne risulterebbe

³⁵ Cfr. GRELLARD, *De la certitude volontaire* cit., p. 21.

³⁶ Va ricordato che il *De utilitate credendi* è un'opera anti-manichea, dove Agostino accusa proprio la ragione di essere stata la causa della sua adesione passata al Manicheismo. Il ruolo della *ratio* è infatti considerato fondamentale dalla setta per l'esercizio della credenza religiosa (cfr. ad esempio AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De utilitate credendi*, X, 21).

³⁷ Per la presenza di altri passi agostiniani sulla fede e sulla credenza cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, 7, 12; ID., *De utilitate credendi*, XIV, 30-17, 35; ID., *Confessiones*, VI, 11, 19; ID., *Epistola*, CXXXVII, 4, 15-16; ID., *De civitate Dei*, XXII, 5; ID., *Contra epistulam manichaei*, IV, 5.

danneggiato, qualora avessimo deciso di non credere a niente che non possiamo considerare come percepito»³⁸.

A fini della nostra indagine è interessante considerare come, per Agostino, la pratica del controllo razionale e della ricerca dell'evidenza certa non dovrebbero rientrare per nulla nell'ambito della credenza. In questo modo, rivendicando l'inconciliabilità tra il credere e il riscontro empirico oggettivo, Agostino va evidentemente a capovolgere la legge (epistemica e morale) di Clifford sulla necessità, sempre, ovunque e per chiunque, di giustificare epistemicamente le proprie credenze:

«Pertanto quell'eretico (poiché il nostro discorso riguarda coloro che vogliono dirsi cristiani) quale ragione, dimmi, mi potrà addurre? Qual è il motivo che può allontanare dal credere, come da una temerità? Se mi ordina di non credere a nulla, non credo neppure che tra le cose umane vi sia questa stessa vera religione e, poiché non credo che vi sia, non la cerco neppure. Ma egli, come immagino, sarà tenuto ad esporla a chi la cerca; così, infatti, sta scritto: "Chi cerca troverà". Dunque, non mi rivolgerei a colui che mi vieta di credere, se non credessi qualcosa. Ma c'è una demenza maggiore di questa? Gli dispiaccio, infatti, soltanto per la fede che non è sorretta da nessuna scienza (*quae nulla scientia subnixata est*), quando è la fede soltanto che mi ha condotto da lui»³⁹.

Nonostante queste affermazioni, non va tuttavia dimenticato che il pensiero agostiniano, pur insistendo sulla disgiunzione tra volontà di credere ed evidenza sensibile, suggerisce anche spesso, come dimostra questo passo di *Sulla predestinazione dei Santi*, un nesso importante e fondamentale tra il pensare (inteso come esercizio della ragione) ed il credere, benché questo pensare sia comunque inteso come un dono di Dio:

«E perciò mettendo avanti questa grazia che non viene data secondo un qualche merito, ma produce tutti i buoni meriti, dice: Non siamo capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio. Facciano attenzione qui e soppesino queste parole coloro che pensano che da noi proviene l'inizio della fede e da Dio il suo

³⁸ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De utilitate credendi*, XII, 26, ed. J. ZYCHA, Wien 1891 (CSEL 25/1), pp. 1-48, spec. p. 34, trad. it. (qui leggermente modificata) SANT'AGOSTINO, *Utilità del credere*, in *Opere. La vera religione*, vol. VI/1, a cura di A. PIERETTI, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 169-241, spec. pp. 218-221: «Quaero enim, si quod nescitur, credendum non est, quomodo serviant parentibus liberi, eosque mutua pietate diligant, quos parentes suos esse non credant. Non enim ratione ullo pacto sciri potest: sed interposita matris auctoritate de patre creditur; de ipsa vero matre plerumque nec matri, sed obstetricibus, nutricibus, famulis. Nam cui furari filius potest, aliusque subponi, nonne potest decepta decipere? Credimus tamen et sine ulla dubitatione credimus, quod scire non posse confitemur. Quis enim non videat pietatem, nisi ita sit, sanctissimum generis humani vinculum, superbissimo scelere violari? Nam quis vel insanus eum culpandum inputet, qui eis officia debita inpenderit quos parentes esse crediderit, etiamsi non essent? Qui contra non exterminandum iudicaverit, qui veros fortasse parentes minime dilexerit, dum, ne falsos diligat, metuit? Multa possunt adferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum».

³⁹ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De utilitate credendi*, XIV, 30, ed. ZYCHA, pp. 37-38, trad. it. SANT'AGOSTINO, *Utilità del credere*, in *Opere. La vera religione*, vol. VI/1, a cura di A. PIERETTI, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 169-241, spec. pp. 224-227: «Itaque ille haereticus – siquidem de his nobis sermo est, qui se christianos dici volunt – quam mihi rationem adferat, quaeso te? Quid est, unde me a credendo, veluti a temeritate revocet? Si nihil me credere iubet; hanc ipsam veram religionem ullam in rebus humanis esse non credo: quam cum esse non credo, non quaero. At ille, ut opinor, quaerenti monstraturus est; ita enim scriptum est, *Quaerens inveniet*. Ad eum igitur, qui me vetat credere, non venirem, nisi aliquid crederem. Estne ulla maior dementia quam ut ei sola, quae nulla scientia subnixata est, fide displiceam, quae ad eum ipsum me sola perduxit?».

accrescimento. Chi infatti non vedrebbe che il pensare precede il credere (*prius esse cogitare quam credere*)? Nessuno certo crede alcunché se prima non ha pensato di doverlo credere. Infatti, per quanto repentinamente, per quanto velocemente alcuni pensieri precedano a volo la volontà di credere e immediatamente questa li segua e li accompagni quasi fosse strettamente congiunta, tuttavia è necessario (*necesse est*) che tutte le cose che si credono siano credute per il precedente intervento del pensiero (*praeveniente cogitatione credantur*). Del resto anche credere non è altro che pensare assentendo (*nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*). Infatti non ognuno che pensa crede, dato che parecchi pensano proprio per non credere; ma ognuno che crede pensa, pensa con il credere e crede con il pensare. Per quanto dunque riguarda la pietà religiosa (della quale parlava l'Apostolo) se non siamo capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio, ecco appunto che non siamo capaci di credere qualcosa da soli, perché non lo possiamo senza prima pensare; ma la nostra sufficienza, con la quale cominciamo a credere, viene da Dio. Ora, questi nostri fratelli, e lo dimostrano le vostre lettere, già ammettono essere vero che nessuno può da se stesso dare inizio o compimento a qualsiasi opera buona, sicché nell'iniziare e portare a termine qualunque opera buona la nostra sufficienza viene da Dio. Allo stesso modo nessuno può da se stesso dare inizio o completamento alla fede, ma la nostra sufficienza viene da Dio, perché la fede, se non è oggetto di pensiero, non è fede; e non siamo capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi stessi, ma la nostra sufficienza viene da Dio»⁴⁰.

Il duplice atteggiamento agostiniano di fronte alla fede – ovvero credenza come consenso fondato sulla volontà, che però non rifugge l'esercizio della razionalità – si riscontra anche in molti degli autori medievali successivi. Tra questi, come vedremo, alcuni sostengono un volontarismo doxastico più dipendente dalle informazioni cognitive in possesso del credente, altri invece puntano maggiormente a difendere il ruolo della volontà nel controllo delle verità di fede.

– Tra i pensatori che fanno del credere soprattutto un atto volontario, autonomo dalle indicazioni della ragione, vanno citati alcuni autori francescani, come Pietro di Giovanni

⁴⁰ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De praedestinatione Sanctorum*, II, 5, ed. V.H. DRECOLL / C. SCHEERER / B. GLEED, Wien 2019 (CSEL 105), pp. 179-271, pp. 181-182, trad. it. SANT'AGOSTINO, *La predestinazione dei santi*, in *Opere, Grazia e Libertà*, vol. XX, a cura di A. TRAPÈ, trad. it. di M. PALMIERI, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 191-297, spec. pp. 228-229: «Et ideo commendans istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita: *Non quia idonei sumus*, inquit, *cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est*. Attendant hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur, necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit. Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem (de qua loquebatur Apostolus), si non sumus *idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est*; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, *sed sufficientia nostra* qua credere incipiamus, *ex Deo est*. Quocirca, sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcumque opus bonum, quod iam isti fratres, sicut vestra scripta indicant, verum esse consentiunt, unde in omni opere bono et incipiendo et perficiendo *sufficientia nostra ex Deo est*: ita nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel ad perficiendam fidem, *sed sufficientia nostra ex Deo est*: quoniam fides si non cogitetur, nulla est; et non sumus *idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est*».

Olivi⁴¹. La q. 8 delle *Quaestiones de virtutibus* è ad esempio incentrata ad indagare se sia possibile, obbligatorio e virtuoso credere senza ragione («Quaeritur an sit possibile ac debitum et virtuosum credere sine ratione»)⁴². Olivi spiega che l'atto di credere, inteso come atto di fede, avviene propriamente e soprattutto attraverso la volontà. Sicuramente non è possibile credere senza una previa conoscenza della verità creduta; tuttavia è solo la volontà in ultima analisi a muovere l'intelletto a pensare e a dare l'assenso a ciò che desidera:

«Infatti è stabilito che il giudizio e la valutazione dell'intelletto seguono molto l'affetto. Quindi, per il fatto stesso che amiamo fortemente qualcosa, la valutiamo e la giudichiamo come un bene per noi, anche se in verità è un male. E non mi meraviglio, perché l'intelletto è mosso e applicato dalla volontà a ciò che vogliamo pensare, e secondo che si vuole o non si vuole di più, si applica o si toglie di più o di meno. Ora è evidente che quanto più fortemente [l'intelletto] viene applicato, tanto più fortemente è incluso e unito al suo oggetto, e per conseguenza tanto più fermamente e in modo più intenso concede il suo assenso»⁴³.

L'idea che l'adesione agli oggetti del credere procede primariamente dalla volontà (*procedit ex voluntate*)⁴⁴ si ritrova anche in un altro autore francescano, Matteo d'Acquasparta (1240-1302). La fede, secondo Matteo, pur collocandosi a livello formale nell'intelletto, è soprattutto causata e fondata proprio sulla volontà:

«Così dunque affermo che la fede è formalmente nell'intelletto, ma causalmente nella volontà; nell'intelletto come nel soggetto, nella volontà così come nella causa; nell'intelletto come nella

⁴¹ In realtà, il fenomeno di attribuire l'atto di credere alla volontà si ritrova anche in alcuni maestri domenicani, come mostra bene l'articolo di D. PICHÉ, *The Epistemology and Psychology of Faith in Robert Kilwardby and His Contemporaries*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 84 (2017), pp. 1-35.

⁴² In proposito E. STADTER, *Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi*, in *Franziskanische Studien*, 42 (1960), pp. 225-296; FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge* cit., pp. 139-192; GRELLARD, *De la certitude volontaire* cit., pp. 31-35.

⁴³ PETRUS IOANNIS OLIVI, *De fide*, in *Fr. Petri Ioannis Olivi Quaestiones de Incarnatione et Redemptione. Quaestione de virtutibus*, ed. A. EMMEN / E. STADTER, Quaracchi, Grottaferrata 1981, p. 321: «Constat enim quod iudicium et aestimatio intellectus multum sequitur affectum. Unde eo ipso quo aliquid fortiter amamus, aestimamus et iudicamus [illud] esse nobis bonum, quamquam secundum veritatem sit malum. Nec mirum, quia intellectus movetur et applicatur a voluntate ad illa quae volumus cogitare, et secundum hoc quod magis volumus vel nolumus, majus et minus applicatur vel retrahitur. Constat autem quod quanto fortius applicatur, tanto ceteris paribus fortiori nexu invisceratur et unitur suo obiecto, ac per consequens et tanto firmitus et intensius assentit» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

⁴⁴ Cfr. anche PETRUS IOANNIS OLIVI, *De fide*, ed. EMMEN / STADTER, p. 326: «Fides enim, quae aut rationi non innititur aut non principaliter, sed forte solum sicut domina suae ancillae, procedit ex voluntate adhaerendi divinae veritati, secundum quo in ea consistit vera et integra fundatio divini cultus. Impossibile est etiam aliquid credere sine ratione aut non propter rationem principaliter, nisi per voluntatem ad hoc principaliter moveamur. Et si talis credulitas est recta et Deo subiecta, necessario est a voluntate recta et Deo subiecta»; [trad. it. mia]: «Infatti la fede, che non si fonda sulla ragione o che non si fonda principalmente sulla ragione – ma forse solo come una padrona verso la sua serva – procede dalla volontà di aderire alla verità divina, secondo cui in essa consiste il fondamento vero e completo del culto divino. È anche impossibile credere a qualcosa senza ragione, o soprattutto non a causa della ragione, a meno che non siamo mossi principalmente dalla volontà. E se tale credenza è retta e soggetta a Dio, deriva necessariamente da una volontà che è retta e soggetta a Dio». In proposito cfr. GRELLARD, *De la certitude volontaire* cit., pp. 33-34; FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge* cit., pp. 150-154.

potenza dalla quale il suo atto è tratto, ma nella volontà come in quella potenza da cui il suo atto è comandato»⁴⁵.

Per Pietro di Giovanni Olivi e Matteo d'Acquasparta il consenso all'oggetto creduto è dunque fondamentalmente sotto il controllo del credente, che per mezzo della propria volontà, spinge e muove l'intelletto ad accogliere questo oggetto come vero.

Una posizione intermedia, che individua nell'azione congiunta della volontà e dell'intelletto, l'atto di adesione alle verità di fede, si ritrova invece in Enrico di Gand. Nella q. 21 del suo *Quodlibet* V, Enrico si chiede: «Se l'essenza dell'abito della fede possa essere nell'intelletto senza alcun abito infuso nella volontà» («Utrum essentia habitus fidei possit esse in intellectu absque omni habitu infuso in voluntate»)⁴⁶. Questo intervento è anticipato nello stesso *Quodlibet* da una serie di questioni dedicate dal maestro fiammingo ad indagare l'abito infuso ed acquisito della fede, ed alla connessione delle virtù morali⁴⁷. In proposito Enrico specifica che non è giusto sostenere che l'intelletto, affinché acconsenta agli oggetti di fede, debba essere mosso dall'abito infuso presente nella volontà (altrimenti l'abito della fede nell'intelletto risulterebbe inutile, *frustra*). Questa asserzione può essere considerata valida solo nel caso dell'abito della fede che viene infusa dalla grazia divina nell'intelletto; in tal caso, infatti, il credere e lo sperare presenti nell'intelletto, nei confronti della verità creduta, riguardano una fede che non è ancora propriamente formata e che ha bisogno della carità (presente nella volontà), per conquistare il merito morale:

«E quindi non si dovrebbe dire che la fede non può esistere nell'intelletto, a meno che ci sia qualche abito infuso nella volontà, qualora la volontà vuole muovere l'intelletto all'atto di credere. Forse questo può essere vero della prima infusione della fede nell'intelletto: perché le virtù, cioè la fede e la speranza, non si infondono da principio senza la carità. Ma poiché [le virtù] possono essere informi, possono rimanere dopo che la carità è passata e compiere le loro azioni in modo informe, anche se non secondo il merito, senza l'abito della carità nella volontà»⁴⁸.

⁴⁵ MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae*, q. 8, Ex typographia Collegii S. Bonaventura, Quaracchi 1903, p. 213: «Sic ergo dico quod fides est in intellectu formaliter, sed in voluntate causaliter; in intellectu sicut in subiecto, in voluntate sicut in causa; in intellectu sicut in potentia a qua eius actu elicitur, sed in voluntate tanquam in ea potentia, a qua eius actus imperatur» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

⁴⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 21, ed. BADIUS, f. 198r: «non quia necesse sit ut voluntas intellectum impellat: ut sic possibile sit ex solo habitu fidei eum credere solo consensu voluntatis concomitante et nullo modo praemovente»; [trad. it. mia]: «non perché sia necessario che la volontà spinga l'intelletto: sicché sia dunque possibile, per il solo abito della fede, credere a quello solo per il consenso della volontà concomitante e in nessun modo precedente». In proposito cfr. FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge* cit., pp. 205-209.

⁴⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 16: «Utrum quolibet actu primo habitus acquisitus generetur et deinde augmentetur»; q. 17: «Utrum virtutes acquisitae morales sint connexae»; q. 18: «Utrum habitus generatus possit corrumpi»; q. 19: «Utrum habitus infusus possit augeri».

⁴⁸ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 21, ed. BADIUS, f. 198r-I: «Et sic non oportet dicere quod fides non potest esse in intellectu, nisi sit aliquis habitus infusus in voluntate quo vult movere intellectum in actum credendi. Forte hoc potest esse verum de prima fidei infusione in intellectu: quia non infunduntur ab initio virtutes, fides, scilicet et spes sine charitate. Quia tamen possunt esse informes, recedente charitate possunt

Piuttosto, secondo Enrico, per la realizzazione di un atto perfetto di credere, che implichi il merito, è richiesta l'azione concorde di intelletto e volontà: questo perché, per dare l'assenso alle verità di fede, bisogna conoscere e quindi individuare come vere le cose che si vogliono credere:

«Perciò per l'atto perfetto del credere si richiede sia l'intelletto che la volontà, perfezionati dagli abiti ordinati all'atto dell'intelletto»⁴⁹.

– Secondo la maggior parte della letteratura critica sull'argomento, l'esempio più noto di un autore medievale che, pur riconoscendo l'importanza della volontà nell'atto di credere, assegna soprattutto all'intelletto la capacità di esercitare l'*assensus fidei*, è Tommaso d'Aquino⁵⁰. Ovviamente, l'attribuzione o meno di un consenso doxastico sotto la guida della volontà oppure dell'intelletto, in riferimento alla teoria tomista della fede, riflette rispettivamente il ritenere l'Aquinato un difensore del volontarismo o dell'intellettualismo in campo morale⁵¹.

Gli studiosi solitamente individuano in Tommaso la presenza di un controllo doxastico dipendente principalmente dalla facoltà cognitiva, in virtù di un passo presente nella I^a-II^{ae} della *Summa theologiae*, dove egli afferma che il consenso a credere a ciò che non ricade *in ordine naturae* e che è appreso dall'intelletto è in *potestate nostra*:

«Rispondo: va detto che, com'è stato detto, il comando non è che l'atto della ragione che ordina, mediante una certa mozione, qualcosa da fare. Ora, è evidente che la ragione può ordinare quello che concerne l'atto della volontà. Infatti, come può giudicare che è un bene volere una cosa, così può ordinare mediante il comando che uno la voglia (*sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit*). Da ciò è evidente che l'atto della volontà può essere comandato»⁵².

manere et actus suos exercere informiter, licet non meritorie sine habitu charitatis in voluntate» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

⁴⁹ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 21, ed. BADIUS, f. 198r-H: «Ad actum ergo credendi perfectum requiruntur et intellectus et voluntas perfecti per habitus ordinatos ad actum intelligendi» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

⁵⁰ Riguardo alla problematica del credere in Tommaso d'Aquino, Grellard parla di "intellettualismo moderato". In questa categoria andrebbero collocati anche altri maestri domenicani, come ad esempio Alberto Magno. A tal proposito, si pensi ad alcuni passi del *Super III Sententiarum* (d. 23, a. 8; d. 24, a. 1), in cui Alberto segue l'affermazione agostiniana, per cui credere consiste principalmente nel pensare con assenso. Tra altri autori medievali che, prima di Alberto e Tommaso, difendono l'impiego della ragione nell'atto di assenso alle verità di fede c'è anche Pietro Abelardo. In proposito sempre C. GRELLARD, *Scepticisme et incroyance. La querelle entre Abélard et Guillaume de Saint-Thierry sur le statut de la foi*, in *Cîteaux*, 63 (2012), pp. 245-262.

⁵¹ Cfr. SCHÜSSLER, *Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin* cit., spec. pp. 79-83.

⁵² THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 5, ed. cura et studio fratrum praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Roma 1891 (*Opera Omnia*, ed. Leonina VI), p. 121; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Somma di teologia*, a cura di F. FIORENTINO, Città Nuova Editrice Roma 2018, vol. II, pp. 178-179: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis

È forse il caso di osservare che, in generale, il problema dell'origine del controllo doxastico (se dipendente dalla volontà oppure dall'intelletto) prende origine anche dalla contraddittorietà degli stessi testi tomisti. In tal modo, qualora si prestasse attenzione a quanto scrive l'Aquinate nel già considerato *Commento al De Trinitate di Boezio*, il consenso verso gli oggetti di fede sembrerebbe implicare maggiormente un atto volontario⁵³. Dalla *Summa theologiae* pare invece emergere il contrario: in quest'opera infatti, sebbene Tommaso tenga a precisare che sicuramente l'iniziativa della volontà contribuisce a rendere l'atto di fede un'azione virtuosa⁵⁴, egli finisce tuttavia con il concludere che il credere ha innanzitutto e immediatamente a che vedere con l'intelletto; il credere consiste infatti in un atto che riguarda il vero, che è appunto l'oggetto dell'intelletto:

«Ora, il credere è un atto immediato dell'intelletto, poiché l'oggetto di quest'atto è il vero, che appartiene propriamente all'intelletto. E quindi, è necessario che la fede, la quale è il principio proprio di quest'atto, risieda nell'intelletto come nel soggetto»⁵⁵.

Su questa base si deve quindi riconoscere in Tommaso la difesa di un controllo doxastico dai tratti intellettualistici, nel momento in cui l'essere umano decide di aderire agli oggetti di fede riconosciuti come veri attraverso l'intelletto⁵⁶. Tuttavia, va anche detto che, secondo l'Aquinate, questo controllo doxastico avviene altresì per mezzo volontà, visto che l'assenso dell'individuo a ciò che l'intelletto indica come vero, implica comunque l'esercizio della facoltà volitiva, al fine di conquistare un merito morale:

potest esse imperatus». Cfr. anche ID., *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 1 e *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2. In proposito SCHÜSSLER, *Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin* cit., p. 79.

⁵³ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, q. III, a. 1, ad 4, trad. it. PORRO, p. 175: «Questo abito [della fede], tuttavia non agisce secondo la via dell'intelletto (*non movet per viam intellectus*), ma piuttosto secondo quella della volontà (*sed magis per viam voluntatis*), e perciò non ci permette di vedere le cose in cui crediamo, né ci costringe all'assenso, ma ci spinge ad assentire volontariamente (*set facit voluntarie assentire*)».

⁵⁴ THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 3, ed. cura et studio fratrum praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Roma 1972 (*Opera Omnia*, ed. Leonina, XXII/2), p. 447, «Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis, unde secundum id quod est a voluntate dependet; et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium, et fides quae est habitus eliciens ipsum est secundum theologum virtus»; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, a cura di F. FIORENTINO, Bompiani, Milano 2005, p. 1081: «Ora, nel credere, come sopra è stato detto, non c'è l'assenso se non per comando della volontà (*non habet assensum nisi ex imperio voluntatis*), cosicché esso dipende dalla volontà in ragione di ciò che esso è. E da ciò segue che lo stesso credere può essere meritorio e la fede, che è l'abito che emette questo stesso [atto], è per il teologo una virtù».

⁵⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 4, a. 2, ed. cura et studio fratrum praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Roma 1895 (*Opera Omnia*, ed. Leonina VIII), p. 45; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Somma di teologia*, a cura di F. FIORENTINO, Città Nuova Editrice, Roma 2018, vol. III, p. 58: «Credere autem est immediate actus intellectus: quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto».

⁵⁶ Proprio l'impiego dell'intelletto riesce a distinguere la fede dall'opinione e dalla credenza. Tuttavia, per Tommaso, la fede non costituisce una scienza dal punto di vista dell'assenso (THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 9).

«Ora, la fede risiede nella [potenza] conoscitiva (*Fides autem in cognitiva*), cosa che è evidente dal fatto che l'oggetto proprio della fede è il vero, non già il bene; però, in un certo qual modo, essa ha il [suo] compimento nella volontà (*completum in voluntate*) [...]; l'atto di fede consiste essenzialmente nella conoscenza e qui risiede la sua perfezione quanto alla forma o alla specie, cosa che è evidente in base all'oggetto, com'è stato detto; ma, quanto al fine, [la fede] è perfezionata nell'affetto, poiché è la carità che la fa diventare meritevole del fine. Anche l'inizio della fede risiede nell'affetto, in quanto la volontà determina l'intelletto a dare l'assenso a quelle cose che appartengono alla fede; ma quella volontà non è né atto della carità, né [atto] della speranza, ma [è] un certo desiderio del bene promesso»⁵⁷.

Da quanto considerato sinora, ci sentiamo dunque di affermare che, nei numerosissimi luoghi della sua opera in cui Tommaso discute di fede, di verità e di assenso⁵⁸, egli finisce con il non configurarsi come uno strenuo difensore del ruolo dell'intelletto nell'atto del credere. Si deve piuttosto provare a riconoscere che per Tommaso la fede ha a che vedere sia con la facoltà volitiva, che con quella intellettiva, nel momento in cui la volontà mostra all'intelletto il bene in cui credere e spinge l'intelletto a dare l'assenso ai contenuti della fede.

La fede rimane comunque per Tommaso, fondamentalmente, un dono della grazia divina. Come egli tiene più volte a chiarire, la causa dell'assenso alla fede risiede o in una causa esterna all'uomo (come un miracolo) che lo induce a credere, oppure in una causa interiore, che è comunque predisposta da Dio:

«Invece, quanto alla seconda cosa, cioè l'assenso dell'uomo alle cose di fede, si può considerare una doppia causa. Una spinge dall'esterno, come la vista di un miracolo o la persuasione di un uomo, che esorta alla fede. Ma non è sufficiente nessuna di queste due cause. Infatti, alcuni di quelli che vedono uno stesso miracolo e ascoltano uno stesso predicatore credono, altri non credono. E quindi, bisogna ammettere un'altra causa interiore, che muove l'uomo internamente ad assentire alle cose di fede. Ora, i Pelagiani sostenevano che questa causa fosse soltanto il libero arbitrio dell'uomo e proprio per questo dicevano che l'inizio della fede dipende da noi, in quanto, cioè, dipende da noi essere pronti ad assentire alle cose che sono di fede; invece il perfezionamento ultimo della fede dipende da Dio, mediante il quale ci sono proposte le cose che dobbiamo credere. Ma ciò è falso. Infatti, poiché l'uomo, quando dà il suo assenso alle cose che sono di fede, è elevato al di sopra della sua natura, è necessario che ciò accada in lui per opera di un principio soprannaturale che muove dall'interno e che è Dio. E quindi, la fede,

⁵⁷ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 2, ed. Leonina, pp. 443; 444, trad. it. FIORENTINO, pp. 1072-1073; 1074-1075: «Fides autem est in cognitiva, quod patet ex hoc quod proprium obiectum fidei est verum non autem bonum, sed quodam modo habet complementum in voluntate [...]; actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem, quod patet ex obiecto, ut dictum est; sed quantum ad finem perficitur in affectione quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei; sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei sed quidam appetitus boni repromissi».

⁵⁸ Altri passi in cui Tommaso d'Aquino si occupa della fede sono: *In Romani* 1, 17, c. 1, lect. 6; *Summa theologiae* II-II, q. 2, a. 1; q. 4, a. 1; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2, q. 1; *De veritate*, q. 14, aa. 1-2; *Quodlibet* IX, q. 5, 2; *Summa contra Gentiles* III, c. 40; *In Hebraei*, c. 11, lect. 1. Sul concetto di fede e credenza in Tommaso cfr. soprattutto M.-D. CHENU, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle. Genèse de la doctrine de saint Thomas*, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 2, a.1, in ID., (dir.), *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, ii, Vrin, Paris 1932, pp. 163-191; J. JENKINS, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; C. EISEN MURPHY, *Aquinas on Voluntary Beliefs*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 74 (2000), pp. 569-597; B. NIEDERBACHER, *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart 2004; ID., *The Relation of Reason to Faith*, in B. DAVIES / E. STUMP (eds), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 337-347; R. TYÖRINOJA, *Faith and the Will to Believe. Thomas Aquinas and Robert Holkot on the Voluntary Nature of Religious Belief*, in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 12 (2001), pp. 467-492.

quanto all'assenso, che è l'atto principale della fede, proviene da Dio, che muove internamente mediante la grazia. [...] il credere si basa certamente sulla volontà dei credenti; occorre, però, che la volontà dell'uomo sia preparata da Dio mediante la grazia, affinché sia innalzata verso cose che sono al di sopra della natura»⁵⁹.

Particolarmente degno di nota, per quel che più qui ci interessa, è dunque notare come Tommaso, dibattendo proprio sull'assenso alle credenze religiose, delinei una sorta di etica della credenza fondata su norme prudenziali. Come si evince da questo passo del *De Veritate*, credere sembra infatti vantaggioso per il credente, nel momento in cui, esercitando l'atto di fede, egli sa di poter ottenere in cambio la ricompensa della vita eterna⁶⁰:

«E questa è la condizione del credente, come quando uno crede alle parole di un certo uomo, poiché [ciò] gli sembra conveniente o utile (*quia videtur ei decens vel utile*). E anche così siamo mossi a credere alle parole di Dio, in quanto ci è promesso, se avremo creduto, il premio della vita eterna. Ed è questo premio a muovere la volontà affinché dia il [proprio] assenso alle cose che sono dette, benché l'intelletto non sia mosso da quello che conosce. Perciò Agostino dice che «l'uomo può [fare] le altre cose senza volerlo; [ma] non può credere senza voler [credere] [...]». Perciò si dice che l'intelletto del credente è schiavo (*dicitur esse captivatus*), in quanto è tenuto legato da elementi estranei e non propri [...]. Da ciò deriva anche che nel credente può insorgere un movimento contrario a ciò che crede con molta fermezza, benché [ciò] non [accada] in chi conosce intellettivamente o in chi ha scienza (*quamvis non in intelligente vel sciente*)»⁶¹.

⁵⁹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 6, a. 1, ed. Leonina VIII, p. 61; trad. it. FIORENTINO, pp. 78-79: «Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens: sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis. [...] Sed hoc est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam [...]. Ad tertium dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit: sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam».

⁶⁰ L'idea che l'atto di fede sia utile e conveniente per l'essere umano (che pare suggerire una forma di etica della credenza dai tratti prudenziali) si ritrova anche in altri autori medievali, come ad esempio in Matteo di Acquasparta: cfr. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae*, q. 2, Ex typographia Collegii S. Bonaventura, Quaracchi 1903, p. 71: «Sic igitur manifestum est quod credere aliquid supra sensum et rationem, qui est actus fidei, necessarium est ad salutem; quoniam fides est fulcimentum humanae fragilitatis, medicamentum humanae caecitas, regula rectitudinis et via aeternae beatitudinis. Per hanc enim interim bona illa speranda subsistunt in nobis, et credenda tenemus quae per rationem non comprehendimus»; [trad. it. mia]: «Dunque è chiaro che credere qualcosa al di sopra del senso e della ragione, che è un atto di fede, è necessario per la salvezza poiché la fede è il sostegno della fragilità umana, la medicina della cecità umana, la regola della rettitudine e la via della felicità eterna. Per questo infatti quei beni che dobbiamo sperare, sussistono in noi, e dobbiamo credere ciò che non comprendiamo con la ragione». In proposito cfr. GRELLARD, *De la certitude volontaire* cit., pp. 28-29.

⁶¹ THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 1, ed. Leonina, pp. 437-438: «et ista est dispositio credentis ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis quia videtur ei decens vel utile. Et sic etiam movemur ad credendum dictis Dei in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum: et ideo dicit Augustinus quod "cetera potest homo nolens, credere non nisi volens". [...] Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus quia tenetur terminis alienis et non propriis; [...] inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente»; trad. it. FIORENTINO, pp. 1060-1061; 1062-1063: Sul concetto dell'intelletto come schiavo cfr. A. SPEER, *Sacrificium*

Il testo, oltre a mostrare l'intellettualismo ed il volontarismo tomista in materia di fede (il riferimento ad Agostino per quanto riguarda la decisione di voler credere da un lato, e il rivendicare il fatto che il sapiente non cede ai dubbi sulla fede, dall'altro), finisce con il collocare Tommaso nella prospettiva che secoli dopo sarà difesa, in contesti dottrinali e lessicali totalmente diversi, da autori come Blaise Pascal o William James: quella per cui all'essere umano è "utile", "conveniente" dare il consenso agli oggetti di fede. L'Aquinate ci invita infatti ad avere fede, nella misura in cui Dio ha promesso la vita eterna e quindi la beatitudine a chi crede alle sue verità⁶².

3. Credenza e realtà sensibile

Un elemento su cui vale la pena di soffermarsi per l'analisi dell'etica della credenza nel pensiero medievale è la domanda epistemica (di matrice scettica), che molti autori del tempo si pongono a proposito del grado di certezza ed evidenza da assegnare alla realtà empirica⁶³. A questo riguardo, esempi emblematici di pensatori che si sono interrogati sul problema dell'accesso alla verità conoscitiva da parte dell'essere umano sono soprattutto due maestri delle Arti, Sigieri di Brabante (1235/1240-1284) e Nicola di Autrécourt (1298c.-1369).

Sigieri si occupa di questioni relative alla certezza epistemica della realtà sensibile soprattutto in due testi, negli *Impossibilia* e nelle *Questiones in Metaphysicam*⁶⁴. Per la nostra indagine è importante prima di tutto prendere in considerazione il II degli *Impossibilia*⁶⁵, dove Sigieri propone un tipico argomento scettico: «Che tutte le cose che ci appaiono sono immagini e sono come sogni, così che non siamo certi dell'esistenza di nulla» («Quod omnia

intellectus, in I. ATUCHA / D. CALMA / C. KÖNIG-PRALONG / I. ZAVATTERO (dir.), *Mots médiévaux Offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 649-660.

⁶² Cfr. TYÖRINOJA, *Faith and the Will to Believe* cit., p. 483.

⁶³ Negli ultimi anni un numero sempre maggiore di studi si mostrano interessati a riconoscere l'esistenza di una discussione di argomenti scettici nel Medioevo. Le indagini si concentrano soprattutto su alcuni autori particolari: principalmente su Agostino nel V secolo, su Giovanni di Salisbury nel XII secolo e quindi, nel XIV secolo, su Nicola di Autrécourt e Giovanni Buridano: cfr. ad esempio P. PORRO, *Il Sextus Latinus e l'immagine dello scetticismo antico nel medioevo*, in *Elenchos*, 15 (1994), pp. 229-253; POPKIN (ed.), *Rethinking the History of Skepticism* cit.; D. PERLER, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006; H. LAGERLUND (ed.), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, Brill, Leiden-Boston 2010. Senza addentrarci qui nel dibattito sull'esistenza o meno di uno Scetticismo medievale, è importante almeno ricordare l'impiego costruttivo del dubbio in molti pensatori di questo periodo, non solo in Sigieri e Nicola (trattati in questo saggio), ma anche in altri pensatori, come Agostino (*Contra Academicos*) ed Enrico di Gand (*Summa*, I).

⁶⁴ Cfr. A. CÔTÉ, *Siger and the Skeptic*, in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 6 (2006), pp. 3-18.

⁶⁵ Gli *Impossibilia* sono sei esercizi logici, discussi da Sigieri alla Facoltà delle Arti di Parigi tra il 1270 e 1273. Si tratta, nei fatti, di sofismi su argomenti impossibili, che vanno dal campo metafisico a quello logico, da quello fisico a quello etico.

quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei»⁶⁶.

A favore della tesi scettica, per cui non possiamo essere certi dell'esistenza di niente, viene riportata l'opinione per cui non si può credere ad una *virtus* (potenza) a cui si manifesta qualcosa che è pura apparenza. Questo argomento, spiega Sigieri, può essere dimostrato in due modi: 1) innanzitutto che una *virtus*, che è nata per ingannare (ossia per non dare certezze) intorno a qualcosa, non può, in conseguenza di ciò, produrre alcuna certezza sulle cose di cui si occupa; 2) va tenuto in conto il principio, per cui non si deve dare credito a ciò che appare ai sensi come un'illusione, fino a quando un'altra potenza giudica questa illusione. Per di più, stando a chi afferma che non possiamo fidarci dei sensi, perché questi ultimi ci mostrano solo l'apparenza delle cose, sembrerebbe che dobbiamo diffidare anche delle conclusioni ricavate dalla *virtus* superiore che giudica questi sensi, in quanto questa potenza, a sua volta, deriva la propria certezza (e quindi dipende) dai sensi stessi⁶⁷. La *solutio* di Sigieri al quesito è affermare che dobbiamo essere certi dell'esistenza delle cose (*sumus certi de existentia aliquarum rerum*): il mondo esterno non è un simulacro e un sogno⁶⁸, per il fatto che vi è un senso più degno (*sensus dignior*), in grado di attestare che le cose esistono. In particolare, non dobbiamo dubitare che ciò che appare ai sensi è illusorio fino a quando, così facendo, non arriviamo a contraddire un senso di dignità maggiore o, come chiarisce Sigieri, finché non giungiamo a contraddire l'intelletto (i.e. il concetto) dipendente da un senso di maggiore dignità:

«Va detto che siamo certi dell'esistenza di alcune cose, e che non tutte sono immagini e passioni degli esseri senzienti. Siamo infatti certi dell'esistenza delle cose che appaiono a un senso che non è contraddetto da un senso più degno o da un concetto ricevuto da un senso più degno. Siamo anche certi attraverso un concetto dell'intelletto dell'esistenza di alcuni intelligibili – intelletto che non è contraddetto da un concetto più degno o ricevuto da un senso più degno, e neppure da un senso più degno, così che coloro che non distinguono tra senso più degno e meno degno di essere creduto cadono in diversi errori»⁶⁹.

⁶⁶ Vale la pena di notare che Sigieri si pone questo interrogativo scettico proprio negli *Impossibilia*. Ciò potrebbe a prima vista far credere che, per il maestro di Brabante, la messa in discussione dell'esistenza e della credibilità della realtà esterna sia una tesi tanto assurda, da essere affrontata e discussa solo come un semplice esercizio logico. Quello del sogno o del simulacro è un argomento che si ritrova in un passo del *Teeteto* (che tuttavia i medievali non conoscono) e quindi negli *Academica* di Cicerone, in Sesto Empirico e in Agostino (e si ritroverà in Descartes). Tuttavia, significativamente, nel II degli *Impossibilia*, Sigieri non fa riferimento ad Agostino, né a qualche Padre della Chiesa, né al testo biblico. In qualità di *magister Artium*, ovvero di filosofo per professione, egli si rifà soltanto all'*auctoritas aristotelica*. Un altro importante aspetto da considerare è che, nonostante nel testo stia riportando una problematica scettica, evidentemente riconducibile agli "Accademici", Sigieri non cita mai esplicitamente questi pensatori.

⁶⁷ SIGERUS DE BRABANTIA, *Impossibilia*, in *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. B.C. BAZÁN, Publications Universitaires-Nauwelaerts, Louvain-Paris, pp. 67-97, spec. pp. 73-74.

⁶⁸ L'elemento del sogno, come ciò che ci dovrebbe indurre ad esercitare il dubbio sulla certezza del mondo esterno comparirà, come già detto, anche in Descartes (in proposito cfr. il III capitolo di questo libro).

⁶⁹ SIGERUS DE BRABANTIA, *Impossibilia*, ed. BAZÁN, p. 74: «Dicendum quod nos sumus certi de existentia aliquarum rerum, et non sunt omnia simulacra et passiones sentientium. Nos enim sumus certi de existentia rerum nobis ad sensum apparentium, cui sensui non contradicit sensus dignior vel intellectus acceptus ex sensu digniore. Sumus etiam certi per intellectum de existentia aliquorum intelligibilium, cui intellectui non contradicit intellectus dignior seu acceptus ex sensu digniore, nec etiam sensus dignior; ita quod qui non distinguunt inter

In altri termini, più che il concetto ricavato dall'*intellectus*, il criterio doxastico che ci permette davvero di certificare l'evidenza della realtà fuori di noi, suggerito da Sigieri, è il *sensus dignior*: il concetto è inteso esso stesso come *acceptus*, ovvero come derivato da questo “senso più degno” (*intellectus acceptus ex sensu digniore*). Tutto ciò implica che la *certitudo* dell'esistenza delle cose esterne è fornita sì dall'intelletto, ma a sua volta quest'ultimo dipende da un senso superiore in dignità. Che cosa è nello specifico questo senso più degno? Secondo alcuni studiosi, come ad esempio Côté⁷⁰, Sigieri qui si starebbe riferendo alla *prima cognitio*, presente nel *Commento* di Averroè al IV libro della *Metafisica* aristotelica. Per il *Commentator*, la *prima cognitio* è di fatto il criterio che ci aiuta a capire se un senso sia falso oppure veritiero. Nel testo, Sigieri non fa però nessun riferimento esplicito a questa fonte; tuttavia possiamo interpretare questo senso superiore come una capacità naturale immessa da Dio nell'animo dell'uomo⁷¹.

L'appellarsi del maestro delle Arti all'ausilio di un senso più degno rispetto all'intelletto (cioè al concetto ricavato dall'intelletto) rende questo stesso senso più nobile, tra i vari sensi. In altri termini, il *sensus dignior* costituirebbe l'arbitro, il criterio, che stabilisce il grado di certezza relativamente a quanto avvertito da un senso più basso e meno affidabile. Come Sigieri è attento a spiegare e a ripetere, vi è infatti una scala, una gerarchia tra i sensi, dal momento che non tutti i sensi possono godere della stessa dignità riguardo a ciò che attestano⁷². Sigieri, riferendosi chiaramente al passo aristotelico della *Metafisica* IV, 1009-1010⁷³, fa appello non solo a questo senso più degno, ma anche ad altri comuni criteri di evidenza per stabilire se una sensazione si può ritenere più o meno certa: è ovvio che un uomo sano ha sensazioni più autorevoli di un uomo malato, o colui che veglia su quello che dorme. Se non si

sensum digniorem et minus dignum ut ei credatur, incidunt in diversos errores» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

⁷⁰ Cfr. CÔTÉ, *Siger and the Skeptic* cit., p. 9.

⁷¹ Il ricorso ad una capacità naturale, donata da Dio all'anima umana, per discernere ciò che è vero da quello che appare solo tale, si ritrova anche in un autore contemporaneo, Alvin Plantinga. In proposito cf. il IV capitolo di questo volume.

⁷² SIGERUS DE BRABANTIA, *Impossibilia*, ed. BAZÁN, p. 75: «Non enim omnes sensus sunt aequae digni ut eis credatur»; [trad. it. mia]: «Infatti non tutti i sensi sono ugualmente degni di essere creduti». Non accorgersi di questa distinzione tra i vari tipi di sensi – meno degni e più degni – comporta, secondo Sigieri, innumerevoli errori («Ita quod qui non distinguunt inter sensum digniorem et mundus dignum ut ei credatur, incidunt in diversos errores»). Si tratta quindi dell'errore di chi crede che tutto ciò che appare ai sensi sia una visione; dell'errore di chi crede che tutto ciò che appare ai sensi sia vero; ed infine dell'errore di chi impiega i sensi meno degni (come il giudizio, la fantasia o l'opinione) senza ricorrere ad un senso più degno, valido di per sé. Per quest'ultimo tipo di errore Sigieri si riferisce ad un passo dell'VIII libro della *Fisica*, dove Aristotele riporta lo sbaglio di Zenone, per il quale ogni cosa è in quiete, contro l'evidenza che invece tutto si muove, che è attestata da un senso più degno di essere creduto.

⁷³ Si pensi ad esempio ad ARIST., *Metaphysica*, 1009a 6-15; 20-26; 33-1010a; 1010b 2-11; 14-19. Ciononostante, in questo caso, Sigieri non cita il passo, come farà invece nella trattazione di tematiche parallele, nelle *Quaestiones in Metaphysicam*.

ammette una gerarchia di questo tipo tra i vari gradi dei sensi, si corre il rischio di dubitare su tutto e di non avere alcuna certezza⁷⁴.

La soluzione proposta da Sigieri al quesito scettico che mette in dubbio l'esistenza della realtà fuori di noi è interessante⁷⁵, nella misura in cui, da un lato, da buon aristotelico, egli sente la necessità di stabilire la certezza dell'esistenza del mondo esterno attraverso l'ausilio del concetto ricavato dall'intelletto (altrimenti ci si espone al rischio di non avere nessuna conoscenza); dall'altro lato, per poter stabilire questa certezza, egli fa derivare il giudizio dell'intelletto da un senso più degno, il criterio di attestazione ultimo. Come Sigieri chiarisce, per comprendere se possiamo essere certi di qualcosa, è infatti fondamentale fare affidamento solo a ciò che è creduto e accertato *per se* e non *per aliud*:

«Infatti non è possibile conoscere o credere una cosa se non è qualcosa che si conosce per sé e non per altro, e che si crede per se stessa e non per altro»⁷⁶.

L'ammissione di una graduatoria tra i sensi, all'interno della più ampia discussione scettica sulla validità della realtà esterna è riproposta da Sigieri nelle *Quaestiones in Metaphysicam*⁷⁷. Per la nostra indagine, degne di attenzione sono soprattutto le qq. 34 e 35 del *Commento al IV libro della Metafisica* aristotelica⁷⁸. Nel testo delle *Quaestiones*, l'operazione di Sigieri è ribadire quanto già affermato negli *Impossibilia*, e cioè che i sensi non sono tutti uguali, e che non posseggono lo stesso grado di credibilità⁷⁹. Non si può dunque credere solo a quello che i sensi ci attestano, visto che la loro risposta potrebbe essere contraddittoria e relativa. Ci troveremmo in questo caso ad avere opinioni contrarie sulla percezione sensibile, violando evidentemente il principio di non-contraddizione. Ciò potrebbe verificarsi sia per la mutevolezza dello stato del soggetto

⁷⁴ Sigerus de Brabantia, *Impossibilia*, ed. Bazán, pp. 75-76.

⁷⁵ Sigieri sente il bisogno di discutere di un senso degno che deve essere valido per sé, visto che non è possibile che si possa conoscere o credere qualcosa per altro. Si può cioè solo avere certezza nella conoscenza se si parte da una iniziale certezza, da qualcosa che è certo per sé. Sigieri non fa nessun riferimento a Dio, come fonte di certezza. L'errore non è dunque nell'oggetto sensibile, bensì nel modo in cui la qualità dell'oggetto sensibile è percepito con difetto dall'organo di senso.

⁷⁶ Sigerus de Brabantia, *Impossibilia*, ed. Bazán, p. 76: «Non enim possibile est aliquid esse cognitum vel creditum, nisi sit aliquid quod per se, non per aliud, cognoscatur, cui per se, non per aliud credatur» [la traduzione italiana presente nel testo è mia].

⁷⁷ Si tratta di un'opera in cui Sigieri traccia i confini tra filosofia e teologia non filosofica (o *sacra scriptura*) e teologia filosofica. Difendendo lo statuto della scienza che insegna in prima persona, Sigieri arriva nel testo ad affermare che la filosofia può essere considerata una scienza certissima, visto che, secondo quanto afferma Aristotele, l'oggetto di cui si occupa e i suoi principi (l'ente in quanto ente) sono manifestati chiaramente al nostro intelletto, costituendo i principi per le altre scienze.

⁷⁸ Dai titoli delle questioni si capisce che l'argomento di Sigieri in queste pagine riguarda la difesa del principio di non contraddizione: «Utrum in opinionibus contrariis sit opinio cui est magis credendum» e quindi «Utrum omnia sit ratio quaerenda». Ci troviamo nelle pagine in cui Sigieri sta commentando il passo 1009-1010 del IV libro della *Metafisica* di Aristotele (lo stesso preso in considerazione nel II degli *Impossibilia*), dove lo Stagirita, dibattendo sul principio di non contraddizione, critica Protagora ed i suoi seguaci per aver messo sullo stesso piano di validità tutte le sensazioni, anche quelle contraddittorie.

⁷⁹ In questo caso Sigieri prende in prestito, esplicitamente, la critica di Aristotele ai Protagorei basata sul principio di non-contraddizione: Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, IV, q. 34, ed. W. Dunphy, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, pp. 228; 231.

che prova la sensazione, e sia perché potrebbe essere di volta in volta diversa la condizione dei diversi soggetti senzienti, cosicché quello che per qualcuno apparirebbe dolce, per un altro apparirebbe invece amaro (l'uno sarebbe certo della propria opinione, così come l'altro sarebbe convinto della sua).

Quale è allora il criterio affidabile per assegnare credibilità alle diverse sensazioni? Non è sicuramente quello di fare appello al giudizio di un sapiente, visto che, come Sigieri spiega, non si sa chi sia effettivamente un sapiente. Come egli specifica nella q. 35, uno dei criteri attendibili è invece il considerare ciò che è noto *per se* al nostro intelletto:

«Ma si deve intendere che, in quelle cose che sono note per se stesse, nessuno può dubitare con la mente, anche se gli capita di dire il contrario con la sua voce»⁸⁰.

Ritorna così in Sigieri il ricorso alla norma doxastica rappresentata dall'intelletto (più propriamente al concetto ricavato dall'intelletto), che però, come è già emerso dall'analisi degli *Impossibilia*, si rifà, a sua volta, alla regola del *sensus dignior*, ovvero ad una proprietà naturale dell'anima, dono elargito da Dio.

Un altro autore che, finendo per sfidare tematiche scettiche, si interroga significativamente intorno alla certezza della realtà esterna è Nicola di Autrécourt⁸¹. L'originalità di questo maestro secolare relativamente all'assenso di una credenza risiede, da un lato, nel mettere in discussione la validità dei principi della fisica e della metafisica di Aristotele e, dall'altro, nell'arrivare a ritenere vero solo quello che l'esperienza sensoriale ci attesta.

Si deve iniziare col dire che, per Nicola, conoscere significa apprendere con evidenza: tutto ciò che non rientra tra le cose che sono evidenti (ovvero sia le cose semplici, come gli oggetti sensibili e gli atti interiori, e sia le cose complesse, come i principi per sé noti) appartiene, secondo il *magister artium*, al campo del probabile⁸². La posizione dottrinale di Nicola relativamente alla certezza del mondo esterno emerge nel momento in cui si scontra con quella del francescano Bernardo d'Arezzo, con il quale intraprende una corrispondenza epistolare

⁸⁰ SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, IV, q. 35, ed. DUNPHY, p. 234; [trad. it. mia]: «Est autem intelligendum quod, in eis quae sunt per se nota, non potest quis mente dubitare, licet voce contingat dicere oppositum».

⁸¹ Cfr. M. DAL PRA, *Nicola di Autrécourt*, Bocca, Milano 1951; C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance chez Nicolas d'Autrécourt*, Vrin, Paris 2005; A. MAIERÙ / L. VALENTE, *Scetticismo e criticismo nel medioevo*, in M. DE CARO / E. SPINELLI (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, pp. 39-65; J.M.M.H. THIJSEN, *The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicholas of Autrécourt against the Academics*, in J. SIHVOLA (ed.), *Ancient Skepticism and the Skeptical Tradition (Acta Philosophica Fennica, vol. 66)*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2000, pp. 199-223; ID., *Nicholas of Autrécourt*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2024 Edition): <https://plato.stanford.edu/entries/autrecourt/>.

⁸² Cfr. MAIERÙ / VALENTE, *Scetticismo e criticismo nel medioevo* cit., p. 15.

proprio su questo argomento⁸³. Nella diatriba, Bernardo difende uno scetticismo radicale, puntando sull'idea che Dio, in base alla sua *potentia absoluta*, possa intervenire ogni momento a inficiare la certezza della realtà sensibile⁸⁴. In risposta a questo scetticismo, Nicola impiega la dottrina dell'evidenza logica e difende invece la validità della certezza della realtà sensibile, sulla base del presupposto per cui tutto quello che appare è vero⁸⁵. Questo perché, secondo Nicola, attraverso la sensazione abbiamo la possibilità di vedere la cosa nel suo *lumen plenum*; ciò che appare dunque, invece che ingannarci, ci mostra piuttosto l'oggetto nella sua piena luce:

«Pertanto, secondo questa immaginazione, si può affermare con probabilità che se un uomo può dire di essere certo di qualcosa, ciò che appare è propriamente e in definitiva vero. E proclamiamo questa regola con altre parole: ogni atto del parlare formato in piena luce (*formatus in pleno lumine*), per quanto piena possa essere la luce presso un uomo, è vero; perché ogni atto misurato secondo la sua vera regola è vero; ma l'atto del parlare formato in piena luce è misurato secondo la vera regola, cioè la piena luce; infatti non possiamo affermare nulla con certezza se non facendo riferimento alla luce o alle apparenze che ci sono vicine. Queste hanno infatti un sistema di misura e di principio, come si è sufficientemente visto qui sopra»⁸⁶.

Nel momento in cui cogliamo l'oggetto sotto la sua luce piena abbiamo dunque la verità; l'errore epistemico deriva invece da un giudizio sbagliato riguardo all'esperienza, quando ci fermiamo all'immagine dell'oggetto senza conoscerlo del tutto illuminato. Per Nicola, la validità della certezza del mondo esterno, oltre che dai sensi che la attestano nel suo *lumen plenum*, è anche comprovata dal fatto che essa è creata e deriva da Dio, l'unico principio di cui non si può mettere in dubbio la certezza⁸⁷.

A proposito invece dell'esistenza e dell'evidenza dei principi della fisica e della metafisica aristotelica, Nicola prende di mira una tesi forse dello stesso Bernardo (o di un altro pensatore, maestro Egidio). Secondo questa tesi si può derivare la certezza di un'affermazione conoscendo il suo antecedente logico, di cui non si possiede alcuna evidenza (si tratta del principio aristotelico di causalità, per cui dalla presenza di effetti accidentali se ne deduce la

⁸³ Delle nove lettere scambiate tra i due pensatori durante il loro periodo di studio teologico, solo due si sono conservate.

⁸⁴ NICOLAUS DE AUTRICURIA, *Prima Epistola ad Bernardum*, 2-3, in L.M. DE RIJK (ed.), *Nicholas of Autrecourt, His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, Brill, Leiden 1994, pp. 46-57, pp. 46-48.

⁸⁵ DAL PRA, *Nicola di Autrecourt* cit., p. 107.

⁸⁶ NICOLAUS DE AUTRICURIA, *Exigit ordo*, in J.R. O'DONNELL, *Nicholas of Autrecourt*, in *Medieval Studies*, 1 (1939), pp. 179-280, in part. p. 231: «Juxta ergo hanc imaginationem potest dici probabiliter quod si homo de aliquo possit dicere se esse certum, illud quod apparet proprie et ultimate est verum. Et dicamus hanc regulam per alia verba: omnis actus dicendi formatus in pleno lumine, quantum lumen potest esse plenum apud hominem, est verus; nam omnis actus mensuratus secundum suam veram regulam est verus; sed actus dicendi formatus in pleno lumine est mensuratus secundum veram regulam, scilicet lumen plenum; nihil enim certitudinaliter possumus enuntiare nisi relatione luminis vel apparentiae quae penes nos sunt. Ista quidem habent rationem mensurae et principii ut satis visum est hic supra» [la traduzione italiana presente nel testo è mia]. In proposito cfr. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt* cit., pp. 61-66; GRELLARD, *Croire et savoir* cit., p. 54.

⁸⁷ NICOLAUS DE AUTRICURIA, *Secunda Epistola ad Bernardum*, 8, in DE RIJK (ed.), *Nicholas of Autrecourt* cit., pp. 58-75, p. 63. Cfr. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt* cit., pp. 80-81.

conoscibilità della sostanza): ad es., se si conosce con certezza B, posso supporre di conoscere A, da cui B deriva. Contro questa dottrina Nicola spiega invece che può accadere che B esista e sia o identico, oppure costituire una parte di A (come sostiene il suo oppositore); tuttavia B può anche essere totalmente differente da A, pur derivando da esso. Ebbene, in quest'ultimo caso, pur conoscendo B, di fatto non si conoscerebbe A. Quest'ultima affermazione risulta però contraddittoria, nella misura in cui A include B (in altri termini, nella misura in cui B deriva da A, non è possibile che A non esista)⁸⁸. Da questo ragionamento Nicola deduce che, nel momento in cui il credo aristotelico attesta che è logicamente possibile conoscere le cause partendo dagli effetti – perché le relazioni causali esistono realmente – finisca anche con il negare il principio di non contraddizione (il *primum principium*)⁸⁹. In tal modo Nicola arriva a mettere in dubbio le verità fisiche e metafisiche di Aristotele, per mostrare che, al di fuori degli oggetti di fede, vi è solo una conoscenza certa, ovvero quello che percepiamo in piena luce, in condizioni normali, attraverso i nostri sensi.

Con il suo intendere la conoscenza come l'apprendimento di ciò che è evidentemente sottoposto al principio di non-contraddizione⁹⁰ e con l'affidarsi alla percezione dei sensi per accertare la verità di qualsiasi proposizione, Nicola sembra ricorrere a una norma doxastica di natura epistemica, molto simile (se non si tiene conto della credenza di fede che esula dalla norma stessa), da quella auspicata poi, secoli dopo e in un tutt'altro contesto, da William Clifford.

⁸⁸ NICOLAUS DE AUTRICURIA, *Secunda Epistola ad Bernardum*, 11, in DE RIJK (ed.), *Nicholas of Autrecourt* cit., p. 65.

⁸⁹ Cfr. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt* cit., spec. pp. 79-89; THIJSSEN, *Nicholas of Autrecourt* cit.

⁹⁰ Come già detto, Nicola distingue tra cose evidenti e semplici (gli oggetti sensibili e gli abiti interiori) e cose evidenti e complesse (i principi per sé noti): cfr. MAIERÜ / VALENTE, *Scetticismo e criticismo nel medioevo* cit., p. 15.

CAPITOLO TERZO

L'ETICA DELLA CREDENZA NEL PENSIERO MODERNO

«Ho dovuto dunque metter da parte il sapere, per far posto alla fede».
(I. KANT, *Critica della ragion pura*)

Introduzione

Nel mondo moderno la discussione sulla possibilità di regolare la credenza incontra un significativo dibattito, già oggetto di un'indagine abbastanza approfondita dalla letteratura critica¹. La maggior parte degli studi tende a riconoscere in un gruppo di autori – soprattutto in René Descartes, John Locke e David Hume – la difesa di un'etica della credenza fondata su norme epistemiche ed evidenzialiste². Altri pensatori, come Blaise Pascal o Søren Kierkegaard, sono invece letti come difensori di regole doxastiche che abbiamo definito essere pragmatiche o prudenziali³.

Prima di passare a considerare le posizioni di questi filosofi, è bene riassumere brevemente alcuni elementi generali, che sembrano appartenere propriamente alla riflessione sulla deontologia della credenza nel pensiero moderno⁴:

1) una caratteristica fondamentale del mondo moderno, rispetto a quello medievale, è l'accresciuto interesse per lo studio della natura e la nascita della scienza sperimentale. Da una parte, questo comporta che la maggior parte degli autori del periodo ha il vantaggio di possedere la consapevolezza che tutto ciò a cui si crede può essere sempre comprovato da una conoscenza oggettiva e razionale degli elementi della realtà, attraverso la verifica fondata sull'esperimento. Una tappa imprescindibile per la conquista di questa conoscenza è la necessità di svincolarsi dagli errori che ne impediscono il successo. In un contesto di questo genere si deve ad esempio leggere l'invito di Francis Bacon (1561-1626) a liberarsi dagli *idola* (innati o acquisiti) che confondono la mente dell'uomo relativamente alle proprie facoltà, al linguaggio, all'educazione, agli insegnamenti appresi con le dottrine filosofiche simili a “favole”⁵. Anche perché, come denuncia Bacon in un suo aforisma, l'intelletto umano si

¹ Questo spiega anche perché il numero di pagine di questo capitolo supera abbondantemente quello degli altri presenti nel volume.

² Cfr. ad esempio ADLER, *Belief's Own Ethics* cit., p. 25.

³ Cfr. ad esempio M. SCHLEIFER MCCORMICK, *Believing Against the Evidence. Agency and the Ethics of Belief*, Routledge, New York-London 2014, p. 5; CHIGNELL, *The Ethics of Belief* cit.

⁴ Il pensiero moderno vede anche la negazione della possibilità del darsi di un'etica della credenza, come accade ad esempio nella dottrina di Baruch Spinoza. In proposito cfr. la nota 39 di questo capitolo.

⁵ F. BACON, *Novum Organum*, I, aforisma 44, trad. it. F. BACONE, *Nuovo Organo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. DE MAS, II Voll., Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 247-502, spec. p. 266.

lascia spesso corrompere dal desiderio, dal sentimento e da quello che preferisce, finendo con il credere a ciò che vuole sia vero⁶. Come sarà quella di William Clifford, l'esortazione di Bacon potrebbe essere letta come un atteggiamento doxastico epistemico, dal carattere morale: nella misura in cui l'essere umano riesce a svincolarsi dai condizionamenti delle credenze tradizionali, dalle superstizioni e dalle emozioni, e quindi ad adottare un nuovo metodo di approccio alla realtà, è in grado di conquistare la libertà.

Da un'altra parte, nel pensiero moderno, il fatto che l'esperienza sensibile gioca un ruolo fondamentale nel processo cognitivo, induce altri autori, come John Locke o Immanuel Kant, a dibattere sui limiti della conoscenza in rapporto alla possibilità della ragione umana di comprendere questa esperienza.

2) Discutere del darsi di un'etica della credenza nella filosofia moderna significa dunque avere a che fare con un criterio di verità altro rispetto a quello del mondo medievale: stiamo parlando della verità fondata sul metodo tecnico-scientifico, che accompagna, o che è alternativa, alla verità fondata sulle Scritture. Questa verità scientifica ha un bisogno continuo di essere convalidata con quello che, ad esempio, Galileo Galilei (1564-1642) chiama le «sensate esperienze» e le «necessarie dimostrazioni». In un contesto di questo tipo si comprende bene come una credenza risulta giustificata solo se prodotta da un metodo sistematico di acquisizioni evidenti. Tale atteggiamento continua a prevedere, il più delle volte, una ferma fiducia nella facoltà umana di giudicare, la quale ad esempio per Descartes è dono di un Dio che, come aveva già sostenuto Tommaso d'Aquino, non può indurre all'errore⁷. Su questa scia ritroviamo anche John Locke, quando spiega che Dio non ci può ingannare e che è stato lui stesso a donarci la luce e le facoltà necessarie per la conquista della verità⁸. Così, anche al di là dell'errore a cui i sensi o l'ipotesi del sogno possono condurre, molti pensatori moderni conservano una certa confidenza nella possibilità di scoprire

⁶ BACONE, *Nuovo Organo*, I, aforisma 49, trad. it. DE MAS, p. 270: «L'intelletto umano non è solo luce intellettuale, ma subisce l'influenza della volontà e degli affetti, e questo fa essere le scienze come si vuole. Ciò avviene perché l'uomo crede vero ciò che preferisce, e respinge perciò le cose difficili per l'impazienza del ricercare; la realtà pura e semplice, perché deprime le sue speranze; le supreme verità della natura, per superstizione, la luce dell'esperienza per superbia e vanagloria, volendo evitare che la mente sembri occuparsi di cose basse e mutevoli; i paradossi, per stare all'opinione del volgo; ed ancora in moltissimi modi, e spesso impercettibili, il sentimento penetra nell'intelletto e lo corrompe».

⁷ R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, I, trad. it. *Principi della Filosofia*, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2009, pp. 1704-2237, p. 1733: «Ora da quanto sopra detto segue che il lume naturale, ossia la facoltà di conoscere che ci è data da Dio, non può attingere oggetto alcuno che non sia vero, in quanto è appunto da essa attinto, vale a dire in quanto è percepito in modo chiaro e distinto. Dio, infatti, dovrebbe meritatamente esser tacciato quale ingannatore se quella facoltà ce l'avesse data così perversa da prendere per vero ciò che è falso. E in tal modo è spazzato via quel dubbio supremo che si appoggiava sul fatto che ancora ignoravamo se per avventura non fossimo di natura tale da sbagliarci anche in ciò che ci appare evidentissimo». Cfr. anche ID., *Meditazioni*, III; IV.

⁸ LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 18, 5; 17, 24. Questa posizione dottrinale non si riscontra invece nelle opere di David Hume.

facilmente le false credenze e giungere a concepire chiaramente e distintamente le cose che sono vere⁹.

3) Rispetto all'atteggiamento fiducioso di alcuni autori nei confronti dei mezzi e delle facoltà razionali dell'essere umano, il mondo moderno vede tuttavia anche l'emergere di posizioni di totale diffidenza nei confronti della validità di uno strumento epistemico adeguato, in grado di regolare effettivamente la credenza e portare così alla verità. Come già nel pensiero antico e medievale, nel pensiero moderno si discute ancora di Scetticismo¹⁰. Grazie alla traduzione in latino, nel 1569, di tutte le opere di Sesto Empirico (tra cui gli *Schizzi pirroniani*), ma anche grazie al rinnovato interesse per lo Scetticismo ciceroniano¹¹, alcuni autori del periodo, come ad esempio Francisco Sanchez (1551-1623)¹², François de La Mothe le Vayer (1588-1672)¹³ o Michel de Montaigne (1533-1592)¹⁴, suggeriscono l'impiego del dubbio di fronte a qualsiasi verità derivante dai sensi e che ha la pretesa di mostrarsi come assoluta. L'esortazione di questi pensatori a dubitare di fronte a ciò che crediamo essere certo non è tuttavia una regola doxastica "costruttiva", alla maniera di quella auspicata da Clifford, in quanto non serve al soggetto per discriminare ciò che è vero da quello che si crede essere solo tale. Al contrario, a causa della limitatezza della ragione umana, che non può pretendere di conoscere con certezza nulla – i sensi sono inaffidabili, così come le facoltà giudicanti dell'individuo, sottoposte ad un continuo mutamento –, per questi autori il dubbio è soltanto un'operazione a cui l'uomo sembra condannato per comprendere, alla fine, *Quod nihil scitur*¹⁵. Ciononostante, nel caso di Montaigne (come poi sarà in parte anche per Descartes), la regolamentazione costante di qualsiasi forma di credenza attraverso il dubbio tende a sfociare, in ambito sociale, nella rassegnazione e nell'invito a conformarsi alle consuetudini vigenti a livello pubblico, e ad aderire alla fede – ovvero ad una credenza dai tratti

⁹ Ad esempio Locke arriva alla conclusione che, di fatto, sono pochi gli uomini che commettono errori: LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 20, 18.

¹⁰ Il rinato interesse per lo Scetticismo nel mondo moderno ha diverse cause, tra cui la fine dell'antropocentrismo e del geocentrismo e l'avvento delle nuove scoperte geografiche e culturali.

¹¹ C.B. SCHMITT, *Cicero scepticus: A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972.

¹² Sullo Scetticismo di Sanchez cfr. soprattutto G. PAGANINI, *Descartes and Renaissance Skepticism: The Sanchez Case*, in J.R. MAIA NETO / G. PAGANINI / J.C. LAURSEN (eds), *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin*, Brill, Leiden 2009, pp. 249-267; G. PAGANINI / J.R. MAIA NETO (eds), *Renaissance Scepticisms*, Springer Netherlands, Dordrecht 2009; M. YRJÖNSUURI, *Self-Knowledge and the Renaissance Sceptics*, in J. SOHVOLA (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2000, pp. 225-253; D. CALUORI, *The Scepticism of Francisco Sanchez*, in *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, 89/1 (2007), pp. 30-46.

¹³ Sullo Scetticismo in La Mothe Le Vayer cfr. specialmente D.R. BRUNSTETTER, *La Mothe Le Vayer and Political Skepticism*, in J.C. LAURSEN / G. PAGANINI (eds), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, Toronto 2015, pp. 36-54.

¹⁴ Cfr. ad esempio M. DE MONTAIGNE, *Saggi*: XII (213); XVII; XXIII (52); XXVII (89); XLVII (139). Sullo Scetticismo di Montaigne cfr. specialmente G. PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle, Vrin, Paris 2008*; R. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960; C. WEE, *Montaigne on Reason, Morality, and Faith*, in *History of Philosophy Quarterly*, 28 (2011), pp. 209-226.

¹⁵ Si tratta del titolo della famosa opera di Sanchez, composta nel 1581.

sentimentali e non razionali – a livello privato¹⁶. Sta di fatto che, in molti autori del periodo, come nel caso di Descartes, Locke¹⁷ o Kant, si riscontra sovente l'invito ad esercitare il dubbio e a mettere in atto la sospensione del giudizio, nel momento in cui, in attesa di prove evidenti, si vada ad acconsentire l'assenso verso una proposizione¹⁸. Questo atteggiamento, portato alle sue estreme conseguenze, induce quindi David Hume ad affermare, in un orizzonte di totale scetticismo, che la conoscenza empirica non è né universale e né certa (delle cose non si può conoscere l'essenza e neanche l'esistenza), ma solo probabile. Ciò porta Hume a fondare tutto il proprio sistema filosofico e gnoseologico proprio sulla credenza, sganciata dalla razionalità e dalla volontà e divenuta nel frattempo solo un *feeling*.

4) Un'altra importante premessa da fare a questo capitolo è che, nelle pagine che seguono, pur tentando di collocare gli autori nei due gruppi (in quello in cui vengono difese regole doxastiche epistemiche ed evidenzialiste, e in quello dove vengono adottate regole pragmatiche), si deve riconoscere che, molto spesso, questi pensatori esulano dai confini interpretativi proposti, giungendo di fatto a suggerire entrambe le norme doxastiche, fondate sull'evidenza e quindi sull'utilità pratica, a seconda dei campi di indagine di cui vanno di volta in volta ad occuparsi. Pertanto, al di là del paragrafo in cui sono trattati, il tentativo che qui si propone è sempre quello di spiegare questi filosofi tenendo conto delle singolarità e specificità delle loro posizioni sull'etica della credenza.

1. «A wise man proportions his belief to the evidence»: esempi di norme doxastiche epistemiche (Descartes, Locke, Hume)

Esattamente come secoli dopo, in *The Ethics of Belief*, William Clifford esorterà il lettore a regolare scrupolosamente ogni forma di credenza, René Descartes (1596-1650) sin dall'inizio delle sue *Meditationes de prima philosophia* (*Meditazioni*) del 1641, riflette sul fatto che la propria mente non è libera dalle credenze acriticamente apprese fin dall'infanzia e si augura, attraverso l'*otium* e la solitudine, di distruggere seriamente (*serio*) e liberamente (*libere*) le fondamenta di tutte le proprie opinioni (*mearum opinionum eversioni vacabo*). Per questo motivo egli decide, con consapevolezza valida e meditata (*validas et meditatas rationes*), di mettere in pratica il dubbio e la sospensione del giudizio di fronte a tutto ciò che un tempo considerava

¹⁶ M. DE MONTAIGNE, *Apologia di Raymond Sebond*, in *Saggi*, XII (213).

¹⁷ Pur se Locke, all'inizio del suo *An Essay Concerning Human Understanding*, condanna ufficialmente lo Scetticismo: LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Introduzione, 7.

¹⁸ Cfr. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 20, 16. Un altro autore moderno che, come vedremo, invita ad esercitare la sospensione del giudizio di fronte ad una credenza, in attesa di prove sufficienti per la sua convalida, è Descartes; al contrario Hume e Pascal obiettano l'utilità dell'impiego della sospensione del giudizio come criterio doxastico.

dogmaticamente vero¹⁹. Si tratta di un esercizio che richiede una certa costanza e ripetitività, in quanto la credulità, schiava delle abitudini, è continuamente minacciata dalle opinioni consuete, resistendo persino ad ogni decisione della volontà:

«Ed a questi argomenti non ho davvero risposte, ma sono infine costretto a riconoscere che non c'è nulla di cui non sia lecito dubitare rispetto a quel che un tempo ritenevo vero (*sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis, quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare*), e ciò non per sventatezza, o per leggerezza, ma per valide e meditate ragioni (*propter validas et meditates rationes*); e che quindi anche su tutto ciò, non meno che su quel che è palesemente falso, debba, di qui in avanti, essere accuratamente sospeso l'assenso (*accurate deinceps assensionem esse cohibendam*), se voglio scoprire qualcosa di certo. Ma aver osservato questo ancora non basta, perché devo aver cura di ricordarmene: di continuo, infatti, ritornano le opinioni consuete e si impadroniscono della mia credulità (*occupantque credulitatem meam*), come se questa fosse per lunga abitudine e diritto di familiarità loro schiava, quasi persino contro il mio volere (*fere etiam me invito*)»²⁰.

Si può quindi dire che rispetto ad un impiego scettico del dubbio²¹, per Descartes il dubbio viene subito presentato come un criterio doxastico di natura epistemica imprescindibile per distinguere le conoscenze probabili dalle conoscenze fallaci, la verità dalla falsità²². Nel suo progetto di fondazione di una scienza certa, sia nelle *Meditationes* che nei *Principia Philosophiae*, Descartes lo impiega metodicamente per mettere in discussione la conoscenza dei sensi lontana e quindi la conoscenza vicina dal nostro corpo. Questo stesso dubbio diventa addirittura iperbolico se adoperato di fronte alle nozioni di estensione, forma e grandezza e alle evidenze logico-matematiche, insinuando il sospetto di un Dio ingannatore

¹⁹ Com'è noto, in Descartes l'impiego del dubbio, già abbozzato nella teoria degli *idola* baconiani, è detto "metodico" perché investe metodologicamente ogni aspetto del reale e quindi "iperbolico", perché il soggetto è chiamato anche a dubitare dell'esistenza del mondo e di Dio.

²⁰ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, I, 10, trad. it. *Meditazioni*, a cura di BELGIOIOSO, in ID., *Opere 1637-1649* cit., pp. 658-1417, spec. p. 709. Cfr. ad esempio anche R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, trad. it. *Discorso sul metodo*, a cura di G. BELGIOIOSO, in ID., *Opere 1637-1649* cit., pp. 22-115, spec. pp. 43-45: «[...] così pensai che, al posto del gran numero di precetti che compongono la logica, mi sarebbero bastati i quattro seguenti, a patto di prendere la ferma e costante decisione di non mancare neppure una sola volta dall'osservarli. Il primo era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non avessi conosciuto con evidenza essere tale: vale a dire, evitare con cura la precipitazione e la prevenzione e non comprendere nei miei giudizi nulla più di ciò che si presentasse così chiaramente e distintamente alla mia mente da non avere motivo alcuno per metterlo in dubbio».

²¹ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. BELGIOIOSO, p. 57: «E mentre riflettevo, in ciascuna materia, su ciò che la poteva rendere sospetta e darci motivo di confonderci, sradicavo dalla mia mente tutti gli errori che vi si erano potuti sino ad allora insinuare. Non che imitassi in ciò gli scettici, che dubitano solo per dubitare e sempre ostentano di essere irresoluti: al contrario, infatti, il mio proposito tendeva tutto a rendermi certo e a rigettare il terreno instabile e la sabbia per trovare la roccia o l'argilla. Il che mi riusciva, credo, assai bene, in quanto, mentre cercavo di scoprire la falsità o l'incertezza delle proposizioni che esaminavo – non attraverso deboli congetture, ma con ragionamenti chiari e certi – non ne incontravo nessuna così dubbiosa da non trarne sempre qualche conclusione assai certa, non foss'altro che essa non conteneva nulla di certo». Ciononostante alcuni studi individuano l'influenza che lo Scetticismo e i suoi strumenti di pensiero avrebbero avuto sulla filosofia di Descartes: cfr. ad esempio G. FINE, *Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?*, in *The Philosophical Review*, 109 (2000), pp. 195-234; J.L. BERMÚDEZ, *The Originality of Cartesian Skepticism: Did it Have Ancient or Mediaeval Antecedents?*, in *History of Philosophy Quarterly*, 17 (2000), pp. 300-360; PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme* cit.; PAGANINI / MAIA NETO (eds), *Renaissance Scepticisms* cit.; MAIA NETO / PAGANINI / LAURSEN (eds), *Skepticism in the Modern Age* cit.

²² Descartes tratta dell'esercizio del dubbio, anche in altri luoghi testuali, come nella III *Meditazione*.

e quello di un genio maligno. In tal modo, nel sistema cartesiano, la verità finisce con il riguardare l'indubitabilità e l'acquisizione di idee chiare e distinte, mentre la falsità tende a coincidere per lo più con l'opinabile e la confusione.

Nella IV *Meditazione (Il vero ed il falso)*, direttamente dopo aver negato la possibilità che Dio possa indurre all'errore, Descartes chiarisce che ogni giudizio nasce dal rapporto tra intelletto (facoltà conoscitiva) e volontà (facoltà coincidente con il libero arbitrio). L'errore, tiene a precisare Descartes, è piuttosto una forma di privazione, propria dell'essere umano, che è ontologicamente a metà tra l'infinitezza dell'essere supremo ed il non essere. Più propriamente, l'errore nasce nel momento in cui la volontà – che è infinita –, con un raggio di azione più ampio dell'intelletto, va ad oltrepassare i limiti proposti da quest'ultimo. In tal senso, l'errore è soprattutto da attribuire alla volontà quando il soggetto, facendo cattivo uso della propria libertà, impiega questa facoltà anche in ciò che non può naturalmente comprendere e che va al di là dell'evidenza chiara e distinta, prospettata dall'intelletto:

«Poi, volgendomi a me medesimo, ed indagando quali siano i miei errori (che, da soli, denunciano qualche imperfezione in me), mi accorgo che essi dipendono dal concorso di due cause: dalla facoltà di conoscere che è in me e dalla facoltà di scegliere, ossia dalla libertà dell'arbitrio; vale a dire, dall'intelletto e dalla volontà insieme (*sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate*) [...]. Donde nascono dunque i miei errori? Da questo soltanto, che, in quanto la volontà è più vasta dell'intelletto (*cum latius pateat voluntas quam intellectus*), non la trattengo all'interno degli stessi confini, ma la estendo anche a ciò che non intendo; e poiché rispetto a ciò essa è indifferente, devia facilmente dal vero e dal buono, ed è così che io sbaglio e pecco»²³.

Nel testo è interessante notare come Descartes, insistendo nel far dipendere l'errore di una proposizione soprattutto dalla volontà, attribuisca proprio a quest'ultima la possibilità di elaborare credenze e quindi di sbagliare. Proprio per evitare gli errori, la volontà è di continuo chiamata a non deviare da quello che le regole doxastiche dell'evidenza e del giudizio dell'intelletto le indicano:

«Infatti, ogni volta che nel giudicare trattengo la mia volontà (*nam quoties voluntatem in judiciis ferendis ita contineo*) in modo tale che essa si estenda soltanto a ciò che l'intelletto fa ad essa vedere in modo chiaro e distinto, non può assolutamente accadere che io erri, perché ogni percezione chiara e distinta è senza dubbio qualcosa e, quindi non può venire da nulla, ma ha necessariamente Dio quale autore, quel Dio – dico – sommamente perfetto, che ripugna che sia fallace»²⁴.

²³ DESCARTES, *Meditazioni*, IV, 8-9, trad. it. BELGIOIOSO, pp. 755; 757.

²⁴ DESCARTES, *Meditazioni*, IV, 8-9, trad. it. BELGIOIOSO, p. 763.

Al fine di eludere l'errore e la falsità, Descartes ci invita dunque, proprio come farà poi William Clifford, oltre che ad esercitare il dubbio, anche ad acquisire l'abito dell'astenersi dal giudicare ogniquale volta la verità non appare chiara ed evidente²⁵:

«ricordarmi che ci si deve astenere dal giudicare ogni volta che la verità della cosa non sia trasparente; sebbene infatti io sperimenti in me quella fragilità per cui non sono in grado di restare sempre fisso in una stessa ed identica conoscenza, posso tuttavia far in modo, con una meditazione attenta e più volte ripetuta, di ricordarmene tutte le volte che ce ne sarà bisogno e acquisire, così, un abito a non errare. E poiché è in ciò che consiste la perfezione più grande e principale dell'uomo, ritengo di aver ricavato non poco frutto dalla meditazione di oggi per il fatto di aver ricercato la causa dell'errore e della falsità. E davvero non può essercene alcuna diversa da quella che ho spiegato: infatti, ogni volta che nel giudicare trattengo la mia volontà in modo tale che essa si estenda soltanto a ciò che l'intelletto fa ad essa vedere in modo chiaro e distinto, non può assolutamente accadere che io erri»²⁶.

Secondo il pensatore francese, è infatti peculiare dell'attitudine filosofica il non concedere subito l'assenso a quello che non si percepisce con un'evidenza chiara e distinta:

«Riassumendo, per filosofare in modo serio, e indagare sulla verità di tutto ciò che è conoscibile, occorre in primo luogo deporre tutti i pregiudizi, vale a dire impegnarsi con cura a non prestar fede ad alcuna delle opinioni che abbiamo una volta accolto, senza avere prima appurato, dopo averle sottoposte tutte ad esame, che sono vere [...]. Oltre a tutto il resto, tuttavia, bisogna imprimere bene nella memoria come regola suprema l'obbligo di credere alle cose che Dio ci ha rivelato come alle più certe tra tutte (*ut omnium certissima esse credenda*). E, per quanto possa accadere che il lume della ragione, nel modo più chiaro ed evidente, sembri suggerirci qualcos'altro, tuttavia dobbiamo prestar fede alla sola autorità divina piuttosto che al nostro proprio giudizio (*soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam*). Ma, in ciò in cui la fede che viene da Dio non ha nulla da insegnarci, non è degno di un filosofo l'assumere qualcosa come vero senza averlo mai riconosciuto in modo perspicuo come vero; e accordare maggior fiducia ai sensi, vale a dire ai giudizi sconsiderati della propria infanzia, piuttosto che alla ragione nella sua maturità»²⁷.

Appartiene dunque al filosofo l'atteggiamento responsabile di sondare continuamente le proprie credenze ed opinioni, e di adottare il dubbio insieme alla sospensione del giudizio come criteri doxastici per pervenire alla verità. Ne viene fuori la delineazione di una figura – quella del filosofo appunto – che può davvero, attraverso la propria razionalità, operare una legittimazione della credenza, contrariamente alla maggior parte degli uomini. Questi ultimi

²⁵ Nella risposta a Gassendi, Descartes spiega comunque la difficoltà che si può incontrare in questo processo: «Io ho detto, nondimeno, che era difficile smettere di credere a tutto ciò che in precedenza si era creduto in parte a causa del fatto che c'è bisogno di avere qualche ragione per dubitare prima di determinarsi a farlo: è per questo che io ho proposto le principali nella mia prima meditazione; e in parte anche a causa del fatto che, per quanto si sia presa la risoluzione di non negare, né asserire alcunché, in seguito ci si dimentica facilmente di essa, se non la si ha impressa con forza nella propria memoria: è per questo che ho desiderato che ci si pensasse accuratamente» (DESCARTES, *Meditazioni. Lettera del Signor Descartes al Signor C. L. R.*, a cura di BELGIOIOSO, in ID., *Opere 1637-1649* cit., p. 1401). Sul criterio cartesiano per cui ciò che è vero è di fatto ciò che percepiamo in modo chiaro e distinto cfr. la III *Meditazione*.

²⁶ DESCARTES, *Meditazioni*, IV, trad. it. BELGIOIOSO, pp. 761-763.

²⁷ DESCARTES, *Principi della Filosofia*, I, trad. it. BELGIOIOSO, pp. 1769; 1771.

vengono invece intesi da Descartes come solitamente invischiati nelle credenze convenzionalmente e passivamente apprese, da cui è di fatto difficile prendere le distanze.

L'atteggiamento caratterizzato dall'esortazione a dubitare, a sospendere il giudizio, a trattenere la libertà della volontà nei limiti dell'intelletto, ad esercitare un metodo fondato sulla *vera mathesis*, in modo tale da poter raggiungere un certo grado di certezza e riuscire così a fare scienza e filosofia, insieme all'elaborazione dei quattro precetti – tra cui la regola dell'evidenza – elencati nel *Discours de la méthode* (*Discorso sul metodo*) del 1637²⁸, sembrano far rientrare René Descartes a pieno titolo nella serie degli autori antesignani e difensori del paradigma di William Clifford²⁹, per cui «è sempre sbagliato, ovunque e per chiunque, credere a qualcosa senza un'evidenza sufficiente»³⁰.

Oltre all'attribuzione di un'etica della credenza dai tratti epistemici ed evidenzialisti, un'altra conclusione a cui è pervenuta la letteratura secondaria è quella di individuare nella dottrina di Descartes un esempio di volontarismo doxastico³¹. Come è già emerso dal passo della *I Meditazione*, nonostante Descartes accusi le opinioni comuni di impadronirsi della

²⁸ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. BELGIOIOSO; p. 45: «Il primo era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non avessi conosciuto con evidenza essere tale: vale a dire, evitare con cura la precipitazione e la prevenzione e non comprendere nei miei giudizi nulla più di ciò che si presentasse così chiaramente e distintamente alla mia mente da non avere motivo alcuno per metterlo in dubbio. Il secondo era di dividere ciascuna delle difficoltà che esaminassi in tante piccole parti, per quanto fosse possibile e per quanto fosse richiesto per meglio risolverla. Il terzo era di condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e facili da conoscere, per risalire a poco a poco, come per gradi, fino alla conoscenza dei più composti; supponendo un ordine anche tra quelli in cui gli uni non precedono naturalmente gli altri. E l'ultimo di fare ovunque delle enumerazioni così intere e delle revisioni così complete da essere sicuro di non omettere nulla».

²⁹ Sull'elaborazione di un'etica della credenza in Descartes cfr. specialmente E.M. CURLEY, *Descartes, Spinoza & Ethics of Belief*, in E. FREEMAN / M. MANDELBAUM (eds), *Spinoza: Essays in Interpretation*, Open Court, La Salle 1975, pp. 159-189; M.C. BAGGER, *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, in *The Journal of Religion*, 82/2 (2002), pp. 205-224; L. ALANEN, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 2003; A. KADLAC, *Acceptance, Belief, and Descartes's Provisional Morality*, in *Ethical Theory and Moral Practice*, 10 (2007), pp. 35-52; A. MIHALI, *The Role of Freedom in Descartes' Ethics of Belief*, in *Pacific Philosophical Quarterly*, 95/2 (2014), pp. 218-245.

³⁰ CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 127. Sembra inoltre che, come per Clifford, anche per Descartes si realizzi una coincidenza tra norme doxastiche epistemiche e norme morali: in particolare, secondo Descartes, l'impiego del dubbio e dei precetti dell'evidenza, dell'intuizione e della deduzione di fronte ad una proposizione, servono non solo a giungere alla verità, ma anche a realizzare la perfezione più alta dell'uomo. Sul ruolo della credenza in Descartes, rispetto alla *Virtue Epistemology* (a cui daremo uno sguardo nel IV capitolo di questo studio), cfr. soprattutto S. D'AGOSTINO, *Descartes epistemologo delle virtù: metodo e generosità*, in *Quaestio*, 20 (2021), pp. 439-458.

³¹ Sul volontarismo doxastico in Descartes esiste una numerosa letteratura critica; io mi sono principalmente riferita a B. GRANT, *Descartes, Belief and the Will*, in *Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 51 (1976), pp. 401-419; J. COTTINGHAM, *Descartes and the Voluntariness of Belief*, in *The Monist*, 85/3 (2002), pp. 343-360; V. HALBACH, *War Descartes erkenntnistheoretischer Voluntarist?*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56 (2002), pp. 545-562; L. NEWMAN, *Descartes on the Will in Judgment*, in J. BROUGHTON / J. CARRIERO (eds), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, Oxford-Victoria 2008, pp. 334-352; R. VITZ, *Descartes and the Question of Direct Doxastic Voluntarism*, in *Journal of Philosophical Research*, 35 (2010), pp. 107-121; L. ALANEN, *The role of will in Descartes' account of judgment*, in K. DETLEFSEN (ed.), *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 176-199; R. SCHÜSSLER, *Descartes' Doxastic Voluntarism*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 95/2 (2013), pp. 148-177; J. FORSMAN, *Descartes on Will and Suspension of Judgment: Affectivity of the Reasons for Doubt*, in G. BOROS / J. SZALAI / O.I. TOTH (eds), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, Eötvös Loránd University Press, Budapest 2017, pp. 38-58; M.K. BOESPFLUG, *Voluntary Belief and Its Consequences in Locke and Descartes*, Graduated Dissertation, 2020.

propria credulità, persino contro il proprio volere³², in altri passi della sua opera egli sembra invece farsi sostenitore del controllo della credenza da parte dell'individuo innanzitutto attraverso la volontà³³. Nell'opera cartesiana, un esempio di volontarismo doxastico (di tipo diretto) si trova sempre nella I *Meditazione*, quando Descartes suppone la possibilità di *versare* (dirigere) la volontà:

«Non farò quindi male – ritengo – se, volta la volontà nella direzione esattamente contraria (*si, voluntate plane in contrarium versa*), porterò me stesso a sbagliare e, per qualche tempo, farò finta che esse siano interamente false ed immaginarie, sino a che, infine, come bilanciati i pesi di entrambi i pregiudizi, nessuna cattiva consuetudine distorca più il mio giudizio dalla corretta percezione delle cose»³⁴.

La difesa del potere che la volontà eserciterebbe direttamente nell'aderire o rifiutare qualcosa viene quindi ribadita da Descartes in altre opere, come ad esempio in una lettera al Padre gesuita Denis Mesland del 9 febbraio del 1645. Nel testo, discutendo della libertà dell'arbitrio, Descartes descrive appunto la volontà come quella facoltà in grado di autodeterminarsi e capace di dare l'assenso anche a ciò che non risulta mostrato come vero o buono dalla ragione evidente:

«[...] Anzi, ritengo che essa vi si trovi come facoltà di determinarsi non soltanto in quegli atti in cui nessuna evidente ragione ci spinge da una parte piuttosto che dall'altra, ma anche in tutti gli altri; tanto che, allorquando una ragione evidentissima ci muove in una parte, benché ci sia a malapena possibile – parlando in senso morale – portarci nella parte opposta, tuttavia, in senso assoluto, possiamo farlo. Sempre ci è possibile infatti ritrarci dal perseguire un bene conosciuto chiaramente, o dal dare il nostro assenso ad una verità evidente, purché soltanto pensiamo che sia un bene attestare in tal modo la libertà del nostro arbitrio»³⁵.

Tra l'altro, la stessa pratica del dubbio (il porsi il dubbio ed il risolvere il dubbio), così come è suggerita spesso dai testi cartesiani, pare più che altro configurarsi come un'azione che si pone sotto il controllo della volontà, sennonché in modo indiretto³⁶. Un esempio emerge all'inizio del *Discorso sul metodo*, dove Descartes spiega chiaramente di aver deciso di mettere in pratica l'atteggiamento del dubbio, non per eseguire un mero esercizio scettico, ma «à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinais»:

«E mentre riflettevo, in ciascuna materia, su ciò che la poteva rendere sospetta e darci motivo di confonderci, sradicavo dalla mia mente tutti gli errori che vi si erano potuti sino ad allora

³² Cfr. la nota 18 di questo capitolo. Anche in altri luoghi testuali, Descartes sembra affermare una sorta di involontarismo, ad esempio nella III *Meditazione*.

³³ Questa è ad esempio l'idea di ALSTON, *The Deontological conception* cit., p. 6.

³⁴ DESCARTES, *Meditazioni*, I, 10, trad. it. BELGIOIOSO, spec. p. 709.

³⁵ R. DESCARTES, *Descartes à Mesland*, trad. it. in ID., *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2005, pp. 1969-1971, in part. p. 1969.

³⁶ FANCIULLACCI, *Volontà e assenso* cit., pp. 65-81.

insinuare. Non che imitassi in ciò gli scettici, che dubitano solo per dubitare e sempre ostentano di essere irresoluti: al contrario, infatti, il mio proposito tendeva tutto a rendermi certo e a rigettare il terreno instabile e la sabbia per trovare la roccia o l'argilla. Il che mi riusciva, credo, assai bene, in quanto, mentre cercavo di scoprire la falsità o l'incertezza delle proposizioni che esaminavo – non attraverso deboli congetture, ma con ragionamenti chiari e certi – non ne incontravo nessuna così dubbiosa da non trarne sempre qualche conclusione assai certa, non foss'altro che essa non conteneva nulla di certo»³⁷.

Oltre che con l'impiego del dubbio atto a svelare la verità, deliberatamente impiegato all'interno del metodo filosofico, la difesa cartesiana del volontarismo doxastico (diretto e indiretto) risulterebbe anche nella già considerata IV *Meditazione (Il vero ed il falso)*. Come detto, pur spiegando che ogni giudizio nasce dal rapporto tra intelletto (facoltà conoscitiva) e volontà, Descartes in quelle pagine non manca di chiarire che è soprattutto attraverso la volontà che si sbaglia, visto che proprio con questa facoltà si può affermare o negare qualcosa. L'impiegare la volontà per decidere a cosa credere e come agire, permette all'essere umano di raggiungere persino una certa similitudine con Dio:

«C'è solo la volontà, ossia la libertà dell'arbitrio, che sperimento in me tanto grande da non poter apprendere l'idea di nessuna altra più grande (*Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius maioris ideam apprehendam*); così che è soprattutto attraverso di essa che intendo di portare in me una certa immagine e somiglianza di Dio [...] consiste infatti in questo soltanto, che possiamo fare o non fare, ossia, affermare o negare, ricercare o fuggire – (*hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere*) una stessa cosa, o, piuttosto, in questo soltanto, che siamo portati verso quel che l'intelletto ci propone di affermare o di negare, ossia di ricercare o di fuggire, in modo tale da non sentirci determinati a ciò da alcuna forza esterna»³⁸.

La volontà sembra quindi essere considerata da Descartes come quella facoltà che, in modo diretto o indiretto, sarebbe in grado di affermare o negare una verità chiara proposta dall'intelletto; insomma essa sola sarebbe capace di scegliere a che cosa credere, commettendo spesso, in questa attività, degli errori, nel momento in cui rompe gli argini consigliati dalla facoltà razionale³⁹.

³⁷ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. BELGIOIOSO, p. 57.

³⁸ ID., *Meditazioni*, IV, 8, trad. it. BELGIOIOSO, p. 757.

³⁹ È noto come soprattutto nel II libro della sua *Etica*, Spinoza prenda di mira proprio questo volontarismo di Descartes, arrivando alla conclusione che, in quanto non vi è distinzione tra atti volitivi e cognitivi (sono entrambi determinati e non liberi), e poichè sussiste piuttosto un parallelismo tra stati della mente e stati del corpo, la volontà non ha alcuna possibilità di regolare la credenza. In particolare, Spinoza definisce la credenza come un'idea che è in accordo con il suo oggetto (*Etica*, ass. 1). In quanto associabile all'idea, la credenza può essere adeguata (se è dotata di informazioni sulle cause di una cosa) o inadeguata (caratterizzata dall'errore, ovvero da una mancanza di conoscenza di quelle cause). In proposito cfr. specialmente CURLEY, *Descartes, Spinoza & Ethics of Belief* cit.; J. BENNETT, *Spinoza on Error*, in *Philosophical Papers*, 15 (1986), pp. 59-73; G. LLOYD, *Spinoza on the Distinction between Intellect and Will*, in E.M. CURLEY / P.-F. MOREAU (eds), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990, pp. 113-123; M. DELLA ROCCA, *The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure Will*, in *Noûs*, 37/2 (2003), pp. 200-231.

Va detto che questo atteggiamento in difesa di un controllo delle credenze da parte della volontà risiede nel generale volontarismo che caratterizza il sistema morale cartesiano⁴⁰. Ritornando brevemente al capitolo II di questo libro e quindi al dibattito tra volontaristi ed intellettualisti per come si è articolato nella seconda metà del XIII secolo, Descartes sembra così rientrare tra i sostenitori della facoltà volitiva, intesa come strumento per regolare una credenza e per pervenire quindi alla verità. Da quanto è emerso dalla IV *Meditazione*, mentre l'intelletto umano è tenuto necessariamente ad affermare o a negare quello che ricade nei limiti della sua comprensione, la volontà, proprio in virtù della sua libertà, tende invece ad essere estranea ad ogni limite.

A questo punto della nostra indagine, seguendo la maggior parte della letteratura critica sull'argomento, potremmo concludere che Descartes: a) sia un rappresentante di un tipo di etica della credenza dai tratti epistemici ed evidenzialisti, e che b) egli sia un difensore del volontarismo doxastico (diretto e indiretto).

Di fronte a queste conclusioni, ci sentiamo tuttavia di affermare che i testi di Descartes arrivano a suggerire anche ulteriori dottrine riguardo alla normativizzazione della credenza, che vanno comunque prese in considerazione, per meglio comprendere la sua posizione sull'etica della credenza.

A proposito del volontarismo doxastico, bisogna ad esempio riconoscere che, nella dottrina cartesiana, la presenza di un impiego della volontà nella regolamentazione di una credenza non implica effettivamente un controllo assoluto ed incondizionato (sia esso diretto o indiretto) di un soggetto sulla propria convinzione. Questo accade perché, per il pensatore francese, la volontà non è una facoltà che può sempre arbitrariamente e ciecamente decidere di credere a quello che vuole. In base a quanto già visto, la volontà può infatti operare ed agire correttamente, evitando di sbagliare, solo dietro un consiglio della ragione:

«tanto più che, poiché la nostra volontà non è portata a seguire o a fuggire nulla, senza che l'intelletto gliela rappresenti come buona o cattiva, è sufficiente ben giudicare per ben fare e giudicare del proprio meglio per fare del proprio meglio, vale a dire per acquisire tutte le virtù ed insieme tutti gli altri beni che si possono acquisire. E quando si è certi di ciò non si può non essere contenti»⁴¹.

Che la volontà non possa discernere arbitrariamente se non a seguito di un'indicazione della ragione è ribadito, oltre che nel *Discorso sul metodo*, anche in altri luoghi testuali, come nella IV *Meditazione*. Come già detto, notiamo che qui Descartes giunge ad ammettere che, secondo la luce naturale, la percezione dell'intelletto dovrebbe sempre precedere la

⁴⁰ Questa è l'opinione di diversi studiosi, ad esempio di SCHLEIFER MCCORMICK, *Believing Against the Evidence* cit., p. 77.

⁴¹ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. BELGIOIOSO, p. 55.

determinazione della volontà⁴². Viene così a delinearsi un volontarismo doxastico indiretto che è di fatto vincolato a regole doxastiche epistemiche.

A ciò bisogna aggiungere, come ad esempio viene spiegato nei *Principia Philosophiae* (*Principi della filosofia*) del 1644, che per Descartes la volontà non può che fornire l'assenso e la propria adesione a ciò che è chiaramente e distintamente compreso come buono; in altri termini, la volontà sembrerebbe perdere la propria libertà nel momento in cui *clare et distinctae percipiemus*:

«A questo punto, però, che sappiamo che tutti i nostri errori dipendono dalla volontà (*sciamus errores omnes nostros a voluntate pendere*), sembra destar meraviglia che ci sbagliamo, dato che non v'è nessuno che voglia sbagliare. Ma è cosa di gran lunga diversa il voler sbagliare, dal voler dare il proprio assenso a ciò in cui accade che si riscontri l'errore. [...] È certo invece che non ci accadrà mai di prendere per vero il falso, se soltanto baderemo a dare il nostro assenso esclusivamente a ciò che percepiremo in modo chiaro e distinto (*si tantum iis assensum praebeamus quae clare et distinctae percipiemus*). È certo — dico — che, non essendo Dio fallace, la facoltà di percepire che ci ha data non può tendere al falso; né può farlo la facoltà di dare l'assenso, quando si estenda soltanto a ciò che percepiamo chiaramente. E anche se questo non fosse provato da ragione alcuna, è tuttavia così impresso per natura nell'animo di tutti che, ogniquale volta percepiamo chiaramente qualcosa, spontaneamente gli diamo il nostro assenso, e non possiamo in nessun modo dubitare che sia vero (*ut quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentiamur, et nullo modo possumus dubitare quin sit verum*)»⁴³.

Ora, questo significa che, nella dottrina cartesiana, non tutto ciò che si crede è sotto il controllo della volontà dell'individuo: è solo dopo aver compreso, attraverso l'intelletto, cosa sia buono e vero, e nel momento in cui si ha a che fare con un'idea chiara e distinta, che l'essere umano, per mezzo della facoltà volitiva, può esercitare e realizzare la propria libertà, aderendo o abbandonando una credenza.

Un altro fattore importante da tenere in conto è che, nella dottrina deontologica del credere di Descartes, rispetto a quella di Clifford, c'è sempre la presenza di Dio a fondare la certezza della realtà⁴⁴. In tal senso, prima di esercitare la regola dell'evidenza, nel pensiero cartesiano vale la regola somma che si ha l'obbligo di credere a quello che Dio ci ha rivelato, e di crederlo assolutamente. Detto altrimenti, al contrario della maggior parte dei sostenitori

⁴² DESCARTES, *Meditazioni*, IV, 12, trad. it. BELGIOIOSO, p. 759: «perché è manifesto per lume naturale che la percezione dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà (*quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem*). Ed a quest'uso non corretto del libero arbitrio inerisce quella privazione che costituisce la forma dell'errore; la privazione, dico, inerisce alla stessa operazione, in quanto procede da me, ma non nella facoltà che ho ricevuto da Dio, e neanche nell'operazione in quanto dipende da lui». A tal proposito si vedano anche DESCARTES, *Principi della filosofia*, I, 18.

⁴³ DESCARTES, *Principi della filosofia*, I, 42-43, trad. it. BELGIOIOSO, spec. pp. 1739-1741. Come è noto, per Descartes le certezze di Dio, del *cogito* e del mondo esterno sono intrinseche nell'uomo sin dalla nascita. Si tratta di esempi di quello che alcuni epistemologi contemporanei intendono per *Basic Beliefs*.

⁴⁴ Cfr. ad esempio DESCARTES, *Meditazioni*, IV, trad. it. BELGIOIOSO, p. 751: «Anzitutto, infatti, riconosco che non è possibile che egli mi faccia mai sbagliare: in ogni sbaglio, od inganno, si trova infatti una qualche imperfezione; e, quand'anche il poter far sbagliare sembri argomento non trascurabile di acutezza o di potenza, senza dubbio il voler far sbagliare attesta o malizia o debolezza e, quindi, non si trova in Dio». Cfr. anche DESCARTES, *Meditazioni*, III.

di un'etica della credenza dai tratti epistemici ed evidenzialisti, in Descartes l'intera dottrina della certezza della conoscenza è fondata su un Dio che non ci inganna. Ne risulta che la regolamentazione della credenza vale per ogni campo, tranne per quello che concerne la credenza religiosa, ovvero la fede.

A queste considerazioni bisogna inoltre aggiungere che l'invito di Descartes ad esercitare le regole del metodo (ad esempio attraverso l'impiego del dubbio e della sospensione del giudizio) sembra alla fine valere solo per il campo teorico, ma non per quello pratico⁴⁵. Questo atteggiamento emerge ad esempio nel *Discorso sul metodo*, quando, subito dopo aver elencato le norme del metodo, il pensatore francese presenta le sue leggi di morale provvisoria. Qui, per prima cosa, Descartes invita sorprendentemente l'individuo ad omologarsi ai costumi del proprio paese, appresi durante l'infanzia. Proprio come Montaigne⁴⁶, Descartes giunge cioè in campo morale a presentare e ad esibire una dottrina di generale conformismo e di accettazione acritica delle credenze religiose, politiche e di costume:

«Infine, dato che non basta, prima di incominciare a ricostruire la propria abitazione, abbatterla e provvedere ai materiali e agli architetti, o esercitarsi nell'architettura ed, inoltre aver con cura disegnato il progetto, ma occorre anche essersi provvisti di un altro alloggio in cui si possa abitare comodamente per tutto il tempo necessario ai lavori, così, per non rimanere irrisolto nelle mie azioni nel tempo in cui la mia ragione mi costringeva ad esserlo nei miei giudizi, e per cercare di vivere sin da allora il più felicemente possibile (*et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais*), mi ormai una morale provvisoria, consistente solo in tre o quattro massime di cui volentieri vi faccio parte. La prima era di obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, continuando ad osservare la religione in cui Dio m'ha fatto grazia di essere educato sin dalla mia infanzia e seguendo, per il resto, le opinioni più moderate e più lontane dall'eccesso che fossero in genere messe in pratica dalle persone più ragionevoli tra coloro in cui mi trovassi a vivere. [...] La mia seconda massima era di essere quanto più fermo e risoluto potessi nelle mie azioni, seguendo sempre le opinioni più dubbie, una volta che mi fossi determinato ad esse, come se fossero assai certe. [...] E così, poiché spesso le azioni della vita non tollerano dilazione alcuna, è una verità del tutto certa che, quando non possiamo discernere le opinioni più vere, dobbiamo seguire le più probabili. [...] Avevo da molto tempo notato che, per i costumi, occorre seguire opinioni che si sanno essere molto incerte come se fossero indubitabili, come si è detto sopra»⁴⁷.

⁴⁵ All'inizio delle *Meditazioni* Descartes aveva sostenuto che «so che, per il momento, da ciò non scaturirà alcun pericolo o errore, e che non c'è rischio che io indulga più del giusto alla diffidenza, dal momento che quel che ora mi interessa non è l'agire (*quandoquidem nunc non rebus agendis*), ma solo il conoscere» (DESCARTES, *Meditazioni*, I, 11, trad. it. BELGIOIOSO, p. 709).

⁴⁶ Sull'influsso del pensiero di Montaigne su quello di Descartes cfr. soprattutto É GILSON, *Commentaire du Discours de la Méthode*, Vrin, Paris 1925; L. BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Éditions de la baconnière, Neuchâtel 1942; P. CHAMIZO-DOMÍNGUEZ, *La présence de Montaigne dans la philosophie du XVIIe siècle*, in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 11/12 (1988), pp. 72-86; J. NAVARRO REYES, *Escepticismo, Estoicismo y subjetividad: Reevaluación de la influencia de Montaigne en Descartes*, in *Contrastes*, 15 (2010), pp. 243-260; M. MORIARTY, *Montaigne and Descartes*, in P. DESAN (ed.), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 351-353; D. KAMBOUCHNER, *Le Sénèque invisible. Par où Descartes est resté montaignien*, in P. DESAN (ed.), *Les usages philosophiques de Montaigne du XVIe au XXIe siècle*, Hermann, Paris 2018, pp. 53-66; A. GATTO, *Descartes and Montaigne on Divine Power and Human Reason*, in *Filozofia*, 76 (2021), pp. 137-150.

⁴⁷ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. BELGIOIOSO, pp. 49; 51; 59.

Lasciando da parte la discussione, presente tra gli studiosi sull'ipotesi che Descartes stia qui presentando delle regole etiche provvisorie, in attesa di un'opera compiuta e sistematica dedicata alla morale (che però non sarà mai scritta), resta il fatto che il filosofo francese in ambito pratico, sembri esporre delle norme dell'agire basate solo sulla prudenza doxastica, ben lontane dai criteri regolati dall'evidenza enunciati nel campo scientifico. Soprattutto queste ultime considerazioni ci portano sorprendentemente a farci accostare la dottrina di Descartes a quella di James, piuttosto che a quella di Clifford: come già detto, anche James, in *The Will to Believe*, invita, in campo scientifico, ad adottare comunque criteri doxastici fondati sull'evidenza. Nel campo morale invece, per fini utilitaristi, egli esorta ad avvalersi piuttosto di norme doxastiche prudenziali. Alla stessa maniera di James, nell'ambito della prassi, anche Descartes riconosce il desiderio dell'essere umano di voler raggiungere la felicità e la necessità di prendere delle decisioni concrete, a cui le regole doxastiche costituite dalla sospensione del giudizio, dal tribunale dell'evidenza o dall'esercizio del dubbio non possono di fatto condurre.

– Insieme a Descartes, un altro promotore di un'etica della credenza dal carattere evidenzialista viene solitamente individuato in John Locke (1632-1704). Nel suo testo più noto, *An Essay Concerning Human Understanding* (*Saggio sull'intelletto umano*) del 1690⁴⁸, Locke sembra in effetti anticipare il saggio di William Clifford sulla credenza, per quanto concerne diversi aspetti dottrinali e teorici. Tra questi, va ad esempio ricordata la critica alle idee innate, ovvero a tutte quelle convinzioni, intese dalla tradizione religiosa, morale e filosofica come immesse nell'essere umano direttamente da Dio o dalla natura. Proprio come farà Clifford, anche Locke contesta l'adesione implicita e non consapevole del credente verso ogni forma di opinione – pur se proveniente da autorità scientifiche e filosofiche – ritenuta veicolante forme di verità e di certezze; egli rivendica quindi l'importanza dell'esercizio del dubbio per superare ogni stato di pigrizia intellettuale⁴⁹. Nel testo, si riscontra sovente anche

⁴⁸ Sul darsi di un'etica della credenza in John Locke cfr. specialmente J. PASSMORE, *Locke and the Ethics of Belief*, in A. KENNY (ed.), *Rationalism, Empiricism, and Idealism*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 23-46; M. LOSONSKY, *John Locke on Passion, Will and Belief*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 4/2 (1996), pp. 267-283; N. WOLTERSTORFF, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; ADLER, *Belief's Own Ethics* cit., spec. I e II capitolo; B. WILLISTON, *Self-Deception and the Ethics of Belief: Locke's Critique of Enthusiasm*, in *Philo*, 5/1 (2002), pp. 62-83; A. LOLORDO, *Locke on Knowledge and Belief*, in M. STUART (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, Oxford 2015, pp. 296-312.

⁴⁹ Cfr. ad esempio J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, I, IV, 23, 24, trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. CICERO / M.G. D'AMICO, Bompiani, Milano 2004, pp. 149-150: «Non so dire quali censure mi sia meritato, dubitando dell'esistenza di principi innati, da parte di coloro che propendono per considerare ciò uno sconvolgimento degli antichi fondamenti della conoscenza e della certezza, ma almeno sono convinto che il metodo che ho adottato, in quanto conforme alla verità, poggia su quei fondamenti ancor più saldi. [...] Più esaminiamo e comprendiamo la verità e la ragione per conto nostro, più ci appropriamo della reale ed effettiva conoscenza. Il fluttuare delle opinioni di altri uomini nelle nostre menti non accresce in alcun modo la nostra capacità di conoscere, benché possano essere conformi a verità. Ciò che in loro era scienza, in noi non è

l'invito di Locke a sondare la propria opinione con il dubbio, senza arrivare a prescrivere ad altri individui delle forme di credenza fondate su basi fragili⁵⁰ ed infine ad impiegare la ragione⁵¹ e la regola dell'evidenza⁵² come norma suprema per tutto.

Altri elementi propri di un'etica della credenza dai tratti evidenzialisti ed epistemici emergono sin dalle primissime pagine del *Saggio sull'intelletto umano*. Accanto al progetto di trovare il metodo per indagare l'origine, il funzionamento, i gradi di certezza ed estensione della conoscenza umana, Locke si prefigge anche di analizzare i fondamenti ed i livelli di credenza (*Belief*), di opinione (*Opinion*) e di assenso (*Assent*) e dunque di prendere in esame i limiti che dividono l'opinione dalla conoscenza⁵³. Questo scopo va di sicuro letto alla luce della convinzione lockiana per cui, poiché la ragione umana è fortemente limitata, dobbiamo non solo abituarci al fatto che la nostra conoscenza non può comprendere tutto, ma anche rivalutare tutte quelle forme di sapere tradizionalmente considerate inferiori – come appunto la credenza – in quanto utili per muoverci nell'ambito della sfera pratica. Nello specifico, la credenza è intesa da Locke come quell'atteggiamento con cui la nostra mente considera vera una proposizione senza tuttavia possedere la conoscenza certa della sua verità (si tratta di quello che poi Kant intenderà per *Fürwahrhalten*):

«La probabilità consiste nella somiglianza alla verità (*Probability is likeness to be true*): infatti il significato stesso del termine designa una proposizione per la quale esistono argomenti o dimostrazioni così che sia scambiata o accolta come se fosse una proposizione vera. L'atteggiamento con cui la mente tratta questo genere di proposizioni si chiama credenza, assenso o opinione, e consiste nell'ammettere o ricevere una qualsiasi proposizione in base ad

altro che ostinazione, se concediamo il nostro assenso alle loro opinioni solo per reverenza verso i loro nomi, e non, così come essi hanno fatto, applicando la nostra ragione per comprendere quelle verità che hanno procurato loro tanta fama. Aristotele fu certamente un uomo sapiente, ma nessuno lo reputa tale solo perché ha accolto ciecamente e diffuso con piena fiducia le opinioni altrui [...]. Quando gli uomini scoprono certe proposizioni generali che, una volta comprese, non si possono mettere in dubbio, la spiegazione più sbrigativa e facile è che queste proposizioni sono innate. Una volta accettata una simile conclusione, essa ha alleviato il pigro dall'impegno di ricercare e ha fermato le indagini di chi dubitava su tutto quanto era stato definito innato».

⁵⁰ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 16, 4, trad. it. CICERO / D'AMICO, pp. 1243-1244: «La necessità di credere senza conoscere, anzi spesso su fondamenti davvero fragili, in questa fuggevole condizione di azione e di cecità nella quale siamo, dovrebbe renderci più impegnati e attivi nell'informarci che nel contrastare gli altri. Quanto meno coloro che non hanno esaminato a fondo tutte le loro convinzioni, devono ammettere di essere inadeguati a imporre ad altri prescrizioni e di essere irragionevoli quando impongono alla credenza di altri, come fossero verità, ciò che loro stessi non hanno indagato, di cui non hanno soppesato gli argomenti di probabilità a seguito delle quali quelle opinioni possono essere accolte o rifiutate. Coloro che hanno esaminato con attenzione e in modo appropriato, e che facendo ciò hanno superato ogni dubbio a proposito della dottrina che professano e con la quale governano loro stessi, avrebbero un più giusto titolo a pretendere che gli altri seguano tali precetti».

⁵¹ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 17.

⁵² LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 20, 8.

⁵³ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, I, I, 2; 3, trad. it. CICERO / D'AMICO, pp. 31-33: «Essendo dunque questo il proposito – indagare l'origine, l'indubitabilità e la vastità della conoscenza umana, e ancora i fondamenti e i gradi della credenza, dell'opinione e dell'assenso».

argomenti o prove che ci persuadono ad accoglierla come vera, senza una conoscenza certa che sia così (*that are found to persuade us to receive it as true, without certain Knowledge that it is so*)»⁵⁴.

Il testo citato è tratto dal IV libro del *Saggio (Della conoscenza e della probabilità)*, dove Locke definisce la conoscenza la «percezione della concordanza o discordanza tra le nostre idee», ottenute attraverso l'evidenza dei sensi, l'intuizione ed un procedimento dimostrativo⁵⁵. Accanto alla conoscenza, Locke è attento però a ribadire che esiste anche un'altra facoltà della mente umana: il giudizio (*Judgment*). Rispetto alla conoscenza certa e indubitabile⁵⁶, il giudizio viene inteso ancora come una facoltà razionale, ma che tuttavia sovrintende alla conoscenza incerta, ovvero alla probabilità, fondata sull'assenso verso le credenze ingiustificate, ed esplicata soprattutto nella sfera pratica. Il giudizio, per come è inteso da Locke, finisce in altri termini con il caratterizzare la maggior parte della nostra esistenza. Proprio in questo contesto della probabilità, Locke vede dunque l'urgenza di elaborare dei criteri doxastici epistemici ed evidenzialisti, basati sulla concordanza tra probabilità ed esperienza personale passata, probabilità e testimonianza altrui credibile e accertata, e quindi sull'analogia:

«Dal momento che la probabilità (*Probability*) manca di quell'evidenza intuitiva che determina in modo infallibile l'intelletto (*Understanding*) e produce conoscenza certa (*certain Knowledge*), se la mente intende procedere razionalmente deve esaminare tutti i fondamenti della probabilità (*the Mind if it will proceed rationally, ought to examine all the grounds of Probability*) e osservare in che modo essi contribuiscano, più o meno, a favore o contro una qualsiasi proposizione probabile, prima di assegnarle il proprio assenso o dissenso e, a seguito di un debito confronto, respingerla oppure accoglierla con un assenso più o meno saldo, proporzionalmente alla preponderanza dei più solidi fondamenti di probabilità da un lato e dall'altro [...]. L'uomo, infatti, per quanto possa spesso cadere in errore, non può riconoscere altra guida se non la ragione, né può ciecamente sottomettersi alla volontà ed ai dettami di un altro»⁵⁷.

Questa necessità di regolare razionalmente e per mezzo dell'evidenza l'ambito della probabilità si spiega, nell'ottica di Locke, con il fatto che il giudizio, pur permettendoci di guidare le nostre attività quotidiane, non conduce ad una verità assoluta; esso piuttosto finisce spesso per sbagliare.

In particolare, Locke individua quattro cause dell'errore (di fatto un inganno del nostro giudizio); queste cause sono connesse alle dimostrazioni necessarie che servono per fondare la validità di una convinzione. Lo sbaglio avviene dunque quando non si ha l'opportunità di

⁵⁴ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 15, 3, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1233.

⁵⁵ Nello specifico, Locke distingue la conoscenza in conoscenza intuitiva, conoscenza dimostrativa e in conoscenza basata sulla sensazione.

⁵⁶ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, I. Le conoscenze certe per Locke sono «limitate e misere» (IV, 14) e riguardano l'esistenza dell'io e di Dio. Locke quindi differenzia la «conoscenza attuale», basata sulla connessione delle idee, dalla «conoscenza abituale», basata sulla memoria.

⁵⁷ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 15, 5, trad. it. CICERO / D'AMICO, pp. 1235; 1243.

indagare a sufficienza le dimostrazioni di una proposizione (*Lack of Proofs*); per l'incapacità del credente di impiegare le prove che servono a sondare una proposizione (*Lack of Ability*); a motivo della mancata volontà e, quindi, per la negligenza dell'agente di impiegare queste prove (*Lack of Will to use them*); infine l'errore sorge da un cattivo impiego della legge di probabilità (*Wrong Measures of Probability*).

«Poiché si può avere conoscenza solo della verità certa e visibile, l'errore non è un difetto della nostra conoscenza, ma un inganno del nostro giudizio che dà il proprio assenso a ciò che non è vero (*Knowledge being to be had only of visible and certain Truth, Error is not a Fault of our Knowledge, but a Mistake of our Judgment giving Assent to that, which is not true*). Ma se il consenso è fondato sulla probabilità (*likelihood*), se l'oggetto e il motivo appropriato del nostro consenso è la probabilità, e quella probabilità consiste in ciò ch'è stato esposto nei capitoli precedenti, si domanderà come gli uomini giungano a concedere il proprio assenso in modo contrario alla probabilità (*Probability*). Nulla è più comune del contrasto delle opinioni, niente è più ovvio del fatto che una persona non creda affatto a una cosa sulla quale un altro ha solo dei dubbi e della quale un terzo è completamente persuaso aderendovi fermamente. Le ragioni di ciò, sebbene possano essere assai varie, suppongono si possano ridurre a queste quattro: I. La mancanza di prove. II La mancanza della capacità di usarle. III. La mancanza della volontà di vederle. IV. Le errate misure delle probabilità⁵⁸.

Per evitare l'errore e poter conquistare la verità, accanto al dubbio e all'evidenza, Locke considera altre due norme doxastiche di natura epistemica ed evidenzialista: ossia l'impiego della sospensione del giudizio e, quindi, l'avvalersi della testimonianza:

«Infine, qualora non si possa supporre [...] che esista una testimonianza contraria al fatto riportato e che può essere accertato indagando (per esempio che 1700 anni fa a Roma esisteva un uomo chiamato Giulio Cesare), dico che in tutti i casi di questo genere non è nel potere di un uomo razionale rifiutare il proprio assenso, poiché esso segue necessariamente e discende da tali probabilità. In altri casi meno chiari credo sia facoltà dell'uomo sospendere il proprio assenso e forse accontentarsi delle prove che ha, se esse assecondano l'opinione che è conforme alla sua inclinazione o al suo interesse, e così astenersi da ogni ulteriore ricerca»⁵⁹.

A parte la critica alle idee innate e l'invito ad adottare norme doxastiche, quali il dubbio, l'evidenza, la sospensione del giudizio e la testimonianza, ulteriori elementi a favore della collocazione di Locke tra le fila dei difensori di un'etica della credenza dal carattere epistemico sono la considerazione sul fenomeno dell'autoinganno⁶⁰ e la riflessione sulle

⁵⁸ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 20, 1, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1335.

⁵⁹ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 20, 15, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1353. Per quanto riguarda l'impiego della norma doxastica della testimonianza, Locke invita a sondare la natura del testimone e a valutare l'intenzione che si nasconde dietro il suo racconto. Cfr. ID., *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 15, 4-6, trad. it. CICERO / D'AMICO, pp. 1233-1237. Questo stesso atteggiamento relativo alla regola della testimonianza si ritroverà anche in Hume.

⁶⁰ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 20, 12, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1351.

ripercussioni che l'adesione ad una credenza da parte di un singolo possono avere nella collettività⁶¹.

Ciononostante, come già nel caso di Descartes, anche nei testi di Locke non possiamo non esimerci dal riconoscere la presenza di elementi peculiari, che denunciano un'etica della credenza che va di là della sola adozione di regole doxastiche logico-razionali.

In proposito, un fattore importante da menzionare è la tematica della fede (ovvero della credenza religiosa). Occorre subito ammettere che, anche in quest'ambito, così come emerge dal IV capitolo del *Saggio sull'intelletto umano*, Locke tiene a rivendicare un criterio doxastico fondato sulla ragione:

«Di conseguenza sosterremo invano, come fossero questioni di fede, le proposizioni che si presentano contrarie alla nostra chiara percezione dell'accordo o del disaccordo fra le nostre idee. Simili proposizioni non possono muoverci all'assenso sulla pretesa di quel titolo o di chiunque altro, poiché la fede non ci può mai convincere di una cosa qualsiasi che contraddica la nostra conoscenza. Sebbene la fede sia fondata sulla testimonianza di Dio (che non può mentire), con cui Egli ci rivela qualche proposizione, tuttavia non possiamo essere certi che essa sia effettivamente una rivelazione divina, più di quanto siamo sicuri della nostra propria conoscenza. Dal momento che l'intera forza della certezza dipende dalla nostra conoscenza che Dio abbia rivelato ciò, qualora la supposta proposizione rivelata contraddica la nostra conoscenza o la nostra ragione, in un tal caso essa avrà sempre contro di sé l'obiezione che non possiamo concepire in che modo ci provenga da Dio, il generoso autore del nostro essere, quel che, se fosse accolto come vero, dovrebbe sovvertire tutti i principi e i fondamenti della conoscenza che Egli ci ha dato e rendere inutili tutte le nostre facoltà, distruggere interamente la parte più eccellente dell'opera sua, ossia il nostro intelletto»⁶².

Locke definisce spesso la fede come un «saldo assenso della mente». Questo si spiega perché, pur se la fede ha a che vedere con un ambito che supera la ragione umana (*above reason*), nondimeno il suo campo di indagine ed i suoi oggetti, prima di essere acriticamente accolti, devono comunque rispettare i criteri di razionalità. Piuttosto, secondo Locke, l'assenso a verità accettate per fede e che esulano la ragione metterebbe in atto una sorta di atteggiamento miscredente ed empio proprio nei confronti di Dio, che invece ci ha donato le facoltà razionali adeguate e sufficienti per arrivare alla verità. Se la fede per definizione rimane dunque nei limiti della ragione, l'*Enthusiasmus*, ovvero quel sentimento fideistico,

⁶¹ La dottrina, che vede nella regolamentazione o meno della credenza importanti conseguenze sulla comunità sociale, conduce Locke, ad esempio in *A Letter concerning Toleration* (*Lettera sulla tolleranza*), a difendere la tolleranza tra i diversi popoli, a rispettare la distinzione tra ambito religioso e ambito civile, sino al momento in cui le credenze di fede, valicando i confini privati e personali, giungono ad intaccare il territorio dell'ordinamento pubblico e della società: J. LOCKE, *An Essay Concerning Toleration*, trad. it. in ID., *Antologia degli Scritti politici di John Locke*, a cura di F. BATTAGLIA, il Mulino, Bologna 1962, pp. 115-145, p. 120: «Prima di lasciar da parte questo argomento delle opinioni speculative devo soltanto osservare che la fede in una divinità non può essere considerata alla stregua delle opinioni puramente speculative, poiché in essa v'è il fondamento di ogni moralità, v'è ciò che influenza tutta la vita e tutte le azioni degli uomini e senza di essa un uomo non può essere considerato altro che un esemplare della più pericolosa specie di bestie selvagge, incapace, pertanto, di ogni vita associata (*without which a man is to be counted no other than one of the most dangerous sorts of wild beasts, and so incapable of all society*)».

⁶² LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 18, 5, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1307.

accompagnato dal pregiudizio, che caratterizza spesso il credente illuminato, è inteso da Locke come completamente contro la ragione (*against reason*). Si tratta, in quest'ultimo caso, di una sorta di fanatismo lontano dalla ragionevolezza e dall'evidenza sperimentale, per cui la credenza religiosa viene ciecamente scambiata per verità assoluta. Per Locke – proprio come sarà poi per Clifford –, il rischio in questo caso è quello di persuadersi della validità assoluta di una proposizione, senza sondare le prove sufficienti a sostegno di questa e rinunciando così definitivamente alla ricerca della verità⁶³. Tenendo conto di quanto appena detto, è dunque vero che anche dibattendo della fede, Locke invita costantemente il credente ad impiegare un metodo che lo porti a mettere in dubbio ogni proposizione che si accetti come vera senza avere prove evidenti, e ad abbandonare quelle convinzioni passivamente accettate sin dall'infanzia, che superano la propria comprensione⁶⁴.

Appurato tutto questo, dobbiamo però anche menzionare che, pur annoverandola tra le credenze, Locke ritiene comunque che la fede sia una *Belief* dai contenuti veri e certi, in quanto essa si fonda sulle Scritture e perché le sue affermazioni non appaiono in disaccordo con le idee chiare e distinte:

«Dal momento che Dio, nel darci il lume della ragione, con ciò non ha posto un limite alla sua possibilità di offrirci, quando lo riteneva opportuno, la luce della rivelazione nelle questioni a proposito delle quali le nostre naturali facoltà sono in grado di darci solo una determinazione probabile, allora la rivelazione, nei casi in cui Dio ha ritenuto di offrircela, deve prevalere a discapito delle congetture probabili della ragione. Perché la mente, non essendo certa della verità di ciò che non conosce in modo evidente, ma affidandosi solo alla probabilità che si presenta a tal riguardo, si limita a dare il proprio assenso a una certa testimonianza, a proposito della quale è persuasa che proviene da Uno che non può sbagliare e non vuole ingannare (*it comes from one, who cannot err, and will not deceive*)»⁶⁵.

⁶³ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, XIX, 10, trad. it. CICERO / D'AMICO, pp. 1324-1325: «[...] Pertanto la conoscenza di una qualsiasi proposizione che si introduce nella mia mente, senza che io sappia in che maniera, non equivale alla percezione che essa discende da Dio. E ancor meno il fatto di essere fortemente persuasi ch'essa sia vera può essere una percezione del fatto che proviene da Dio. Ma per quanto essa sia chiamata *luce* e *visione*, credo che sia al massimo credenza e fiducia (*I suppose, it is at most but Belief, and Assurance*), e la proposizione scambiata per una rivelazione non è tale che costoro possano sapere se sia vera, ma possono solo assumerla come vera (*the Proposition taken for a Revelation is not such, as they know, to be true, but take to be true*). Infatti quando si sa che una proposizione è vera, la rivelazione non è necessaria, ed è difficile immaginare come possa esistere, per una qualunque persona, la rivelazione di qualcosa che egli già conosce. Di conseguenza, se si tratta di una proposizione della cui verità essi sono persuasi ma che non sanno che sia vera, comunque la chiamino, non si tratterà di vederla, ma di crederci (*If therefore it be a Proposition which they are persuaded, but do not know, to be true, whatever they may call it, is not seeing but believing*). Questi due modi con cui le verità pervengono alla mente sono interamente distinti, così che l'uno non è l'altro. Ciò che io vedo so che è così per l'evidenza della cosa stessa, ciò che io credo lo assumo in tal modo sulla base della testimonianza di un'altra persona: ma devo sapere che questa testimonianza è stata resa, altrimenti quale fondamento ho per credere?».

⁶⁴ Cfr. ad esempio LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, XX, 9, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1345: «Non c'è nulla di più comune del fatto che i bambini accolgano nella loro mente proposizioni (specie riguardo a questioni di religione) offerte loro da genitori, da chi li accudisce o da coloro che li circondano, e poiché esse si insinuano nei loro intelletti, che sono sia poco circospetti sia imparziali, e si rafforzano poi gradualmente, tali proposizioni (siano esse ugualmente vere o false) permangono nella loro mente ribadite dalla lunga consuetudine e dall'educazione, senza possibilità di esserne estirpate».

⁶⁵ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 18, 8, trad. it. CICERO / D'AMICO, pp. 1309-1311.

Com'è evidente, in questo passo la certezza delle verità di fede non si basa soltanto sulla testimonianza del testo sacro e su quella di un Dio, incapace di ingannare⁶⁶, ma anche sulla presenza del lume naturale (ovvero di un dono divino immesso in ogni uomo, che funge da criterio doxastico per quelle verità). Tutto questo ci mostra quindi che, nella dottrina lockiana, i contenuti della fede, pur collocandosi sopra la ragione, pur connotandosi come forme di credenza, e sebbene ben distinti da quelli dall'entusiasmo, sembrano in un certo senso sfiorare la certezza propria della conoscenza. Proprio questa difesa della fede (distinta dal fideismo) e la rivalutazione della credenza in quanto utile in campo pratico, ci fanno allora riconoscere in Locke l'elaborazione di un'etica della credenza singolare, non meramente ascrivibile solo ad una lettura epistemica ed evidenzialista.

Possiamo invece rinvenire la possibilità di un volontarismo doxastico nel pensiero di John Locke? In proposito ci sentiamo innanzitutto di dire di riconoscere una certa attenzione per l'impiego della volontà nell'ambito della credenza. Ad esempio, come già osservato in precedenza, nell'elencare l'origine dell'errore, accanto al *Lack of Proofs* (la mancanza di prove), al *Lack of Ability* (la mancanza delle capacità di usarle) e al *Wrong Measure of Probability* (le errate misure delle probabilità), Locke include anche il *Lack of Will* (ossia la mancanza di esercitare la volontà). A proposito di questa volontà incapace di indagare sufficientemente i fatti, egli specifica:

«esiste un altro tipo di persone che manca di prove, non perché queste si trovino fuori della loro portata, ma perché non ne fanno uso [...]. Ma sappiamo che vi sono persone che non vogliono leggere una lettera che sia foriera di cattive notizie, e molti uomini si astengono dal fare i loro conti, o addirittura di pensare al loro patrimonio, poiché con ragione temono che i loro affari non si trovino in buone condizioni»⁶⁷.

Questo riferimento di Locke alla volontà, che porta alcune volte gli individui ad indugiare nell'errore, sembra dunque avvallare, nel pensiero del filosofo inglese, una certa ammissione di volontarismo doxastico. È il caso di notare, all'interno del *Saggio*, che Locke biasima spesso il mancato esercizio della volontà di sondare la veridicità di una credenza. A questo va

⁶⁶ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 18, 14; 24, trad. it. CICERO / D'AMICO, pp. 1257; 1297: «La ragione di ciò è che la testimonianza proviene da Uno che non può ingannare, né può essere ingannato, ossia da Dio stesso. Questo comporta una sicurezza al di là di ogni dubbio, un'evidenza senza eccezioni. Tale testimonianza viene chiamata con nome particolare di rivelazione, e il nostro assenso a essa si chiama fede, la quale determina in modo assoluto tanto le nostre menti quanto, in modo altrettanto perfetto, la nostra conoscenza ed esclude ogni esitazione; e come non possiamo dubitare del nostro essere, così non possiamo dubitare che sia vera una qualsiasi rivelazione che ci proviene da Dio. In questo modo la fede è un principio stabilito e sicuro di assenso e di sicurezza, e in nessun modo lascia spazio al dubbio o all'esitazione. [...] Ritengo solo non si possa fare a meno di notare che, per quanto la fede sia opposta alla ragione, essa non è altro che un saldo assenso della mente (*Faith is nothing but a firm Assent of the Mind*) che, se ben regolato come sarebbe nostro dovere (*our Duty*), non può essere dato a cosa alcuna se non sulla base di una buona motivazione e perciò non si può opporre alla ragione tal genere di assenso».

⁶⁷ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 20, 6, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1341.

aggiunto che, nel IV capitolo dell'opera, egli include, tra le azioni considerate volontarie, proprio l'assenso, il disaccordo e la sospensione del giudizio⁶⁸. Tra l'altro è pur vero che la volontà, legata alle passioni, è spesso accusata da Locke di costituire una delle cause dell'adesione acritica ad una credenza:

«Dite a un uomo appassionatamente innamorato che egli è ingannato; portate una ventina di testimoni della falsità della sua amata, e ci saranno dieci probabilità contro una che tre gentili parole di lei riescano a invalidare tutte le loro testimonianze: *quod volumus, facile credimus*: quel che concorda con i nostri desideri, viene creduto prontamente. Ritengo che ciò sia quel che ciascuno ha sperimentato più di una volta»⁶⁹.

Rispetto a questi elementi che sembrerebbero suggerire la presenza in Locke di una forma di volontarismo doxastico, va comunque detto che, nella prospettiva lockiana, le operazioni della volontà vanno di fatto considerate e riconosciute come tali solo quando la credenza, a cui il soggetto aderisce, pare poggiarsi su scarsi e dubbiosi criteri di evidenza:

«Pertanto credo si possa concludere che nelle proposizioni in cui, sebbene le prove disponibili siano di grande importanza, ci sono fondamenti sufficienti per sospettare che vi sia o una certa fallacia nelle parole oppure che determinate prove, altrettanto rilevanti, possano essere prodotte dalla parte contraria, in tal caso l'assenso, la sospensione del giudizio, o il dissenso sono spesso azioni volontarie. Ma qualora le prove siano tali da rendere la cosa altamente probabile e non ci sia un fondamento sufficiente per sospettare che c'è una fallacia delle parole [...], né vi siano prove ugualmente valide non ancora scoperte e latenti dall'altro lato [...], in tal caso credo che una persona che abbia soppesato gli argomenti difficilmente potrà rifiutare il proprio assenso a quel lato che presenta la più elevata probabilità»⁷⁰.

In altre parole, ogni possibile ruolo di controllo e gestione della credenza da parte della facoltà volitiva sembrerebbe venire meno nel momento in cui le prove in possesso di un individuo, atte a confermare la propria credenza su qualcosa, appaiono come razionalmente dimostrabili⁷¹. In base a tutto ciò, ci sentiamo pertanto di escludere in Locke la difesa di un controllo doxastico volontario per le credenze certe ed evidenti⁷² e ci sentiamo invece di

⁶⁸ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 20, 15.

⁶⁹ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, I, IV, 20, 12, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1351. È interessante il fatto che qui compare l'esempio dell'innamorato, che è lo stesso utilizzato da James, nel suo *The Will to Believe*, per corroborare invece la tesi per cui il voler credere in qualcosa è una tappa fondamentale per ottenere proprio quella cosa.

⁷⁰ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, XX, 15, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1353.

⁷¹ Cfr. A. THÉBERT, *Locke's Ethics of Virtuous Thinking*, in *Locke Studies*, 22 (2022), pp. 1-22, spec. pp. 4-5.

⁷² La mancata elaborazione di un volontarismo doxastico porta Locke ad affermare che, in ambito sociale e politico, i dogmi di fede, soprattutto quelli speculativi, non possono essere imposti da nessuna volontà legislativa: «Gli articoli di fede si dividono in pratici e speculativi. Entrambi consistono nella conoscenza della verità; però i secondi si esauriscono nella conoscenza, mentre i primi influiscono sulla volontà e sui costumi. Le opinioni speculative, quindi, e i cosiddetti articoli di fede, che richiedono solo di essere creduti, non possono venire imposti a qualsiasi chiesa in base alla legge della terra, poiché è assurdo che la legge imponga cose che gli uomini non sono in grado di attuare: e credere che questo o quello sia vero non dipende dalla nostra volontà ([T]o believe this or that to be true does not depend upon our will» (Cfr. J. LOCKE, *A Letter Concerning Toleration*, trad. it. BATTAGLIA, in ID., *Lettera sulla tolleranza*, in *Antologia degli Scritti politici di John Locke* cit., pp. 147-198, p. 180).

ammetterlo solo per quelle opinioni incerte e facilmente dubitabili. Tra l'altro, nel modo in cui abbiamo avuto modo di constatare, la credenza (insieme all'assenso) viene attribuita da Locke alla facoltà razionale del giudizio e non alla volontà⁷³.

Come avremo modo di vedere nel seguito di questo studio, questo prendere le distanze, da parte di Locke, dalla possibilità di gestire la credenza da parte della volontà di fronte a opinioni razionalmente valide, verrà ripresa da alcuni filosofi contemporanei, per avvalorare la tesi per cui non è di fatto possibile decidere cosa credere⁷⁴.

– David Hume (1711-1776) è considerato dalla storiografia filosofica un altro esponente della posizione evidenzialista rispetto alla regolamentazione della credenza⁷⁵, sulla base della nota frase per cui «un uomo saggio basa la sua credenza sull'evidenza»⁷⁶. Tuttavia, nel modo in cui stiamo per vedere, proprio come è già emerso con Descartes e con Locke, la presenza in Hume di un atteggiamento in difesa di regole doxastiche basate sull'evidenza sembra rivestirsi di caratteri propri, sfociando in certi casi nell'adozione di regole pragmatiche/prudenziali per la normativizzazione di specifiche forme di credenza⁷⁷. Nelle pagine che seguono cercheremo di comprendere come questo atteggiamento emerga dai testi humeani e perché.

Iniziamo la nostra analisi con il dire che Hume ha assegnato alla credenza (*Belief*) un ruolo di primo piano nel progetto di fondazione di una scienza della natura umana⁷⁸. La deontologia della credenza è affrontata quindi dal filosofo scozzese sia in *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (*Trattato sulla natura umana. Un tentativo di introdurre il metodo del ragionamento sperimentale nelle materie morali*) del 1739-1740⁷⁹ e sia in *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (*Ricerche sull'intelletto umano ed i principi della morale*) del 1748⁸⁰.

⁷³ WOLTERSTORFF, *John Locke and the Ethics of Belief* cit., p. 61.

⁷⁴ Cfr. il IV capitolo di questo libro.

⁷⁵ Cfr. per esempio ADLER, *Belief's Own Ethics* cit. Ci sono tuttavia anche posizioni differenti (come quella di SCHLEIFER MCCORMICK, *Believing Against the Evidence* cit., *Introduction*), che invece ritengono che Hume sia un pragmatista, sulla base del fatto che, per questo filosofo, il ruolo del piacere e del dolore sia fondamentale per aderire o abbandonare una credenza.

⁷⁶ D. HUME, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, trad. it. ID., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di R. GILARDI, Rusconi, Milano 1980, p. 267.

⁷⁷ Come già detto questa è a grandi linee anche la lettura dell'etica della credenza di Hume sostenuta da Miriam Schleifer McCormick in *Believing Against the Evidence*.

⁷⁸ Sulla credenza e sull'etica della credenza in David Hume cfr. specialmente A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge and Kegan Paul, New York 1961; J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature*, Archon Books, New York 1967; M. HODGES / J. LACH, *Hume on Belief*, in *The Review of Metaphysics*, 30/1 (1976), pp. 3-18.

⁷⁹ Nel *Trattato della natura umana* Hume dedica all'analisi della credenza le sezioni VII, VIII, IX e X della terza parte (*Conoscenza e probabilità*) del I libro dell'Opera.

⁸⁰ Nelle *Ricerche* Hume tratta invece della credenza nella parte relativa all'intelletto umano.

Benché Hume ammetta la difficoltà nel definire cosa sia effettivamente la *Belief*⁸¹, possiamo in generale affermare che per il filosofo scozzese la credenza rappresenta un istinto, una tendenza naturale, scaturita dall'abitudine (*Custom*)⁸²; la credenza si forma infatti quando, inconsapevolmente e automaticamente, un'idea acquisisce sufficiente forza attraverso la ripetizione e la somiglianza di impressioni del passato, corroborate da un'esperienza presente:

«Ogni credenza in un dato di fatto o in un'esistenza reale è derivata semplicemente da qualche oggetto, presente alla memoria o ai sensi, e da una connessione consuetudinaria di questo con qualche oggetto, presente alla memoria o ai sensi, e da una connessione consuetudinaria di questo con qualche altro oggetto. In altre parole, avendo trovato, in molti casi, che due specie determinate di oggetti, – fiamma e calore, neve e freddo – sono sempre state congiunte tra loro, quando una fiamma o della neve si presenta di nuovo ai sensi, la mente è spinta dalla consuetudine ad attendersi calore e freddo e a credere che una simile qualità esista, e che si svelerà ad un nostro ulteriore avvicinamento. Questa credenza è la conseguenza necessaria del fatto che la mente viene a trovarsi in simili circostanze: è un'operazione dell'anima, che, quando noi ci troviamo in questa situazione, è tanto inevitabile quanto lo è il sentire la passione dell'amore, quando riceviamo dei benefici, o dell'odio, quando subiamo delle ingiurie. Tutte queste operazioni sono altrettante specie di istinti naturali, che nessun ragionamento o procedimento del pensiero e dell'intelletto è in grado di produrre o di ostacolare»⁸³.

Nel testo emergono diversi elementi degni di attenzione⁸⁴:

1) in primo luogo che la conoscenza si fonda sulla credenza⁸⁵. Quest'ultima permette infatti all'essere umano di superare la sfera conoscitiva fondata sulle percezioni sensibili e le associazioni di causa ed effetto a quelle connesse, che sono vissute al momento presente. Ciò significa che tutto quello che l'essere umano può conoscere è costituito, esclusivamente nel

⁸¹ All'interno delle sue opere, Hume ammette l'impossibilità di definire la credenza; tuttavia quest'ultima è comunque spiegata attraverso quattro modi: come *The liveliness-perse view*, come *The lively idea view*, come *The explicit definition view*, ed infine come il *The enlivening view*. In proposito cfr. HODGES / LACH, *Hume on Belief* cit.

⁸² D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Everymans's Library, London-New York 1964, pp. 117-118 [si tratta di una parte non riportata dalla traduzione italiana di Bompiani, ma che compare nel testo originario; la resa italiana del passo è dunque mia]: «Un'opinione, dunque, o una credenza, può essere definita adeguatamente come un'idea vivace, relazionata o associata a un'impressione presente. [...] quest'operazione della mente, che forma la credenza nelle questioni di fatto, è stata finora uno dei più grandi misteri della filosofia, benché nessuno abbia neanche sospettato che ci fosse qualche difficoltà a spiegarla. Da parte mia, debbo confessare che ne trovo, e non è [una difficoltà] piccola».

⁸³ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, p. 192.

⁸⁴ Questa interpretazione delle *Ricerche* si ritrova anche nel *Trattato*: «Concludo che la credenza prodotta da un certo numero di impressioni e congiungimenti passati, la quale accompagna l'impressione presente, sorge immediatamente e senza bisogno di ulteriori operazioni da parte della ragione o dell'immaginazione. Di questo posso essere certo, perché non sono mai consapevole di una tale operazione, e neppure trovo nel soggetto qualcosa che ne possa essere il fondamento. Ora, dal momento che chiamiamo abitudine tutto ciò che deriva da una ripetizione passata, senza alcun nuovo ragionamento né conclusione, potremmo allora stabilire come verità certa che qualunque credenza segua una presente impressione non ha altra origine che quella (*now, as we call everything custom which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that all the belief, which follows upon any present impression, is derived solely from that origin*). Quando siamo abituati a vedere due impressioni congiunte fra loro, l'apparire o l'idea dell'una ci conduce immediatamente all'idea dell'altra»: cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Everymans's Library, London-New York 1964, p. 105, trad. it. ID., *Trattato della natura umana*, a cura di P. GUGLIELMONI, Bompiani, Milano 2001, pp. 221-223.

⁸⁵ Se allora la conoscenza si basa sulla credenza, ne consegue che viene meno la differenza, che avevamo ad esempio rinvenuto in Locke, tra conoscenza e opinione (o credenza).

qui ed ora, dalle proprie percezioni sensibili e dalle idee, nate dall'associazione e dalla composizione di queste impressioni. È solo per mezzo della credenza – e dunque della consuetudine – che giungiamo a concludere che questi nessi di causa ed effetto si verificheranno di nuovo nel futuro. Questo ragionamento vale per Hume anche nella sfera morale: la tendenza a credere che il nesso causa-effetto avvenuto nel passato accada nel futuro ci porta a far scaturire la nostra azione⁸⁶.

2) La credenza costituisce dunque, per il pensatore scozzese, il primo stato cognitivo del soggetto e il fondamento di ogni scienza sperimentale. In questa prospettiva va letto l'invito di Hume, soprattutto nel *Trattato sulla natura umana*, a non dare sempre per certo e scontato il principio causale che si trova alla base di questa scienza, così come delle dottrine metafisiche (in maniera non molto diversa da quanto fatto da Nicola di Autrécourt nel XIV secolo⁸⁷); con un atteggiamento scettico, Hume ci esorta così ad abbandonare ogni ambizione di possedere delle verità certe ed universali, ad esercitare costantemente il dubbio⁸⁸ e a fare i conti con il tribunale dell'evidenza.

3) È proprio perché ogni tipo di conoscenza, non connessa all'esperienza presente e diretta, è basata sulla *Belief*, che per Hume risulta fondamentale regolare e controllare sempre la nostra credenza iniziale, facendo corrispondere le idee alle impressioni, e superando in tal modo l'incostanza dei nostri stati mentali:

«In tutte le scienze dimostrative le regole sono certe e infallibili; ma quando le applichiamo, le nostre facoltà fallibili e incerte tendono a derogare da esse, cadendo così in errore. Perciò noi dobbiamo formulare un nuovo giudizio in ogni ragionamento, come prova o controllo del nostro primo giudizio o della nostra prima credenza (*as a check or control on our first judgment or belief*) [...]. La nostra ragione deve essere considerata come una specie di causa, il cui effetto naturale è la verità; un effetto che può tuttavia essere prevenuto dall'irruzione di altre cause e dall'incostanza delle nostre facoltà mentali»⁸⁹.

Com'è evidente, questo passo suggerisce che, per Hume, la necessità di regolare la credenza non serve a distinguere ciò che è vero da quello che non lo è, ma piuttosto per attestare meglio l'esistenza stessa delle cose fuori di noi.

L'invito pressante di Hume a normativizzare la credenza emerge in modo chiaro nella sezione X delle *Ricerche sull'intelletto umano*. Nel testo, il bisogno di regolarizzare ogni opinione, auspicata dalla dottrina humeana, si traduce soprattutto nella critica al miracolo (inteso, come

⁸⁶ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, pp. 201-202: «Se la presenza di un oggetto non avesse suscitato all'istante l'idea degli oggetti che comunemente gli sono congiunti, l'intero conoscere avrebbe dovuto essere limitato alla ristretta sfera della nostra memoria e dei nostri sensi, e noi non avremmo mai potuto adeguare i mezzi ai fini o impiegare i nostri poteri naturali, vuoi nella realizzazione del bene, vuoi nella fuga dal male».

⁸⁷ Cfr. il II capitolo di questo libro.

⁸⁸ Cfr. ad esempio HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, pp. 267-268.

⁸⁹ HUME, *Trattato della natura umana*, trad. it. GUGLIELMONI, p. 369.

già in Tommaso d'Aquino, una violazione delle leggi di natura). Visto che, secondo Hume, ogni esperienza naturale è uniforme e regolare, ogniqualvolta ci troviamo di fronte a ciò che viene creduto un miracolo, dobbiamo sempre verificarlo e provarlo. In effetti, nel caso dei miracoli, abbiamo chiaramente a che fare con ciò che «subverts all the principles of understanding»⁹⁰. In questo senso, non siamo assolutamente giustificati nel momento in cui finiamo con il credere ad un fatto miracoloso, non solo perché le violazioni delle leggi di natura, pur se logicamente non sono impossibili, di fatto non avvengono mai, ma anche perché non abbiamo messo abbastanza in pratica il criterio doxastico della testimonianza:

«Un miracolo è una violazione delle leggi naturali (*A miracle is a violation of the laws of nature*); e siccome a stabilire queste leggi è stata un'esperienza costante e inalterabile, la prova contro un miracolo, avanzata sulla base della stessa natura dell'accaduto, è tanto esauriente quanto si può immaginare che lo sia una prova ricavata dall'esperienza. [...] Deve, dunque esserci un'esperienza uniforme contro ogni fatto miracoloso, altrimenti l'avvenimento non meriterebbe tale appellativo. E dato che un'esperienza uniforme equivale ad una prova, eccoci davanti ad una prova diretta ed esauriente, ricavata dalla natura stessa del fatto, contro l'esistenza di qualsiasi miracolo; né questa prova può essere demolita, o il miracolo reso credibile, in altro modo che attraverso una prova opposta, e di peso maggiore. [...] Se la falsità della testimonianza di quella persona fosse più miracolosa del fatto che essa mi riferisce, allora, e solo allora, essa potrebbe pretendere di impormi cosa credere o pensare (*If the falsehood of his testimony would be more miraculous, than the event which he relates; then, and not till then, can he pretend to command my belief or opinion*)»⁹¹.

A meno che il fatto miracoloso avvenga di fronte alla nostra evidenza, la veridicità di un miracolo si fonda sulla testimonianza; tuttavia, contrariamente a quanto sosteneva Locke riguardo alle Scritture, per Hume non esiste di fatto nessuna testimonianza sufficientemente attendibile che attesti l'avvenimento del miracolo.

Proprio come dirà Clifford, rispetto alla maggior parte degli uomini a cui piace credere acriticamente al meraviglioso⁹², l'uomo saggio (*the wise man*), alla maniera del filosofo di Platone e di Descartes, è invece colui che mette continuamente in relazione le proprie credenze al criterio dell'evidenza:

«Un uomo saggio, perciò proporziona la sua credenza all'evidenza (*A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence*). Nelle conclusioni fondate su un'esperienza infallibile, egli si

⁹⁰ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, p. 131.

⁹¹ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, pp. 272-274.

⁹² HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, pp. 275; 277: «La passione per il sorprendente e per il meraviglioso, che sorge dai miracoli, poiché è un'emozione gradevole, genera una sensibile tendenza a credere negli eventi da cui è derivata (*The passion of surprise and wonder, arising from miracles, being an agreeable emotion, gives a sensible tendency towards the belief of those events, from which it is derived*). E questo a tal punto, che anche coloro i quali non possono gustare immediatamente questo piacere, né possono credere ai fatti miracolosi di cui li si informa, amano tuttavia partecipare a quella soddisfazione di seconda mano, ovvero indirettamente, e ripongono il proprio orgoglio e la propria delizia nel suscitare l'ammirazione altrui [...]. I molti casi di miracoli, di profezie e di fatti soprannaturali falsi che, in tutte le epoche, sono stati smascherati da un'evidenza contraria o che si smascherano da soli con la loro assurdità (*have either been defective by contrary evidence, or which detect themselves by their absurdity*), provano a sufficienza la forte propensione del genere umano per lo straordinario e il meraviglioso, e dovrebbero ragionevolmente suscitare sospetti contro tutte le narrazioni di un tal genere».

aspetta ciò che accadrà con il grado massimo di sicurezza e considera la sua passata esperienza come una prova esauriente del verificarsi di questo fatto. In altri casi, egli procede con più cautela: pesa le opposte esperienze, considera da quale parte stia il maggior numero di esse, inclina verso quella con dubbio e con esitazione; e quando, in ultimo, egli formula il suo giudizio, l'evidenza non supera ciò che noi chiamiamo propriamente probabilità (*He weighs the opposite experiments: He considers which side is supported by the greater number of experiments: to that side he inclines, with doubt and hesitation; and when at last he fixes his judgement, the evidence exceeds not what we properly call probability*)»⁹³.

In altre parole, poiché ogni credenza va commisurata all'evidenza e poiché ciò che certifica al meglio la credenza è la nostra esperienza, per Hume l'essere umano appare moralmente retto se mette in pratica una deontologia della credenza attraverso l'impiego di criteri evidenzialisti. L'uomo saggio, che proporziona le sue credenze all'evidenza, è pertanto agli occhi di Hume anche quello più virtuoso. Per Hume dunque la moralità di un individuo (la sua saggezza) è direttamente proporzionale al grado di evidenza impiegato per sondare l'origine della propria credenza.

Come abbiamo già constatato per Descartes e Locke, anche quest'etica della credenza dai tratti evidenzialisti difesa da Hume finisce tuttavia con il connotarsi di elementi propri di originalità. A riguardo, un primo elemento da considerare è il fatto che la credenza sembra non riguardare per Hume la sfera dell'intelletto; essa è piuttosto un sentimento, qualcosa che il soggetto sente (*feels*)⁹⁴:

«Credenza è il nome vero e proprio di tale sentimento; e nessuno mai si trova nell'imbarazzo quando vuole conoscere il significato di questo termine, dal momento che ognuno è ad ogni istante consapevole del sentimento a cui esso rimanda. [...] Ma siccome è impossibile che la facoltà dell'immaginazione riesca mai a raggiungere, da sola, lo stato della credenza, è evidente come la credenza non consista nella natura o nell'ordine peculiari delle idee, ma nel *modo* in cui queste vengono concepite e nel fatto che esse si presentano, nell'uomo, come *sentimento* [...]. Possiamo far uso di parole che esprimono qualcosa che gli si avvicini; ma il suo nome vero e proprio, come abbiamo osservato in precedenza, è *credenza*: un termine che ognuno capisce a sufficienza nella vita di tutti i giorni. Ed in filosofia non possiamo andar oltre l'asserzione secondo cui la *credenza* è qualcosa di sentito dell'uomo (*that is something felt by the mind*), che distingue le idee del giudizio dalle invenzioni dell'immaginazione. Essa dà loro più peso e influenza, le fa sembrare più importanti, le rafforza nella mente e le fa diventare il principio che governa le nostre azioni (*and renders them the governing principles of all our actions*)»⁹⁵.

⁹³ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, pp. 267-268.

⁹⁴ Come vedremo nel capitolo finale di questa ricerca, affermazioni di questo tipo portano Hume ad essere considerato dalla filosofia contemporanea colui che per primo ha esposto il nesso tra credenza e sentimento, collegando il credere più che alla sfera cognitiva, a quella desiderativa. Cfr. ad esempio P. CLARK, *What Goes without Saying in Metaethics*, in *International Phenomenological Society*, 60/2 (2000), pp. 357-379; L. ZAGZEBSKI, *Emotion and Moral Judgment*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 66/1 (2003), pp. 104-124. In realtà, come emergerà nel prossimo paragrafo, un altro autore che interpreta la credenza come un sentimento è Kierkegaard.

⁹⁵ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano* cit., pp. 194-196. Cfr. anche la VI sezione del testo (*Sulla probabilità*).

Per Hume, proprio perché è un sentimento ed un istinto, la credenza non può essere regolata dalla ragione. Ora da queste considerazioni viene fuori un'etica della credenza gestita sì dal ricorso continuo all'evidenza, ma non normativizzata dalla ragione (non vi è dunque in Hume nessun criterio doxastico epistemico):

«Ora, io affermo che questa credenza, laddove oltrepassa la memoria o i sensi, è di natura analoga (e deriva da cause simili) al passaggio di pensiero e alla vivacità di concezione qui spiegati. Quando getto sul fuoco un pezzo di legna secca, la mia mente è immediatamente portata a concepire che esso aumenta, non che estingue la fiamma. Questo trapasso del pensiero dalla causa all'effetto non dipende dalla ragione; esso trae origine interamente dalla consuetudine e dall'esperienza»⁹⁶.

Va detto che, così come non appare connessa all'intelletto, per Hume la credenza non risulta essere neppure dipendente dalla volontà. Non a caso, all'inizio delle *Ricerche*, nel differenziare l'invenzione (connessa all'immaginazione) dalla credenza, Hume caratterizza quest'ultima come un sentimento non dipendente dalla volontà⁹⁷:

«In che consiste, dunque, la differenza tra una simile invenzione e la credenza? Essa non sta semplicemente in un'idea peculiare, che si accompagna ad una concezione così conformata da esigere il nostro assenso, e che manca in ogni invenzione a noi nota. Infatti la mente, stante l'autorità che esercita su tutte le sue idee, potrebbe annettere di sua spontanea volontà quest'idea peculiare a tutte le invenzioni che vuole, ed essere, di conseguenza, in grado di credere ciò che più le piace, contrariamente a quanto ci attesta l'esperienza quotidiana. Nella nostra concezione delle cose, noi possiamo congiungere la testa di un uomo con il corpo di un cavallo; ma non è in nostro potere il credere che un animale del genere sia mai realmente esistito. Ne segue, perciò che la differenza tra l'invenzione e la credenza sta in qualche sentimento, o sensazione, che si accompagna alla seconda, ma non alla prima, e che non dipende dalla volontà, né può essere comandato a piacere»⁹⁸.

Si può a questo punto concludere la nostra disamina con il dire che per Hume l'adozione di regole doxastiche è dunque sganciata sia dall'impiego della volontà, che da quello della ragione. A partire da questi presupposti si comprende bene l'atteggiamento pessimistico del pensatore scozzese verso il fenomeno delle abitudini (altra fonte di origine della credenza oltre l'esperienza): le abitudini inculcate dall'educazione, che producono una frequente

⁹⁶ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, p. 200.

⁹⁷ Non a caso, questa posizione di Hume viene recuperata da molti autori contemporanei che negano la possibilità di controllare la credenza da parte della volontà, come ad esempio BERNARD WILLIAMS (*Deciding to Believe* cit., p. 148): «It fits in with the picture offered by Hume of belief as a passive phenomenon, something that happens to us. But there is something very peculiar about Hume's account; he seems to think that it is just a contingent fact about belief that it is something that happens to us. He says, in effect: There are some things you can decide and some things you cannot, and that just means that some things happen to respond to the will while others do not. It will be a blank contingent fact if belief does not respond to the will. Now we must agree that there are cases of what we may call contingent limitations on the will».

⁹⁸ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, pp. 193-194.

ripetizione delle idee, e che si fissano in noi come un'immagine radicata, non possono purtroppo mai essere estirpate con alcuno sforzo intellettuale e volontario:

«Tutte le opinioni e nozioni delle cose a cui siamo stati abituati fin dalla nostra infanzia sono talmente radicate che ci è impossibile, con tutta la forza della ragione e dell'esperienza, riuscire a sradicarle (*that is impossible for us, by all the powers of reason and experience, to eradicate them*), e l'influenza che quest'abitudine esercita non soltanto si avvicina, ma talvolta addirittura supera l'unione costante e inseparabile di cause ed effetti. [...] Sono persuaso che un esame accurato ci mostrerebbe che più della metà fra le opinioni correnti all'interno del genere umano derivano dall'educazione, e che i principi da noi implicitamente abbracciati hanno un peso maggiore di quelli che poggiano sopra ragionamenti astratti o esperienza. Come i bugiardi, ripetendo di frequentare le loro menzogne, finiscono per ricordarle, così il giudizio, o piuttosto l'immaginazione, allo stesso modo può avere idee impresse così fortemente, e concepirle con tale chiarezza, che esse possono agire sulla mente nella stessa maniera di quelle che i sensi, la memoria o la ragione ci presentano»⁹⁹.

In altre parole, per il fatto che la ragione è incapace di disciplinare la volontà, si deve concludere che una falsa credenza non può essere corretta nemmeno attraverso una determinazione razionale sulla volontà, come avveniva ad esempio nella dottrina di Descartes. Ciò comporta che, nel momento in cui i *customs* appresi da un individuo sin dall'infanzia sono il risultato di false relazioni tra idee, la regola dell'evidenza non riuscirà mai a liberare lo stesso individuo dalla trappola di queste false credenze. Come vedremo nel seguito di questo studio, anche appellandosi a questa pessimistica presa di posizione di Hume (che era di fatto la stessa di Descartes e di Locke) sull'impossibilità, per la maggior parte degli uomini, di svincolarsi definitivamente dalle false *Beliefs*, che alcuni autori contemporanei negheranno un eventuale ed attuabile controllo delle opinioni e conseguentemente rifiuteranno l'esistenza stessa di un'etica della credenza¹⁰⁰.

Oltre al fatto di essere sganciata dall'intelletto e dalla volontà, un'altra peculiarità dell'interpretazione della credenza di David Hume è quella di non disdegnare, per la sua regolamentazione, l'adozione di norme pragmatiche. In proposito non va infatti dimenticato che, a fondamento della propria morale, il pensatore scozzese pone i principi di dolore e piacere; più volte, come in questo passo del *Trattato sulla natura umana*, egli spiega che a muovere il nostro assenso nei confronti di una credenza è proprio l'utile e lo scopo di raggiungere uno stato di benessere:

«Nella mente umana si trova innestata una percezione di dolore e piacere come sorgente principale e principio motore di tutte le azioni. [...] La natura, perciò, ha scelto un termine medio, e non ha accordato alle idee di bene o di male il potere di muovere la volontà; né,

⁹⁹ HUME, *Trattato della natura umana*, trad. it. GUGLIELMONI, pp. 249-251.

¹⁰⁰ Cfr. il IV capitolo di questo volume. Tra questi autori ritroviamo ad esempio PRICE, *Belief and Will* cit., p. 15: «Indeed, are our beliefs really under our voluntary control at all? Hume, you will remember, thought it quite obvious that they are not. It seemed to him evident that it is not in our power to believe whatever we please».

tuttavia, le ha escluse completamente da quest'influenza. [...] Come la credenza è forse il requisito fondamentale per eccitare le nostre passioni, così le passioni, a loro volta, favoriscono assai la credenza; e non soltanto eventi che producono in noi emozioni piacevoli, ma molto spesso anche quelli che recano dolore, diventano per questo motivo tutti oggetti di fiducia e opinione. Un codardo, le cui paure si possono risvegliare facilmente, consente subito a ogni motivo di pericolo che incontra; similmente, una persona di attitudine triste e melanconica è disposta a credere vero tutto ciò che alimenta la sua passione dominante. Quando si presenta un qualunque oggetto impressionante, questo dà l'allarme e suscita immediatamente, in un certo grado, la sua passione dominante; specialmente in persone che per natura inclinano a quella particolare passione. Questa emozione passa facilmente all'immaginazione; e, diffondendosi entro la nostra idea dell'oggetto impressionante, ci induce a formarla con maggiore forza e vivacità, e di conseguenza a darle il nostro assenso, in accordo con il precedente sistema»¹⁰¹.

Hume inoltre ci ricorda che gli uomini sono stati naturalmente dotati della capacità di prevenire i piaceri ed i mali futuri attraverso la fantasia e l'immaginazione, a cui l'individuo può comunque fornire o meno l'assenso:

«A conferma di tutto questo possiamo osservare che l'assistenza fra giudizio e fantasia è reciproca, così come fra giudizio e fantasia è reciproca, così come fra giudizio e passione; e che la credenza non conferisce soltanto vigore all'immaginazione; poiché, anzi, un'immaginazione vigorosa e forte è, fra tutti, il talento più adeguato a produrre credenza e autorità. Ci è difficile non consentire a tutto ciò che ci sembra assumere i variopinti colori dell'eloquenza; e, in molti casi, la vivacità prodotta dalla fantasia supera quella che sorge dall'abitudine e dall'esperienza: siamo in balia della vivace immaginazione del nostro autore o compagno, peraltro spesso vittima del suo stesso fuoco geniale»¹⁰².

Ciò permette di concludere che per Hume la fantasia e l'immaginazione possono, in alcuni casi, condizionare l'assenso di un individuo verso una credenza più della stessa abitudine. Anche questa posizione in favore di un'adesione utilitaristica ad un'idea e ad una credenza contribuisce a colorare l'etica della credenza di David Hume di tratti sorprendentemente prudenziali.

2. «Il est inutile et ridicule que la raison demande au coeur des preuves»: esempi di norme doxastiche prudenziali (Pascal, Kierkegaard)

Il mondo moderno, oltre ad un'etica della credenza fondata su regole epistemiche, sembra aver proposto anche una normativizzazione doxastica basata sul presupposto che altri requisiti – come le ragioni pratiche, i sentimenti, le passioni, i piaceri o le circostanze – possono far sì che si debba credere o non credere a qualcosa.

Particolarmente degno di attenzione, per quel che qui ci interessa, è ricordare come in *The Will to Believe*, a supporto della tesi a favore del credere contro ogni evidenzialismo

¹⁰¹ HUME, *Trattato della natura umana*, trad. it. GUGLIELMONI, pp. 253; 255-257.

¹⁰² HUME, *Trattato della natura umana*, trad. it. GUGLIELMONI, p. 261.

epistemico, William James prende più volte a sostegno della propria teoria la dottrina di Blaise Pascal (1623-1662)¹⁰³. In quelle pagine il pensatore statunitense, contro la posizione di Clifford, si prefigge di mostrare come non esista effettivamente un intelletto che opera eludendo le emozioni e che siano piuttosto gli interessi ed il “cuore” dei singoli uomini a rendere un’ipotesi viva¹⁰⁴. Le citazioni di Pascal, riportate da James, sembrano tra l’altro ben calzare con la difesa di regole doxastiche prudenziali che James stesso sta portando avanti soprattutto riguardo ad un determinato tipo di credenza, ovvero della fede religiosa (come faranno più tardi anche altri autori, come Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff).

Soprattutto nei *Pensées* (*Pensieri*), opera postuma del 1670, lo scarto tra credenza ed impiego della razionalità si basa fondamentalmente sul presupposto secondo cui, per Pascal, la fede, come già per i medievali, costituisce un dono infuso da Dio nel cuore dell’uomo. Per questo motivo, come viene spiegato nel frammento 41 del testo, il credere nelle verità di fede non ha a che vedere con lo *scire*, ma piuttosto con il “sentire”; fede e conoscenza si escludono dunque a vicenda:

«La fede è diversa dalla prova. L’una è umana, l’altra è un dono di Dio. *Iustus ex fide vivit*. Si tratta di quella fede che Dio stesso pone nel cuore, la cui la prova è spesso lo strumento. *Fides ex auditu*. Ma questa fede è nel cuore e fa dire non *Scio*, ma *Credo*»¹⁰⁵.

Seguendo la convinzione per cui il credere è una condizione che non ha niente a che vedere con la ragione, ma piuttosto con la sfera del cuore, Pascal, nel frammento 142, arriva alle stesse conclusioni a cui poi giunge James, ovvero ad affermare che la verità si può conquistare non solo per mezzo della razionalità, ma anche tramite l’affettività. Ciò accade perché le nostre convinzioni eccedono la natura intellettuale e finiscono per riguardare prevalentemente la sfera delle volizioni e delle passioni:

«Conosciamo la verità non solo con la ragione, ma anche con il cuore. É in quest’ultimo modo che conosciamo i primi principi, e invano che il ragionamento, che non vi partecipa affatto, cerca di metterli in dubbio. I pirroniani, che mirano solo a questo, vi si affaticano vanamente. Noi sappiamo di non sognare, pur essendo impotenti a provarlo mediante la ragione. Tale impotenza non dimostra altro se non la debolezza della nostra ragione, ma non, come essi pretendono,

¹⁰³ Sulla discussione relativa all’etica della credenza in Blaise Pascal cfr. soprattutto J. RUSSIER, *La foi selon Pascal*, Presses Universitaires de France, Paris 1949; S. BROCK, *Religious Fictionalism and Pascal’s Wager*, in B. ARMOUR-GARB / F. KROON (eds), *Fictionalism in Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 207-234; S.T. DAVIS, *Pascal on Self-Caused Belief*, in *Religious Studies*, 27/1 (1991), pp. 27-37; J. ELSTER, *Pascal and the decision Theory*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 53-74.

¹⁰⁴ Cfr. JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 75-76: «Le passioni umane, comunque, sono più forti delle regole tecniche. “Le coeur a ses raisons”, come dice Pascal, “que la raison ne connaît pas”; e per quanto l’intelletto astratto, arbitro imparziale, possa essere indifferente a tutto, ad eccezione delle semplici regole del gioco, i concreti giocatori che gli forniscono i materiali su cui giudicare, solitamente sono innamorati, nella loro singola individualità, di qualche modesta “ipotesi viva”».

¹⁰⁵ B. PASCAL, *Pensées*, 41, trad. it. *Pensieri*, in ID., *Opere Complete*, a cura di M.V. ROMEO, Bompiani, Milano 2020, pp. 2231-2785, p. 2293.

l'incertezza di tutte le nostre conoscenze. Infatti, la conoscenza dei principi primi, quali l'esistenza dello spazio, del tempo, del moto, dei numeri [è] tanto sicura quanto quelle che ci forniscono i nostri ragionamenti; ed è proprio su queste conoscenze del cuore e dell'istinto che la ragione deve appoggiarsi e fondarvi tutto il suo discorso [...]. I principi si sentono, gli enunciati si dimostrano, e tutto con certezza, anche se per vie diverse. Ed è tanto inutile e ridicolo che la ragione richieda al cuore prove dei suoi primi principi per dare il suo consenso (*et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au coeur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir*), quanto sarebbe ridicolo se il cuore domandasse alla ragione un sentimento di ogni enunciato da lei dimostrato, per accoglierlo»¹⁰⁶.

La nota “scommessa” sull'esistenza di Dio teorizzata da Pascal sembra essere un ottimo esempio di adesione ad una credenza effettuata mediante un criterio di convenienza. All'interno del frammento 681 dei *Pensieri* III ed intitolato appunto *Le pari* (*La scommessa*), Pascal dimostra che, pur non essendoci prove certe per avvalorare che Dio esiste, la scelta rischiosa di credere nell'entità suprema è comunque opportuna e vantaggiosa per l'essere umano. L'uomo ha il diritto di credere a Dio, pur senza un fondamento evidente della sua esistenza, visto che perseguire questa credenza va a suo vantaggio pratico.

Il testo della scommessa è articolato in tre parti. Nella prima, Pascal si sofferma ad affermare l'infinità di Dio e l'impossibilità umana di poter conoscere pienamente la sua essenza. Tuttavia, come Pascal chiarisce, l'incomprensibilità di Dio è direttamente proporzionale alla vivacità della credenza in lui; detto altrimenti, è esattamente perché il fedele vive l'assenza di ogni prova epistemica in ciò che crede – di fatto secondo Paolo di Tarso una «stoltezza» agli occhi del mondo non credente –, che egli può rafforzare e potenziare la propria credenza:

«Ora, ho già dimostrato che si può ben conoscere l'esistenza di una cosa senza conoscere la sua natura. Parliamo adesso secondo i lumi naturali. Se vi è un Dio, egli è infinitamente incomprensibile, perché non avendo né parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. Noi siamo dunque incapaci di conoscere ciò che Egli è, né se è. [...] Chi biasimerà dunque i cristiani di non poter dare ragione della loro credenza, loro che professano una religione di cui non possono dare ragione? Essi dichiarano, esponendola al mondo, che è una stoltezza, *stultitiam*; e poi, voi vi lamentate del fatto che essi non forniscono prove! Se essi ne dessero prove, mancherebbero di parola; solo mancando di prova essi non mancano di senno»¹⁰⁷.

Vi è pertanto uno iato profondo tra ragione e credenza religiosa, nella misura in cui la fede viene alimentata proprio dalla deficienza delle prove della ragione.

Benché la nostra fede in Dio si caratterizzi per la mancanza di certezza razionale e per l'impossibilità a scorgere l'essenza divina, l'uomo può comunque rischiare, come

¹⁰⁶ PASCAL, *Pensieri*, 142, trad. it. ROMEO, p. 2335. Nel passo degno di attenzione è anche il fatto che Pascal sembra comunque prendere le distanze dall'atteggiamento pirronista teso a negare l'esistenza della verità e della conoscenza certa, in quanto la conoscenza dei principi primi, come quelli temporali o spaziali, per il pensatore francese, è certissima.

¹⁰⁷ PASCAL, *Pensieri*, III, 233; 248, trad. it. ROMEO (qui leggermente modificata), p. 2633.

viene spiegato nella seconda parte del frammento, di scommettere sulla sua esistenza¹⁰⁸. Questa scommessa non può ovviamente essere effettuata con l'impiego di norme legate alla ragione¹⁰⁹ (che sarebbe aperta ad entrambe le ipotesi), né tanto meno con la volontà, ma piuttosto per mezzo di regole dettate dalle passioni e dal desiderio di ottenere la beatitudine:

«Esaminiamo dunque questo punto e diciamo: Dio esiste o non esiste. Ma verso quale parte propenderemo? La ragione qui non può stabilire nulla. Un abisso infinito ci separa. All'estremità di quest'infinita distanza si gioca una partita dove capiterà testa o croce: su cosa punterete? Con una valutazione razionale non potete scegliere né l'uomo né l'altro, con una valutazione razionale non potete escludere nessuno dei due. [...] Non è questione di volontà [...]. Giacché si deve scegliere, consideriamo quello che per voi è meno interessante. Avete due cose da perdere: il vero e il bene; e due cose da mettere in gioco: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; mentre la vostra natura ha due cose da fuggire: l'errore e la miseria. Poiché bisogna scegliere per forza, la vostra ragione non è maggiormente offesa da una scelta piuttosto che dall'altra. [...] Ma la vostra beatitudine?»¹¹⁰

Ora, poiché secondo Pascal si deve scegliere per forza, e visto che il criterio da adottare è quello legato alla conquista della felicità, all'uomo conviene scommettere che Dio esiste: nel caso infatti che Dio non esistesse, non vi sarebbe nessun contraccolpo dannoso, se non la perdita dei vani piaceri terreni. Al contrario, se Dio esistesse, l'essere l'umano vincerebbe la scommessa, perché conquisterebbe la salvezza e la beatitudine eterna:

«Soppesiamo la vincita e la perdita, qualora voi sceglieste croce che Dio esiste. Valutiamo questi due casi: se vincete, vincete tutto, se perdete, non perdete nulla. [...] Ma qui c'è da guadagnare un'infinità di vita infinitamente felice, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita, e la vostra puntata è limitata. Questo esclude ogni altra posta in gioco»¹¹¹.

Nella terza parte del frammento Pascal spiega che proprio perché l'atto del credere riguarda la passione, l'abitudine e la sfera non razionale dell'uomo, esso finisce per risiedere sotto il nostro controllo e potere. Una volta deciso di aderire alla fede in Dio, dobbiamo dunque comportarci e agire già da credenti praticanti:

¹⁰⁸ Il fenomeno del rischio connesso alla credenza compare molte volte anche nel testo di James, come in questo caso: «Tristi esperienze mi fanno tuttavia temere che alcuni di voi possano ancora astenersi dal dire nel modo più aperto, *in abstracto*, che abbiamo il diritto di credere a nostro rischio ad ogni ipotesi che sia sufficientemente viva da tentare la nostra volontà» (JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, p. 83).

¹⁰⁹ Tuttavia, è anche vero che, per come viene articolata da Pascal, la teoria della scommessa sembra seguire un'argomentazione razionale e logica.

¹¹⁰ PASCAL, *Pensieri*, 681, trad. it. ROMEO, pp. 2633-2635.

¹¹¹ PASCAL, *Pensieri*, 681, trad. it. ROMEO, p. 2635.

«È vero. Ma imparate almeno che la vostra incapacità di credere deriva dalle passioni: la ragione vi porta a quello, e tuttavia non ne siete capace. Lavorate dunque non a convincervi, aumentando le prove di Dio, ma diminuendo le vostre passioni. Volete pervenire alla fede, senza conoscerne la strada? Volete guarirvi dalla miscredenza, senza conoscerne i rimedi? Imparate da coloro che sono stati legati come voi e che ora scommettono tutti i loro beni: questa è gente che conosce la strada che vorreste seguire ed è guarita da un male da cui voi volete guarire. Attenetevi alla maniera in cui hanno incominciato: facendo tutto come se credessero (*c'est en faisant tout comme s'ils croyaient*), prendendo l'acqua benedetta, facendo dire delle messe, ecc. Questo vi farà credere, addirittura in modo naturale e automatico. [...] L'abitudine è la nostra natura. Chi si abitua alla fede, la crede, e non può più non temere l'inferno, o credere ad altro. Chi si abitua a credere che il re è terribile, ecc. Chi dubita dunque che la nostra anima, abituata a vedere numero, spazio, movimento, creda a questo, e a nient'altro che questo?»¹¹²

Il testo è interessante perché: 1) Pascal, proprio come farà James, difende l'idea per cui l'atto di credere intendendo come già vera una proposizione fa in modo che questa proposizione si attualizzi («faith in a fact can help create the fact»¹¹³). In tal modo, il solo esercizio delle opere connesse alla fede (come andare a messa e usare l'acqua benedetta) aiuta a corroborare e a suffragare la credenza nell'esistenza di Dio. In questa prospettiva va letto, ad esempio, l'invito che Pascal rivolge nel testo a coloro che desiderano credere in Dio «facendo ogni cosa come se credessero» (*c'est en faisant tout comme s'ils croyaient*) già nell'esistenza di Dio.

2) Questa riflessione ci conduce ad un altro degli aspetti sul dibattito che investe l'etica della credenza, e che di tanto in tanto riaffiora nella storia della regolarizzazione doxastica: mi riferisco all'atteggiamento dell'autoinganno (*self-deception*), per cui l'individuo, aderendo acriticamente ad una convinzione, nega consapevolmente la verità a se stesso. Quello proposto da Pascal in queste pagine non è tuttavia un autoinganno negativo (alla maniera di quello condannato da Clifford a proposito dell'armatore¹¹⁴), ma piuttosto una forma di autoinganno positivo: nel momento in cui il soggetto decide di compromettere le proprie capacità critiche, impiegando la fallacia contro se stesso, riesce ad autoconvincersi e dunque a

¹¹² PASCAL, *Pensieri*, 681, trad. it. ROMEO, pp. 2635-2637.

¹¹³ JAMES, *The Will to Believe* cit., p. 64.

¹¹⁴ Come è già stato detto, l'atteggiamento di *self-deception* viene attaccato da Clifford nel momento in cui egli spiega che il soggetto, spinto da alcune motivazioni – legate ad esempio al piacere, all'abitudine o ad una cattiva volontà – decide di aderire ad una credenza, pur sapendo in piena coscienza che un'indagine fondata su criteri oggettivi e razionalmente verificabili non convaliderebbe la propria convinzione: CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 124: «[...] per aggiungere uno sfarzo fittizio alla retta via della nostra esistenza e far balenare un luccicante miraggio dopo la vita; o persino per soffocare i dolori tipici della nostra specie con un autoinganno (*self-deception*) che in realtà consente loro non solo di abbatterci, ma di umiliarci. Merita il rispetto del suo prossimo chi custodisce la purezza della sua credenza con gelosa e fanatica cura, per paura che prima o poi possa poggiare su un oggetto inadeguato e procurarsi una macchia incancellabile». Sul problema dell'autoinganno nella discussione sull'*Ethics of Belief* cfr. spec. D. WISDO, *Self-deception and the Ethics of Belief*, in *The Journal of Value Inquiry*, 25 (1991), pp. 339-347.

mettere in pratica al meglio la scommessa su qualcosa, che si sottrae sì all'evidenza sensibile, ma che può assicurargli comunque la massima felicità.

3) In relazione a quest'ultima riflessione va detto che il fenomeno dell'autoinganno, per come qui appare, è legato soprattutto al fatto che, all'interno dei *Pensieri*, Pascal pare quasi tendere a tratteggiare l'essere umano come un automa. Sembra dunque che l'uomo “debba fare finta che” perché, secondo Pascal, può esercitare la sua natura automatica e meccanica proprio attraverso l'abitudine e la consuetudine. Che la credenza sia regolata, oltre che dalla passione e dal cuore, anche dall'abitudine, è spiegato ad esempio da Pascal nel testo 662 dei *Pensieri*:

«Noi siamo tanto automa quanto intelligenza. E da ciò deriva che lo strumento della persuasione non è la sola dimostrazione. Quanto poche sono le cose dimostrate! Le prove convincono solo l'intelligenza; mentre l'abitudine produce le nostre prove più solide e più credute: essa piega l'automa, il quale trascina la mente senza che essa vi rifletta. Chi ha dimostrato che domani sarà giorno e che noi moriremo? E c'è qualcosa a cui crediamo di più? [...] Bisogna acquisire un modo di credere più facile, che è quello dell'abitudine la quale, senza violenza, senza arte, senza prova, ci fa credere le cose e piega tutte le nostre facoltà verso questa credenza, in modo che la nostra anima vi cada naturalmente. Quando si crede solo per la forza della convinzione, mentre l'automa è incline a credere il contrario, non basta. Bisogna dunque far credere le nostre due parti: la mente mediante le ragioni, che basta aver considerato una volta nella vita; e l'automa mediante l'abitudine, e impedendogli di propendere per il contrario»¹¹⁵.

Com'è evidente questo passo rivendica il diritto a credere fondato sulla consuetudine («une créance plus facile»), visto che l'abitudine costituisce per “l'automa umano” il criterio doxastico più valido ed efficace.

4) Benché Pascal chiami fuori dalla scommessa il ruolo della volontà, il brano ci mostra tuttavia come Pascal giunga comunque a difendere una forma di volontarismo doxastico: nella misura in cui decidiamo di scommettere sull'esistenza di Dio, finiamo con l'esercitare un controllo volontario sull'atto di credere in Dio. In altri termini, il soggetto S sceglie di scommettere sull'esistenza di Dio (eD) e dirige così la propria volontà a credere in Dio (cD). Poiché la credenza che Dio esiste è vantaggiosa per S, S decide di accoglierla come vera. Ora, nel dare l'assenso a cD, S mette già in pratica la credenza eD.

A questo punto non vi è alcun dubbio che l'etica della credenza tratteggiata da Pascal sia di tipo pragmatico-prudenziale. Ciononostante, conviene comunque chiarire che, come constatato in alcuni autori precedenti, anche in Pascal vi è l'elaborazione di un'etica della credenza che supera i confini delle sole regole

¹¹⁵ PASCAL, *Pensieri*, 662, trad. it. ROMEO, pp. 2617-2619.

prudenziali. Persino nella sua opera si può in effetti scorgere una certa tendenza a non disdegnare del tutto le regole doxastiche epistemiche. Ad esempio, nel frammento 656 dei *Pensieri*, accanto all'abitudine (propria dell'"automa umano") e all'ispirazione, Pascal individua nella ragione uno degli strumenti attraverso cui è possibile credere:

«Vi sono tre mezzi per credere: la ragione, l'abitudine, l'ispirazione. La religione cristiana, l'unica ad avere la ragione, non riconosce come suoi veri figli quelli che credono senza ispirazione. Non che essa escluda la ragione e l'abitudine, al contrario, ma bisogna aprire lo spirito alle prove, confermarvisi con l'abitudine, ma offrirsi alle ispirazioni con le umiliazioni, giacché solo queste possono produrre il vero e salutare effetto. *Ne evacuetur crux Christi*»¹¹⁶.

Il fatto che la credenza religiosa non contraddice la ragione è ribadito da Pascal anche nel frammento 661 (testo in cui, tra l'altro, emerge anche la presa di distanza pascaliana dal criterio doxastico della testimonianza¹¹⁷):

«Vi sono due modi di convincere sulle verità della nostra religione: uno, con la forza della ragione; l'altro con l'autorità di colui che parla. Non ci si serve dell'ultimo, ma del primo. Non si dice: Bisogna crederlo, perché la Scrittura, che lo afferma, è divina. Ma si dice che bisogna crederlo per questo o quest'altro motivo, e sono argomenti deboli, perché la ragione si piega a tutto»¹¹⁸.

Accanto a questi frammenti tratti dai *Pensieri*, Pascal pare non escludere del tutto la razionalità nell'esperienza del credere, soprattutto in altre sue opere, che esulano un contesto religioso. Se infatti spostiamo l'attenzione ad alcuni testi scientifici, matematici e fisici, che hanno come oggetto la scienza, Pascal non esita ovviamente a ricorrere spesso all'impiego di regole doxastiche epistemiche¹¹⁹. Un esempio a questo riguardo è una lettera scritta a Padre Noël (il quale, seguendo l'autorità aristotelica nega l'esistenza per natura del vuoto assoluto), in cui Pascal difende l'impiego dell'esperimento e delle evidenze nell'ambito scientifico:

«Tutte le volte che, per trovare la causa di parecchi fenomeni conosciuti, si pone un'ipotesi, tale ipotesi può essere di tre tipi. Qualche volta, infatti, dalla sua negazione si conclude una palese assurdità, e allora l'ipotesi è vera e certa; oppure dalla sua

¹¹⁶ PASCAL, *Pensieri*, 656, trad. it. ROMEO, p. 2613.

¹¹⁷ La critica pascaliana al criterio doxastico della testimonianza emerge anche in altri luoghi testuali, come nel frammento 673: «L'autorità. L'aver sentito parlare di una cosa dev'essere così poco la norma del vostro credere, che non dovete prestar fede a nulla senza mettervi nella condizione di chi non ne ha sentito mai parlare. È l'accordo vostro con voi stessi e la voce ferma della vostra ragione, e non degli altri, che vi deve far credere» (cfr. PASCAL, *Pensieri*, 673, trad. it. ROMEO, p. 2629).

¹¹⁸ PASCAL, *Pensieri*, 661, trad. it. ROMEO, p. 2617.

¹¹⁹ Sul pensiero scientifico di Pascal esiste una vastissima letteratura; io mi sono riferita soprattutto a D.M. CLARKE, *Pascal's philosophy of science*, in *The Cambridge Companion to Pascal* cit., pp. 102-121.

affermazione si conclude una palese assurdità, e allora l'ipotesi è ritenuta falsa; e quando non si è potuto dedurre un assurdo, né dalla sua negazione, né dalla sua affermazione, l'ipotesi resta dubbia. Di modo che, per far sì che un'ipotesi sia evidente, non basta che tutti i fenomeni ne conseguano; mentre, se ne consegue qualcosa contraria a uno solo dei fenomeni, questa basta per essere sicuri della sua falsità¹²⁰.

La critica al principio di autorità e al dogmatismo scientifico emerge in Pascal (tra l'altro grande ammiratore di Galileo Galilei e del suo metodo sperimentale) anche nel *De l'esprit geometrique* (1658), dove rivendica l'importanza dell'approccio scientifico alla realtà.

Tenendo conto di quanto preso in esame sinora, dobbiamo dunque concludere che in Pascal, l'adozione di regole doxastiche pragmatiche e prudenziali è principalmente valida per il campo della fede religiosa (conviene scommettere in Dio, perché è vantaggioso per l'uomo, visto che ci sarebbe da guadagnare la massima beatitudine e non si perderebbe nulla). Per quanto invece riguarda l'ambito scientifico (a cui la prima parte della vita di Pascal è stata molto dedita), egli tende piuttosto a rivendicare l'importanza di assumere regole doxastiche di natura scientifica e sperimentale.

– Insieme a Blaise Pascal, anche Søren Kierkegaard (1813-1855) sembra adottare un'etica della credenza su basi non probazioniste. Per di più, nel caso di Kierkegaard, proprio come in Pascal, la difesa di norme doxastiche pragmatiche vale innanzitutto in materia di credenza religiosa¹²¹.

Va subito detto che l'etica del credere elaborata dal pensatore danese si caratterizza principalmente per la sua presa di distanza da ogni regola doxastica epistemica nell'ambito della filosofia e quindi della teologia, che si traduce ad esempio nel rifiuto dell'esercizio del dubbio come metodo per pervenire alla verità.

Il rigetto dell'atto del dubitare compare già in un testo iniziato nel 1843 e mai concluso, il *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est. En Fortælling (Johannes Climacus, or, De omnibus dubitandum est. Un racconto)*, e quindi viene poi ribadito da Kierkegaard nelle opere successive, che hanno sempre Climacus come protagonista, ovvero nelle *Philosophiske Smuler (Briciole di filosofia)* del 1844 e in *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler (Postilla conclusiva non-scientifica alle "Briciole di filosofia")* del 1846.

¹²⁰ B. PASCAL, *Réponse de Blaise Pascal du très Révérend Père Noël*, trad. it. *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël*, a cura di ROMEO, in ID., *Opere Complete* cit., pp. 668-680, spec. pp. 675-677.

¹²¹ Sulla credenza in Kierkegaard cfr. specialmente B. BLANSHARD, *Kierkegaard on Faith*, in *The Personalist*, 49/1 (1968), pp. 5-23; D. WISDO, *Kierkegaard on Belief, Faith, and Explanation*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 21/2 (1987), pp. 95-114; C. SARTWELL, *Doubt and Faith: Santayana and Kierkegaard on Fundamental Belief*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27/2 (1991), pp. 179-195; J. CHIPP, *A critical comparison of William James and Søren Kierkegaard on religious belief*, PhD Thesis, University of Southampton, School of Humanities 2009.

Nel testo del 1843, Kierkegaard racconta ironicamente le vicende di un giovane aspirante filosofo, che prende sul serio la massima di chiara matrice cartesiana «Di tutto si deve dubitare», e finisce con l'applicarla, non soltanto nell'esercizio filosofico, ma ad ogni aspetto pratico nella propria esistenza. Dopo diverse difficoltà e complicazioni di ogni genere, egli tuttavia perviene alla consapevolezza che non è possibile esercitare alcuna filosofia attraverso l'invito costante a dubitare¹²². La conclusione a cui arriva Johannes Climacus (*alter ego* di Kierkegaard) è ovviamente agli antipodi della pratica del dubbio auspicata e consigliata da Descartes, da Clifford e da altri promotori di regole doxastiche epistemiche ed evidenzialiste verso la credenza. Per Climacus l'esercizio del dubbio, applicato alla filosofia e ad ogni aspetto dell'esistenza umana, porta piuttosto a conclusioni tanto paradossali che, invece che aiutare a pervenire alla verità, può addirittura indurre un individuo ad aderire alla fede:

«“Cartesio cominciò col dubbio, diversi altri filosofi seguirono il suo esempio”. [...] Per quanto sapeva, i Greci insegnarono che la filosofia comincia con la meraviglia. [...] “La filosofia comincia col dubbio”, la continuità s'interrompe, perché il dubbio è proprio la polemica contro quanto precede. [...] Ma non bastava, scopri pure una nuova difficoltà. Che a un individuo potesse venire in mente di dubitare, lo capiva; ma non capiva come potesse pensare di dirlo ad un altro, perlomeno come direttiva [...] Più Johannes rifletteva su questa questione, più capiva che per tale via non s'entrava nella filosofia, perché quella proposizione annientava proprio il collegamento. [...] Allorché cominciò a meditare su tale questione, Johannes si rese conto subito che, se avesse preteso una risposta empirica, la vita avrebbe offerto una molteplicità tale da racchiudere entro l'estensione degli estremi una vastità solo fuorviante. Ciò che infatti suscitava il dubbio nell'individuo poteva essere non solo molto diverso, ma l'opposto, perché se uno, per destare il dubbio in un altro, avesse parlato in difesa del dubbio, avrebbe potuto proprio così suscitare la fede»¹²³.

Questo atteggiamento a sfavore del dubbio e del pensiero scettico in generale, in primo luogo della filosofia moderna¹²⁴, emerge anche in altri testi di Kierkegaard, come ad esempio in questo passo della *Postilla conclusiva non-scientifica alle briciole di filosofia*:

«se io voglio continuare a dubitare, non faccio per tutta l'eternità un passo in avanti, perché il dubbio continua per l'appunto a rilevare la falsità di quella certezza. Se per

¹²² Cfr. specialmente A.J. RUDD, *Kierkegaard and the Sceptics*, in *British Journal for the History of philosophy*, 6 (1998), pp. 71-88. Il saggio di Rudd dimostra bene come Kierkegaard possa essere considerato uno “scettico” nella misura in cui egli mette in discussione il fatto che la filosofia possa davvero arrivare a conclusioni certe; tuttavia Kierkegaard si configura anche come un “anti-scettico” per la critica alla regola doxastica del dubbio in ogni ambito dell'esistenza.

¹²³ S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, a cura di S. DAVINI, Edizioni ETS, Pisa 1995, pp. 75; 85-86; 98; 113; cfr. anche ID., *Briciole di filosofia*, trad. it. FABRO, p. 705.

¹²⁴ Kierkegaard distingue lo scetticismo “positivo” degli antichi, volto a conquistare la felicità morale, rispetto a quello intellettualista e sterile dei moderni (personificato dagli hegeliani), come ad esempio egli fa nella *Postilla conclusiva non scientifica*. Cfr. RUDD, *Kierkegaard and the Sceptics* cit., p. 72.

un solo momento io mantengo la certezza come certezza, allora per quel momento bisogna ch'io abbandoni il dubbio»¹²⁵.

Per Kierkegaard il dubitare non produce dunque alcuna verità e continua a rivelare la sua inutilità sia a livello gnoseologico e sia nella vita concreta dell'essere umano (tra l'altro sembra non esserci di fatto alcuna verità in quanto sapere¹²⁶). In questo caso il dubbio non appare costituire un criterio doxastico epistemico, ma è piuttosto considerato una passione, che arriva a scontrarsi con la credenza religiosa¹²⁷, la fede (*Tro*):

«Ora, in quanto ciò che mediante la fede diventa realtà storica e come realtà storica diventa oggetto della fede [...], esiste e si concepisce immediatamente, non inganna. [...] La conclusione della fede non è una conclusione, ma una risoluzione, e perciò il dubbio è escluso. [...] Ma se la fede decide, il dubbio è tolto; nello stesso istante l'equilibrio e l'indifferenza del dubbio son tolti, non dalla conoscenza ma dalla volontà. [...] La fede è l'antitesi del dubbio. Fede e dubbio non sono due forme di conoscenza che si lasciano determinare in continuità l'una dall'altra, perché nessuna delle due è un atto di conoscenza, ma sono opposte passioni. La fede è il senso del divenire e il dubbio è la protesta contro ogni conclusione che vuole oltre-passare la percezione e la coscienza immediata»¹²⁸.

Come già per Pascal, l'attitudine prudenziale e pragmatica delle regole doxastiche suggerite da Kierkegaard si rinviene soprattutto nella difesa del presupposto per cui la fede esula la ragione¹²⁹. Come emerge da questo passo di *Frygt og Bæven* (*Timore e Tremore*) del 1843, la fede costituisce piuttosto uno stato connesso alla passione dell'individuo. Più propriamente, in quanto paradosso assurdo e in quanto prodigio¹³⁰,

¹²⁵ S. KIERKEGAARD, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler*, trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica*, a cura di FABRO, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche* cit., pp. 744-1647, p. 1217.

¹²⁶ KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, trad. it. FABRO, p. 1095: «Il fatto che non c'è nessun risultato e nessuna decisione definitiva è un'espressione indiretta per dire che la verità è interiorità, e a questo modo forse una polemica contro la verità come sapere [...]. "Soltanto la verità che edifica è verità per te". Questo è un predicato essenziale rispetto alla verità come interiorità, mediante il quale la sua determinazione decisiva come edificante "per te", cioè per il soggetto, è la sua differenza essenziale da ogni sapere oggettivo, in quanto la soggettività stessa diventa il carattere distintivo della verità».

¹²⁷ Sulla discussione tra credenza ordinaria e credenza religiosa in Kierkegaard cfr. soprattutto WISDO, *Kierkegaard on Belief, Faith, and Explanation* cit.; L.P. POJMAN, *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*, The University of Alabama Press, Alabama 1984, spec. pp. 103-105.

¹²⁸ KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, trad. it. FABRO, p. 705.

¹²⁹ Benché il credere sia contro la ragione, secondo Kierkegaard il credente impiega comunque la ragione: cfr. KIERKEGAARD, *Postilla Conclusiva non-scientifica*, trad. it. FABRO, pp. 1555-1557: «Quindi il cristiano credente ha e usa la propria intelligenza, rispetta l'umano generale, spiega che non è per mancanza d'intelligenza se qualcuno non diventa cristiano, ma rispetto al cristianesimo egli crede contro la ragione, e usa anche qui la ragione – per fare attenzione al fatto ch'egli crede contro la ragione. Perciò egli non può credere nessuna assurdità contro l'intelligenza, ciò che forse qualcuno potrebbe temere, perché la ragione vedrà precisamente da parte a parte ch'è un non senso e gli impedirà di credervi; ma egli usa l'intelligenza tanto meglio, in quanto attraverso essa egli diventa attento all'incomprensibile, e allora si rapporta a questo credendo contro la ragione».

¹³⁰ Cfr. KIERKEGAARD, *Briciole di Filosofia*, trad. it. FABRO, pp. 677; 679: «Com'è che allora il credente diventa allievo ovvero discepolo? Quando l'intelletto è stato liquidato ed egli ha ottenuto la condizione [...]. Ma in questo caso la fede non diventa paradossale come il paradosso? Esatto: altrimenti, come potrebbe avere per oggetto il paradosso ed essere felice nel suo rapporto al medesimo? La fede stessa è un miracolo e tutto ciò che vale per il paradosso, vale anche per la fede».

la fede ha soprattutto a che vedere con il sentimento, alla maniera di quanto aveva ammesso Hume riguardo alla credenza:

«La fede è un prodigio, eppure nessun uomo ne è escluso: poiché ciò in cui ogni vita umana si unisce è la passione e la fede è una passione. [...] Il paradosso della fede consiste in questo: che l'interiorità è incommensurabile con l'esteriorità, un'interiorità (si noti bene!) che non è identica alla precedente, ma è un'interiorità nuova. [...] La filosofia moderna si è permessa di fare senz'altro l'equivalenza di "fede" e immediatezza. Stando così le cose, è ridicolo negare che la fede sia sempre esistita. La fede a questo modo entra a far parte della compagnia volgare del sentimento, dell'emozione, dell'idiosincrasia dei *vapeurs* ecc... [...] Ma non c'è nulla che autorizza la filosofia a questa terminologia. Prima della fede precede un movimento dell'infinità, e poi interviene la fede, *nec opinata* ma in forma dell'assurdo»¹³¹.

Sempre in *Timore e Tremore* Kierkegaard ribadisce che la credenza religiosa non può essere di fatto giustificata, in quanto si basa su paradossi, che sfuggono alla comprensione razionale ed etica: si pensi al caso di Abramo (emblema dello stadio religioso), a cui Dio chiede l'assurdo sacrificio del suo unico figlio, Isacco, o al fatto che nel Cristianesimo si è chiamati a credere ad un Dio eterno, divenuto uomo. Da qui l'invito di Kierkegaard a sospendere la ragione, non nel senso che intendeva Clifford (come regola per sondare la credibilità di una credenza), ma piuttosto per rinunciare ad ogni pretesa di spiegare razionalmente i contenuti della stessa fede:

«Abramo credette. [...] Egli credette in virtù dell'assurdo, poiché ogni calcolo umano era stato da tempo abbandonato [...]. Si può anche vedere che la forza di volontà può ergersi con tanta energia contro la tempesta da salvare la ragione; anche se l'uomo ne resta un pò intontito. [...] Ma poter perdere la propria ragione e di conseguenza l'intera sfera della finitezza [...] è una cosa che spaventa la mia anima. [...] Abramo non può parlare. In questo senso è un'autocontraddizione esigere ch'egli parli, a meno di liberarlo dal paradosso così ch'egli nel momento decisivo lo sospenda cessando con ciò di essere Abramo e annullando tutta la situazione precedente»¹³².

Questa idea della fede come passione e come non conoscenza, che trova piuttosto nella certezza il suo nemico più pericoloso, è ripresa e chiarita nella *Postilla conclusiva non-scientifica alle briciole di filosofia*:

«Credere contro la ragione è qualcosa d'altro, e credere con la ragione è una cosa impossibile: perché colui che crede con la ragione non parla che di prebenda e di moglie e di campi e di buoi e di altre cose simili (*Lc.*, 14, 16), che non sono affatto oggetto della fede: perché la fede ringrazia sempre Dio. [...] Perciò la probabilità attira così poco il credente, la teme più di tutto perché sa bene come la sua presenza significa ch'egli comincia a perdere la fede. La fede ha infatti due compiti: badare a scoprire a ogni istante l'inverosimiglianza, il paradosso, per tenerlo poi saldo con la passione dell'interiorità. [...] la fede si rapporta con energia autonoma all'inverosimile e al paradosso, con energia autonoma per scoprirlo e mantenerlo a ogni istante

¹³¹ S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven*, trad. it. *Timore e Tremore*, a cura di FABRO, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche* cit., pp. 190-349, pp. 273; 277.

¹³² KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*, trad. it. FABRO, pp. 229; 343.

– per poter credere. [...] Là dove la ragione dispera c'è già la fede per rendere la disperazione veramente decisiva, così che il movimento della fede non diventa un semplice scambio all'interno del mercato della ragione. Ma credere contro la ragione, ecco il martirio»¹³³.

Questo discorso a favore di una fede che deve abbandonare la ragione ritorna puntualmente nelle righe successive dell'opera:

«Ma il diventar cristiano è effettivamente il compito più difficile di tutti; perché il compito, anche se è il medesimo, varia secondo le rispettive forze di ognuno. Quando si tratta di compiti che riguardano le differenze individuali, la situazione è diversa. Rispetto per esempio al comprendere, una buona testa ha il vantaggio evidente rispetto a uno d'ingegno più tardo; ma non è così rispetto al credere. Infatti quando la fede esige che si debba abbandonare la propria ragione, il credere diventa altrettanto arduo per il più intelligente, come per il più tardo, anzi diventa forse quasi più difficile per il primo»¹³⁴.

Questa teoria, che fa della credenza religiosa una passione che esula la razionalità, porta Kierkegaard a ribadire un principio, che è soprattutto emerso nell'analisi dell'etica della credenza negli autori medievali. Come si ricorderà, sulla scia della *Lettera agli Ebrei* di Paolo, i pensatori del Medioevo avevano sostenuto che il fedele guadagna un merito morale proprio perché crede in ciò che è incerto e paradossale. Sulla base di questa consapevolezza si muove anche Kierkegaard:

«così la fede crede ciò che non vede (*Ebr.*, 11, 1); essa non crede che la stella esista, perché ciò si vede, ma essa crede che la stella è divenuta. [...] La percezione e la conoscenza immediata non sospettano l'incertezza con cui la fede si avvicina al suo oggetto, ma neppure conoscono la certezza che si sprigiona da quest'incertezza»¹³⁵.

Quanto emerso sinora spiega bene perché diversi studi critici paragonano l'etica della credenza di Kierkegaard a quella di William James¹³⁶. Entrambi gli autori difendono infatti delle regole doxastiche di natura pragmatica, ed insistono nel ritenere impossibile rinvenire una giustificazione epistemica oggettiva a proposito di un determinato genere di credenza, ovvero la credenza religiosa. Inoltre proprio come James, anche Kierkegaard giunge sia a difendere l'importanza dell'errore e sia a spiegare che, aderendo pienamente a convinzioni poggiate sull'incertezza, il credente si comporta come se quelle fossero già vere e garantite:

¹³³ KIERKEGAARD, *Postilla Conclusiva non-scientifica*, trad. it. FABRO, pp. 1065-1067.

¹³⁴ KIERKEGAARD, *Postilla Conclusiva non-scientifica*, trad. it. FABRO, p. 1279.

¹³⁵ KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, trad. it. FABRO, pp. 701; 703.

¹³⁶ Cfr. ad esempio C.S. EVANS, *Subjective Justifications of Religious Belief: A Comparative Study of Kant, Kierkegaard, and James*, PhD Thesis, Yale University 1974; W.P. ALSTON, *Psychoanalytic Theory and Theistic Belief*, in C. TALIAFERRO / P.J. GRIFFITHS (eds), *Philosophy of religion: An Ontology*, Blackwell, Oxford 1964, pp. 123-140; CHIPP, *A critical comparison* cit. Anche Otto Apel individua in James la ripresa dell'opinione di Kierkegaard, per cui la credenza dell'individuo è qualcosa di soggettivo e di fatto costituisce un limite indimostrabile per la comunità scientifica: «Nel suo saggio *La volontà di credere*, William James ha introdotto la preoccupazione centrale di Kierkegaard – l'interesse soggettivo dell'individuo per una verità fondamentalmente indimostrabile e quindi esistenzialmente rilevante – nel contesto della comunità degli sperimentatori scientifici» (cfr. K.O. APEL, *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1981, p. 4. Su questo cfr. CHIPP, *A critical comparison* cit., p. 3).

«Nel credente la fede ha mai acquistato vigore e forza con l'erudizione? Affatto, neppure di un briciolo; [...] Mentre la fede aveva finora un pedagogo opportuno nella incertezza, essa avrà invece nella certezza il suo nemico più pericoloso. Infatti una volta eliminata la passione, anche la fede non esiste più e certezza e passione non vanno d'accordo. Voglio chiarire questo principio con un esempio. Colui che crede che esiste un Dio e una Provvidenza, costui riuscirà più facilmente a giungere alla fede [...] in un mondo imperfetto dove la passione è tenuta vigile, che non in un mondo perfetto assolutamente: in un mondo perfetto la fede è impensabile. [...] E ancora, quale felicità per gli uomini di scienza che l'errore non stia affatto da parte loro!»¹³⁷.

Infine come in James, anche in Kierkegaard ritorna l'esempio dell'amore e della conquista della beatitudine per motivare l'assenso di un individuo verso una credenza:

«Malgrado questa incertezza, nessuno riuscirà a mettere in testa a un credente che non sia una beatitudine il credere. Ma un amante sta a un credente come una fanciulla sta a un errore. E perché? Perché l'amante si rapporta a un essere umano, a una donna, mentre il credente si rapporta a Dio. [...] Per questa ragione anche l'amante non ha che un diritto relativo, il credente invece ha diritto assolutamente di non voler sentire parlare di nessun'altra forma di certezza»¹³⁸.

A questo bisogna aggiungere che Kierkegaard, alla maniera di James¹³⁹, giustifica il valore dell'adesione libera alla credenza, definendo questa stessa credenza un atto di libertà, ponendola sotto il controllo della volontà e sottraendola a quello della ragione:

«La fede non è una conoscenza ma un atto di libertà, una manifestazione della volontà. Essa crede al divenire e ha perciò abolito in sé l'incertezza che corrisponde al nulla del non-esistente; essa crede al "così" di ciò che diventa e ha allora abolito il "come possibile" di ciò ch'è divenuto e, senza negare la possibilità di un altro "così", il "così" del divenuto è tuttavia per la fede la cosa più certa»¹⁴⁰.

Questo ci porta a concludere che anche in Kierkegaard emerge dunque una forma di volontarismo doxastico, non solo perché la fede, per sua stessa natura, tende a sottrarsi ad ogni paradigma epistemico, ma anche perché la fede è soprattutto un atto della volontà¹⁴¹. Tuttavia, come diversi studi dimostrano, la difesa della credenza religiosa come atto della

¹³⁷ KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, trad. it. FABRO, pp. 777-779.

¹³⁸ KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, trad. it. FABRO, p. 1395.

¹³⁹ Rispetto a James – e a Pascal – la riflessione doxastica di Kierkegaard riguarda però solo l'ambito della fede e della sfera pratica del singolo. Mancherebbe in questo caso una riflessione sull'importanza di delineare dei criteri doxastici anche per l'ambito scientifico.

¹⁴⁰ KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, trad. it. FABRO, p. 705. In proposito cfr. L.P. POJMAN, *Religious Belief and the Will*, Routledge & Kegan Paul, London 1986, pp. 143-190; EVANS, *Does Kierkegaard think beliefs can be directly willed?* cit.; RUDD, *Kierkegaard and the Sceptics* cit., p. 79.

¹⁴¹ Sul volontarismo doxastico in Kierkegaard cfr. specialmente EVANS, *Subjective Justifications of Religious Belief* cit.; ID., *Does Kierkegaard think beliefs can be directly willed?*, in *Philosophy of Religion*, 26 (1989), pp. 173-184; POJMAN, *The Logic of Subjectivity* cit.; ID., *Religious Belief and the Will* cit.; C. SARTWELL, *Doubt and Faith: Santayana and Kierkegaard on Fundamental Belief*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27/2 (1991), pp. 179-195; CHIPP, *A critical comparison* cit.

volontà sembrerebbe essere accompagnata, nella dottrina di Kierkegaard, anche dalla consapevolezza che per eseguire l'atto di credere è comunque necessario il supporto divino¹⁴². A questa conclusione ci sentiamo però di rispondere che Kierkegaard insiste più volte nel sostenere, come in questo passo, che la fede viene donata ed elargita da Dio solo a colui che di fatto la sceglie:

«E la fede è essa stessa una determinazione dialettica. La fede è una scelta, non è affatto recezione diretta; e chi la riceve è colui che manifesta se egli vuole credere o scandalizzarsi¹⁴³.

Interessante è poi il fatto che Kierkegaard affermi che a costituire un atto della volontà non è solo il credere, ma anche il dubitare; in tal modo il volontarismo doxastico finisce con il tradursi ed esplicitarsi per mezzo dell'esercizio del dubbio:

«La scepsi greca era sospensiva (*epochè*); i greci dubitavano non in forza della conoscenza, ma della volontà [...]. La conseguenza allora è che il dubbio si toglie unicamente con la libertà, con un atto di volontà: ciò che ogni scettico greco comprenderebbe, poiché egli ha compreso se stesso, ma non toglierebbe il suo scetticismo, precisamente perché egli volle dubitare. [...] Lo scettico greco non negava la verità della percezione e della conoscenza immediata; ma l'errore – egli dice – ha tutt'altro fondamento, esso deriva dalla conclusione ch'io traggo da quella conoscenza. Basterebbe ch'io potessi astenermi dal concludere e non sarei mai in errore [...]. Perciò lo scettico si tiene sempre *in suspensio* e questo suo stato d'animo era ciò ch'egli voleva»¹⁴⁴.

Detto altrimenti, con Kierkegaard il controllo volontario della credenza sembra giungere a funzionare anche attraverso l'esercizio del dubitare: in tal modo il dubbio da criterio doxastico epistemico finisce sorprendentemente con il divenire un criterio doxastico pragmatico.

Infine, un'altra e non meno importante riflessione da fare sull'etica della credenza proposta da Kierkegaard è la sua peculiarità di proporre una giustificazione doxastica che si fonda in ultima analisi sulla presenza di un Dio personale. Secondo Kierkegaard infatti, nell'ambito della fede, non c'è di fatto bisogno di regole per credere, visto che l'oggetto in questione è la realtà di un Dio esistito e divenuto uomo:

«L'oggetto della fede non è un maestro che ha una dottrina. [...] l'oggetto della fede è invece la realtà del maestro, il fatto che il maestro realmente esiste. [...] L'oggetto della fede è la realtà di Dio nell'esistenza, cioè come un singolo, cioè che Dio è esistito come un singolo uomo»¹⁴⁵.

Se l'oggetto della credenza è dunque un Dio che è la verità e che si è incarnato, la stessa fede non ha bisogno di alcuna regola doxastica, ma va semplicemente accolta come tale. Così

¹⁴² KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, trad. it. FABRO, p. 675. Cfr. POJMAN, *Religious Belief and the Will* cit.

¹⁴³ S. KIERKEGAARD, *Indovels i Christendom*, trad. it. *Esercizio del cristianesimo*, a cura di FABRO, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche* cit., pp. 1840-2189, p. 2025.

¹⁴⁴ KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, trad. it. FABRO, p. 703.

¹⁴⁵ KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, trad. it. FABRO, p. 1203.

Kierkegaard sembra pervenire alla conclusione che non vi è alcun bisogno di un'etica della credenza.

3. Le regole doxastiche in Kant

Una figura singolare nell'ambito della discussione sull'etica della credenza nel mondo moderno è quella di Immanuel Kant (1724-1804)¹⁴⁶.

Una prima riflessione sull'atto del credere viene accennata da Kant nella terza sezione del *Canone della ragion pura* – la seconda parte della *Dottrina trascendentale del metodo*, presente nella *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica della ragion pura*) – ed una successiva si rinviene nella *Logik* (*Logica*), un testo elaborato da Gottlob Benjamin Jäsche a partire da lezioni universitarie tenute da Kant, sotto la supervisione di Kant stesso.

Nel *Canone*, intitolato *Vom Meinen, Wissen und Glauben*, Kant distingue un *Fürwahrhalten* – letteralmente ciò che “si tiene per vero” – in convinzione (*Überzeugung*), persuasione (*Überredung*), opinione (*Meinung*), fede (*Glaube*) e sapere (*Wissen*):

«Il ritenere vero è qualcosa che accade nel nostro intelletto e che può basarsi su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cause soggettive nell'animo di chi giudica (*Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert*). Se esso è valido per chiunque, solo che possieda la ragione, il suo fondamento sarà oggettivamente sufficiente, e il ritenere vero si chiamerà convinzione. Se invece il suo fondamento risiede soltanto nella particolare costituzione del soggetto, il ritenere vero sarà chiamato persuasione [...]. Il ritenere vero, ossia la validità soggettiva del giudizio rispetto alla convinzione (che allo stesso tempo vale oggettivamente) ha i seguenti tre gradi: l'opinare, il credere e il sapere. L'opinare è un ritenere vero insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente (*sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten*), e che è accompagnato da coscienza. Se il ritenere vero è sufficiente solo soggettivamente (*nur subjektiv zureichend*) e al tempo stesso viene ritenuto come insufficiente oggettivamente, esso si chiama fede. Infine il ritenere vero sufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente (*sowohl subjektiv als objektiv zureichendes Fürwahrhalten*) si chiama sapere. La sufficienza soggettiva si chiama convinzione (per me stesso), quella oggettiva si chiama invece certezza (per chiunque). Non mi soffermerò nella spiegazione di concetti così chiari»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Sull'etica della credenza in Immanuel Kant cfr. specialmente L. STEVENSON, *Opinion, Belief or Faith, and Knowledge*, in *Kantian Review*, 7 (2003), pp. 72-101; A. CHIGNELL, *Belief in Kant*, in *Philosophical Review*, 116/3 (2007), pp. 323-360; ID., *Kant's Concepts of Justification*, in *Noûs*, 41/1 (2007), pp. 33-63; L. FONNESU, *Kant on "moral certainty"*, in L. CATALDI MADONNA / P. RUMORE (Hrsg.), *Kant und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim-New-York 2011, pp. 183-204; ID., *Le forme della credenza. Presentazione*, in *Rivista di Filosofia*, 90 (2019), pp. 199-204; ID., *Kant's Epistemology of Faith in the Critique of Pure Reason*, in B. HIMMELMANN / C. SERCK-HANSEN (eds), *The Court of Reason*, De Gruyter, Berlin 2021, pp. 1969-1976; A. COHEN, *Kant on doxastic voluntarism and its implications for epistemic responsibility*, in *Kant Yearbook*, 5 (2013), pp. 33-50; ID., *Kant on the Ethics of Belief*, in *The Aristotelian Society*, 114 (2014), pp. 317-334; L. PASTERNAK, *Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic*, in *Kant-Studien*, 105 (2014), pp. 41-82; J. WUERTH, *Kant on Mind, Action, and Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2014; T. HÖWING, *Kant on Pragmatic and Moral Belief*, in T. HÖWING (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016, pp. 201-222; C. MCLEAR, *On the Transcendental Freedom of the Intellect*, in *Ergo*, 7/2 (2020): <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0007.002>.

¹⁴⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. ESPOSITO, Bompiani, Milano 2004, pp. 1203-1207.

Che cosa è di fatto questo *Fürwahrhalten*, questo «tener per vero»¹⁴⁸, reso in italiano anche con l'espressione «credenza»? Per capire meglio questo concetto (che tra l'altro abbiamo anche ritrovato in Locke), è forse utile ricordare che Kant definisce la verità «una perfezione principale della conoscenza, anzi la condizione essenziale e imprescindibile da ogni sua perfezione»¹⁴⁹. Rispetto alla verità¹⁵⁰, intesa dunque come la proprietà oggettiva della conoscenza, per il «tener-per-vero», Kant intende invece «il giudizio col quale qualcosa viene rappresentato come vero, il riferimento a un intelletto e quindi a un soggetto particolare»¹⁵¹.

Benché Kant nel *Canone della ragion pura* dica di fatto pochissimo sulla possibilità di regolare ciò che “si tiene per vero”, il testo sopra riportato è importante nella misura in cui illumina brevemente alcuni aspetti fondamentali della teoria doxastica kantiana: ovvero la connessione tra credenza e razionalità (il “ritener vero” è in effetti definito come un “fatto del nostro intelletto”), la distinzione tra i diversi tipi di *Fürwahrhalten*, e quindi l'affermazione che il “ritener vero” poggia su condizioni sia oggettive che soggettive del credente¹⁵². Quest'ultimo elemento è particolarmente significativo perché già ci suggerisce che l'etica della credenza elaborata da Kant ha sia dei tratti epistemici (condizioni oggettive rispetto al credente) e sia dei tratti pragmatici (condizioni soggettive).

Per un'elaborazione più approfondita delle regole doxastiche nel pensiero kantiano dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ad un altro testo del filosofo di Königsberg, ovvero alla *Logica*. Qui, nel paragrafo IX dell'Introduzione, Kant si sofferma a spiegare gli ultimi tre concetti dell'elenco di *Fürwahrhalten* presente nella *Critica della ragion pura*, cioè *Meinung*, *Glaube* e *Wissen* (ossia le tre attitudini epistemiche della credenza)¹⁵³:

¹⁴⁸ Il termine, oltre che in Locke, si rinviene anche in Leibniz a proposito del principio di ragion sufficiente (ad esempio nella *Monadologia*, 31).

¹⁴⁹ I. KANT, *Logik*, trad. it. ID., *Logica*, a cura di L. AMOROSO, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 43.

¹⁵⁰ Nel VII paragrafo dell'introduzione alla *Logica*, a proposito della verità, Kant tratta anche dell'errore, per cui egli intende sia la falsità, che la parvenza di verità.

¹⁵¹ Kant, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 59.

¹⁵² Questo ha portato CHIGNELL (*Kant's Concepts of Justification* cit., p. 58), a rivenire nella dottrina kantiana della giustificazione di una credenza una forma ibrida “internalista ed externalista”, tenendo conto della distinzione tra “internalism” ed “externalist” effettuata da alcuni filosofi contemporanei (cfr. il IV capitolo di questo libro): «It is a hybrid theory of justification – the sort of theory that some epistemologists call (however perplexingly) “internalist externalism”. Epistemic justification is at bottom externalist for Kant because it is based on complex and typically inaccessible probability relations. But the reflective access condition in (5) mitigates concerns about how unbridled externalism is supposed to accommodate some of our most important (internalist) intuitions about knowledge. The fact that Kant generated this sort of sophisticated hybrid in the eighteenth-century is more confirmation of his standing as an impressive epistemologist, worthy of attention from both historians and contemporary philosophers alike».

¹⁵³ Il «tener per vero» è a sua volta distinto da Kant tra il certo e l'incerto: cfr. KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 59: «Il tener-per-vero in generale è di due tipi: o certo o incerto. Quello certo, o certezza, è accompagnato dalla coscienza della necessità; quello incerto, invece, o incertezza, dalla coscienza della contingenza o della possibilità del contrario».

«Ci sono quindi tre tipi o modo del tener-per-vero: l'opinare, il credere e il sapere. L'opinare è un giudicare problematico, il credere è un giudicare assertorio e il sapere un giudicare apodittico»¹⁵⁴.

Kant dunque suddivide il «tener-per-vero», nell'opinare, nel credere e nel sapere. Nello specifico, come già è emerso dalla *Critica della ragion pura*, l'opinione (*Meinung*) è intesa da Kant come ciò che si considera vero, ma con la consapevolezza di non possedere un'evidenza soggettiva ed oggettiva sufficiente. Kant definisce la *Meinung* anche come un giudicare provvisorio, da cui prende avvio ogni conoscenza, sulla base di «un oscuro presentimento della verità»¹⁵⁵. Per «conoscenza» o «sapere» (*Wissen*), Kant indica invece quello che è ritenuto vero sulla base di un'evidenza sia soggettiva che oggettiva (si tratta quindi di un esempio di *Fürwahrhalten* che potremmo rimandare ad un'evidenza vera giustificata o a ciò che si fonda sull'esperienza o sulla ragione)¹⁵⁶. Per «fede» (*Glaube*), Kant intende infine quello che si ritiene sufficientemente vero in modo soggettivo, ma non oggettivo¹⁵⁷. Specificatamente, questa fede non riguarda gli oggetti della conoscenza empirica e né gli oggetti della conoscenza razionale (oggetti della conoscenza a priori), ma solo quegli oggetti dove il *Fürwahrhalten* si è affermato liberamente. Marcus Willaschek sottolinea opportunamente il fatto che la definizione kantiana di *Glaube* presuppone già in qualche modo l'adesione ad un giudizio ritenuto come vero solo da un punto di vista soggettivo, con la consapevolezza che potrebbe però non essere giustificato oggettivamente dalla ragione¹⁵⁸. In effetti se kantianamente parlando, si può conoscere solo quello che ricade sotto i nostri organi di senso, degli oggetti della fede non si ha nessuna conoscenza. In altri termini, la credenza religiosa in Kant sembra riguardare nella sua stessa definizione un giudizio che non può mai auspicare a godere di un'evidenza giustificata teoreticamente. Questa attribuzione della fede a ciò che si crede essere vero senza una garanzia epistemica fa sì che, per il filosofo di Königsberg, la fede presupponga fondamentalmente la libertà e faccia dello stesso soggetto

¹⁵⁴ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 60.

¹⁵⁵ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 60.

¹⁵⁶ Nel seguito del testo Kant distingue tra diversi tipi di fede, sempre in relazione all'azione: una fede contingente (se il credente sa che ci sono diversi modi di agire per arrivare ad un fine), una fede necessaria (se il credente sa che non c'è altro modo di agire per arrivare ad un fine), una fede pragmatica (come quella del medico che crede all'esistenza della malattia del paziente, basandosi sui sintomi) e una fede morale (data da una legge morale, come quella di credere in Dio). Sulla tripartizione della fede in Kant cfr. CHIGNELL, *Belief in Kant* cit., pp. 335-357.

¹⁵⁷ Questa definizione di fede si ritrova anche nella *Critica della ragion pratica*: cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it. ID., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. MATHIEU, Bompiani, Milano 2004, p. 5: «Rispetto alla ragione speculativa, noi abbiamo a che fare, qui, con un fondamento semplicemente soggettivo della credenza: che, tuttavia, è oggettivamente valido per una ragione altrettanto pura, ma pratica, e, con ciò, fornisce alle idee di Dio e dell'immortalità, mediante il concetto della libertà, una realtà e qualificazione oggettiva, anzi una necessità soggettiva (esigenza della ragione pura) di ammetterle».

¹⁵⁸ Cfr. M. WILLASCHEK, *Kant and Peirce on Belief*, in G. GAVA / R. STERN (eds), *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy*, Routledge, New York-London 2016, pp. 133-151, in part. p. 136: «Belief in the even though one is aware of the fact that the reasons on which one bases one's assent fall short of guaranteeing that the judgment is in fact true».

credente il criterio regolativo della propria credenza. Nondimeno è anche importante notare che, insieme alla conoscenza e all'opinione, Kant intende questa *Glaube* come «ciò che si tien-per-vero» (appunto un *Fürwahrhalten*), che comunque presuppone l'impiego della razionalità. In altri termini, la fede, per Kant, pur poggiando su una giustificazione soggettiva e libera, non risulta irrazionale, alla maniera di quanto sarà affermato, ad esempio poi da Kierkegaard¹⁵⁹.

La fede, comunque, sebbene risulti un *Fürwahrhalten* garantito in modo insufficiente nella sfera teoretica, gode di una sufficiente garanzia nell'ambito dell'orizzonte pratico, in cui appunto si esplica la nostra libertà:

«Sono cose di fede solo quegli oggetti a proposito dei quali il tener-per vero è necessariamente libero (*bei denen das Fürwahrhalten notwendig frei*), ossia non è determinato da fondamenti di verità oggettivi, indipendenti dalla natura e dall'interesse del soggetto. Il credere non dà perciò nemmeno, a causa dei suoi fondamenti solo soggettivi, alcuna convinzione che si lasci comunicare e che imponga il consenso universale, come fa invece la convinzione che deriva dal sapere. Solo io stesso posso essere certo della validità e immutabilità della mia fede pratica (*Ich selbst kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines praktischen Glaubens gewiß sein*) e la mia fede nella verità di una proposizione o nella realtà di una cosa è ciò che, in rapporto a me, tiene il posto di una conoscenza, pur senza esserlo [...]. Il completo tener-per vero in base a fondamenti soggettivi che dal punto di vista pratico valgono tanto quanto gli oggettivi è però anch'esso una convinzione; soltanto non è logico, ma pratico (io sono certo). E questa convinzione pratica o fede razionale morale è spesso più solida di ogni sapere. Nel caso del sapere si presta ascolto anche alle ragioni contrarie, ma, nel caso della fede, no; qui, infatti, non si tratta di fondamenti oggettivi, ma dell'interesse morale del soggetto»¹⁶⁰.

Il testo è molto interessante nella misura in cui Kant spiega che, per il credente, la fede – intesa soprattutto in senso morale – spesso è più solida e certa dello stesso *Wissen*, perché coinvolge la legge morale. A proposito della discussione relativa a questa fede morale, è utile ricordare che nella *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critica della ragione pratica*), Kant dice espressamente che ci sono questioni fondamentali su cui, per motivazioni pratiche o esistenziali, dovremmo credere anche se mancano delle prove sufficienti. Gli oggetti della fede morale (l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio, la libertà) diventano così i postulati della ragion pura pratica: si tratta cioè di concetti che non si possono conoscere scientificamente – essi sono quindi indimostrabili e non dedotti –, ma che comunque costituiscono la condizione di possibilità per la conoscenza a priori dell'esistenza della legge morale nell'essere umano¹⁶¹. In tal senso, proprio con lo scopo di favorire questa fede morale

¹⁵⁹ CHIGNELL, *Belief in Kant* cit., p. 336.

¹⁶⁰ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, pp. 63-64; 66.

¹⁶¹ KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. MATHIEU, p. 238: «Tali postulati non sono dogmi teoretici, ma presupposti, di un punto di vista necessariamente pratico: quindi, non ampliano la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa in generale (per mezzo del loro rapporto con i principi pratici) una realtà oggettiva, e autorizzano concetti di cui, altrimenti, non si potrebbe presumere di affermare neppure la

certissima, che Kant è costretto a mettere da parte il sapere e la razionalità («Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen»)¹⁶².

Prima di continuare ad esaminare l'etica della credenza kantiana è il caso di dire che questa tra fede e sapere è una problematica che verrà ripresa all'interno dell'idealismo tedesco. A tal proposito brevemente dobbiamo ricordare che, proprio contro la conclusione a cui giunge il pensiero kantiano di un sapere che deve lasciare il posto alla fede, a motivo di un Dio che trascende l'esperienza – e perciò diviene un postulato della ragione pratica –, si rivolge la critica del giovane Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), in un articolo pubblicato nel 1802 nel *Kritisches Journal der Philosophie* ed intitolato *Glauben und Wissen* (Fede e sapere)¹⁶³. Nell'introduzione del testo Hegel spiega che nella cultura (*Bildung*) moderna fino a giungere alle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte, la ragione illuminista, pur volendo sottrarsi all'ancillarità nei confronti della fede, ha finito, fallendo nel suo tentativo, con il rivolgersi a se stessa, con l'individuare i propri limiti, per riconoscersi dunque come un nulla (*Nichtssein*)¹⁶⁴. A tal proposito va ricordato che se Kant ha reso gli oggetti di fede – Dio e l'immortalità dell'anima – dei principi necessari per la vita morale dell'essere umano, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), contro il supposto ateismo di Spinoza, è invece giunto a presentare la fede come un non-sapere, una mera capacità naturale dell'uomo in grado di percepire intuitivamente e senza alcuna dimostrazione razionale il divino¹⁶⁵. Infine

possibilità. Questi postulati sono quelli dell'immortalità, della libertà considerata positivamente [...] e dell'esistenza di Dio».

¹⁶² KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. ESPOSITO, p. 98: «Ho dovuto dunque metter da parte il sapere, per far posto alla fede».

¹⁶³ Sul rapporto tra fede e sapere in Hegel io mi sono soprattutto riferita a J. WALKER (ed.), *Thought and Faith in the Philosophy of Hegel*, Kluwer Academic Publisher (ora Springer), Dordrecht 1991; T. ROCKMORE, *Hegel on Reason, Faith and Knowledge*, in W. DESMOND / E.O. ONNASCH / P. CRUYSSBERGHS (eds), *Philosophy and Religion in German Idealism*, Kluwer Academic Publisher (ora Springer), Dordrecht 2004, pp. 125-137; ID., *Hegel »Glauben und Wissen« und Kants Konstruktivistischer Epistemologischer Ansatz*, in *Hegel-Jahrbuch*, 7 (2005), pp. 188-190; F.M. CACCIATORE, *Fede e sapere. Un dissidio tornato attuale*, in G. COTRONEO / G. FURNARI LUVARÀ / F. RIZZO (a cura di), *La Fenomenologia dello Spirito duecento anni dopo*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 29-43; J. STEWART, *Hegel e Kierkegaard su fede e sapere*, in R. GARAVENTA / D. GODANO (a cura di), *Il discepolo di seconda mano. Saggi su Søren Kierkegaard*, Orthotes, Napoli 2011, pp. 143-168; R. BERNASCONI, *Hegel's Faith and Knowledge and the Metaphysics that Takes the Place of Metaphysics*, in A. DE LAURENTIIS (ed.), *Hegel and Metaphysics. On Logic and Ontology in the System*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 135-148.

¹⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *Wissen und Glauben, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Meiner, Hamburg 1962, p. 2: «Die Vernunft, welche dadurch an und für sich schon heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte, hat nichts besseres tun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntnis zu gelangen und ihr Nichtssein dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere, als sie ist, da sie nur Verstand ist, als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie in den Philosophien Kants, Jacobi's und Fichte's geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht». In particolare, secondo Hegel, se Kant avrebbe relegato l'assoluto al noumeno, Jacobi, seguendo Kant, avrebbe invece sostituito il noumeno con il presentimento soggettivo della fede; infine Fichte avrebbe per Hegel reso Dio l'Io puro, impensabile ed incomprensibile.

¹⁶⁵ F.H.J. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Meiner, Hamburg 1785, spec. Prefazione alla III edizione. Cfr. spec. G. ZÖLLER, *Jacobi's doppelter Glaubensbegriff*, in ID., *Das Element aller Gewissheit. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben*, in *Fichte-Studien*, 14 (1998), pp. 21-42; B. CROWE, *F. H. Jacobi on*

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), nella seconda parte del suo pensiero – soprattutto in *Die Bestimmung des Menschen* (*Destinazione dell'uomo*) e in *Anweisung zum seligen Leben* (*Introduzione alla vita beata*) – ha trasformato la fede (*Glaube*) in un'intuizione religiosa, in una tappa del cammino dalla vita naturale a quella spirituale, assieme al dubbio (*Zweifel*) ed al sapere (*Wissen*). La fede nello specifico per Fichte è in grado di avvalorare il sapere, nel senso che nell'ambito pratico la fede «dà al sapere la sua approvazione ed eleva a certezza e convinzione ciò che senza di lei sarebbe forse pura illusione. La fede non deriva affatto da un sapere ma da una decisione della volontà di dar validità al sapere»¹⁶⁶.

Alla luce di queste posizioni dottrinali, Hegel giunge così alla conclusione che nel pensiero moderno la fede è finita con l'esser stata collocata al di sopra della stessa ragione, con la conseguenza che: 1) si è creato un dissidio insanabile tra ragione e fede; 2) la fede ha perso il suo contenuto idealistico, è stata ridotta a positività, finendo con l'essere estromessa dalla filosofia; 3) la ragione, resa un'operazione dell'intelletto, è stata intesa come incapace di conoscere l'infinito; 4) la ragione è recepita come non contenente più un sapere assoluto. Il motivo di questo dissidio tra finito ed infinito (*Endlichkeit und Unendlichkeit*), realtà ed idealità (*Realität und Idealität*), sensibile e sovrasensibile (*Sinnlichem und Übersinnlichem*) tratteggiato da queste filosofie risiede, secondo Hegel, nel fatto di essere contaminate dal «Principio del Nord» (*das Princip des Nordens*), che è quello proprio del Protestantismo, per cui la fede è solo un fenomeno intimistico e soggettivo (a motivo dell'incommensurabilità tra spirito e corpo e tra Dio e uomo), invece che esprimere la testimonianza dello sviluppo dello Spirito assoluto¹⁶⁷. Come emergerà in altri scritti, come nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Lezioni sulla filosofia della religione*), il fine di Hegel è invece quello di sostenere che non c'è alcun contrasto tra fede e sapere, nella misura in cui «questa è una contrapposizione vuota. Infatti ciò che credo, lo so anche: è un contenuto nella mia coscienza. Il sapere è l'universale; il credere è solo una parte del sapere; quando credo in Dio, egli è nella mia coscienza, ed io so anche che Dio è»¹⁶⁸. Per Hegel questo atteggiamento a favore del connubio tra sapere e fede, oltre a superare la posizione di Schleiermacher (intenta a leggere la fede come mero

faith, or what it takes to be an irrationalist, in *Religious Studies*, 45 (2009), pp. 309-324; G. DELL'EVA, *Il concetto di fede nella filosofia di Friedrich Heinrich Jacobi*, in *Rivista di storia della filosofia*, 66 (2011), pp. 39-62.

¹⁶⁶ J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, trad. it. ID., *La destinazione dell'uomo*, di R. CANTONI, a cura di C. CESA, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 80. Cfr. soprattutto P. BAUMANN, *Praktisch-religiöser Primat des Glaubens*, in ID., *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Alber, München 1990, pp. 182-188; H. KIM, *Kant and Fichte on Belief and Knowledge*, in *Revista de Estudios sobre Fichte*, 17 (2008), pp. 1-19; T. VALENTINI, *Fede e sapere nel dibattito tra F.H. Jacobi e J.G. Fichte*, in A. PORRAS (a cura di), *Fede e ragione. Le luci della verità. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica "Fides et ratio"*, Edusc, Roma 2012, pp. 141-168. S. HOELTZEL, *Fichte, Transcendental Ontology, and the Ethics of Belief*, in H. KIM / S. HOELTZEL (eds), *Transcendental Inquiry: Its History, Methods and Critiques*, Palgrave Macmillan, Cham 2016, pp. 55-82.

¹⁶⁷ HEGEL, *Wissen und Glauben* cit., p. 3.

¹⁶⁸ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trad. it. ID., *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di S. ACHELLA, Guida, Napoli 2008, vol. 1, p. 325.

sentimento di dipendenza nei confronti dell'infinito¹⁶⁹), porta alla conseguenza, presentata soprattutto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, per cui filosofia e religione (innanzitutto il Cristianesimo) non devono essere considerati antinomici, quanto piuttosto saperi coincidenti, caratterizzati dallo stesso contenuto, ovvero dalla verità¹⁷⁰.

Tornando ora all'analisi dell'etica della credenza in Kant, va detto che all'interno della *Logica*, dopo aver chiarito la differenza tra opinione, fede e sapere, Kant passa quindi a trattare la persuasione (*Überredung*) e la convinzione (*Überzeugung*). Proprio a questo riguardo egli arriva a delineare una forma di etica della credenza su base epistemica ed evidenzialista:

«Alla convinzione si contrappone la persuasione: un tener-per vero in base a ragioni insufficienti di cui s'ignora se siano solo soggettive o anche oggettive. Spesso la persuasione precede la convinzione. Perciò, per poter pervenire dalla mera persuasione alla convinzione, noi dobbiamo dapprima riflettere, cioè vedere a quale facoltà conoscitiva pertiene una conoscenza, e poi indagare, cioè esaminare se le ragioni sono sufficienti o insufficienti in rapporto all'oggetto (*Wir müssen daher, um von der bloßen Überredung zur Überzeugung gelangen zu können, zuvörderst überlegen, d. h. sehen, zu welcher Erkenntniskraft eine Erkenntnis gehöre; und sodann untersuchen, d. i. prüfen, ob die Gründe in Ansehung des Objekts zureichend oder unzureichend sind. Bei vielen bleibt es bei der Überredung*). Molti si fermano alla persuasione. Alcuni arrivano alla riflessione, pochi all'indagine. Chi sa ciò che la certezza comporta, non confonderà facilmente persuasione e convinzione e, quindi, non si lascerà nemmeno persuadere facilmente. C'è un fondamento di determinazione dell'assenso che è composto di fondamenti oggettivi e soggettivi e i più fra gli uomini non distinguono le parti che, mescolate, hanno tale effetto»¹⁷¹.

Il passaggio dallo stato di persuasione (*Überredung*) a quello della convinzione (*Überzeugung*) prevede quindi per Kant l'adozione di regole fondate sulla riflessione e l'indagine. Il raggiungimento della certezza comporta in effetti il dovere (*müssen*) di fare un esame accurato delle ragioni sufficienti in relazione all'oggetto. Questa esortazione al dovere di sondare la persuasione ricorda evidentemente «the duty of investigating» ogni credenza auspicato da Clifford.

La difesa di un atteggiamento doxastico epistemico da parte di Kant nell'ambito della persuasione, ci spinge a questo punto a trattare un altro tema già oggetto di discussione tra gli studiosi: esso riguarda il comprendere quale ruolo la volontà rivesta effettivamente nell'ambito dell'etica della credenza kantiana. Nonostante interpreti la sfera della credenza come qualcosa che talvolta risulta oggettivamente indimostrabile (come nel caso

¹⁶⁹ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche*, Reimer, Berlin 1821.

¹⁷⁰ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Meiner, Hamburg 1830, § 573. Cfr. anche HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* cit., Parte I, Introduzione. Anche se poi all'interno della *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel chiarisce che, rispetto alla filosofia, la religione, in quanto non ancora autocoscienza dello Spirito, è in parte manchevole nel suo tentativo di pervenire alla verità. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, J.A. Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807, sez. VII.

¹⁷¹ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 66.

dell'opinione o della fede), come nel testo che segue, Kant dice espressamente che il *Fürwahrhalten* non può dipendere in modo diretto dalla nostra volontà¹⁷². Detto questo, è anche vero, però, che Kant stesso pare individuare nella volontà un criterio, un influsso (*ein Einfluß*) per guidare la razionalità nell'atto di credere, in modo tale da poter passare da uno stato di persuasione ad uno di convinzione. In tal senso possiamo concludere che il pensatore tedesco, pur escludendo un controllo volontario diretto sul nostro *Fürwahrhalten*, sembra comunque ammettere il controllo indiretto che la volontà potrebbe esercitare sull'intelletto nella ricerca della verità:

«Si è soliti servirsi spesso delle espressioni: concordare col proprio giudizio, sospendere, rinviare o mettere da parte il proprio giudizio. Questi modi di dire e altri simili sembrano alludere alla presenza, nel nostro giudicare, di qualcosa d'arbitrario, nella misura in cui noi teniamo qualcosa per vero perché vogliamo tenerlo per vero. Si pone perciò la questione: il volere ha un influsso sui nostri giudizi? In modo immediato la volontà non ha influsso alcuno sul tener-per-vero, cosa che sarebbe anzi veramente assurda (*Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluß auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt*). Quando si dice: noi crediamo volentieri ciò che desideriamo, ciò non indica altro che la buona disposizione dei nostri desideri, per es. di quelli di un padre per i suoi figli. Se la volontà avesse un'influenza immediata sul nostro essere convinti di ciò che desideriamo, allora ci faremmo costantemente chimere di una condizione felice e le terremmo poi anche per vere. Ma la volontà non può lottare contro prove convincenti di verità contrarie ai suoi desideri e alle sue inclinazioni (*Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweise von Wahrheiten streiten, die seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind*) [...]. Tuttavia, nella misura in cui la volontà spinge l'intelletto alla ricerca di una verità oppure lo distoglie da ciò, bisogna riconoscerle un influsso (*einen Einfluß*) sull'uso dell'intelletto e quindi anche, mediatamente, sulla convinzione stessa, giacché quest'ultima dipende non poco dall'uso dell'intelletto»¹⁷³.

Per Kant, dunque, possiamo sicuramente esercitare un'azione indiretta della facoltà volitiva su «ciò che si tiene per vero», nel momento in cui scegliamo di impiegare la ragione per aderire ai principi universali e necessari. Per mezzo di questo controllo della volontà, l'essere umano può mettere consapevolmente e criticamente in atto delle regole doxastiche epistemiche, quali ad esempio la *suspensio iudicii indagatoria* (preferibile alla sospensione del giudizio di natura scettica), attraverso l'impiego delle massime morali ed epistemiche e per mezzo dei giudizi provvisori (distinti dai pregiudizi¹⁷⁴):

¹⁷² Cfr. COHEN, *Kant on the Ethics of Belief* cit., pp. 317-318.

¹⁷³ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 67.

¹⁷⁴ Per Kant, le fonti principali dei pregiudizi sono l'imitazione, l'abitudine e l'inclinazione. A proposito dell'imitazione Kant interviene a polemizzare contro l'autorità e a difendere l'importanza dell'educazione: «La ragione è bensì un principio attivo che non deve prendere niente dalla mera autorità altrui, anzi nemmeno dall'esperienza, quando si tratta del suo uso puro. Ma la pigrizia di moltissimi uomini fa sì che essi preferiscano seguire le orme di altri piuttosto che affaticare le proprie facoltà intellettuali. Uomini siffatti non possono mai diventare che copie di altri, e se tutti fossero così il mondo non farebbe mai un passo. Perciò è estremamente necessario e importante non indirizzare la gioventù alla mera imitazione, come invece accade di solito» (cfr. KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 70).

«Per quanto riguarda poi, in particolare, il rinvio o sospensione del nostro giudizio (*Aufschiebung oder Zurückhaltung unsers Urteils*), si tratta del proposito di non lasciar diventare determinante un giudizio solo provvisorio. Un giudizio provvisorio (*vorläufiges Urteil*) è quello col quale mi rappresento che ci sono sì più ragioni a favore della verità di una cosa che non contro di essa, ma che queste ragioni non sono ancora sufficienti per un giudizio determinante o definitivo (*bestimmendes oder definitives Urteile*), col quale decidermi senz'altro per la sua verità. Il giudicare provvisorio è quindi un giudizio coscientemente solo problematico. La sospensione del giudizio può avvenire con due diverse intenzioni: o per ricercare i fondamenti per il giudizio determinante oppure per non giudicare mai. Nel primo caso il rinvio del giudizio è detto critico (*suspensio iudicii indagatoria*), nel secondo è detto scettico (*suspensio iudicii sceptica*). Infatti lo scettico rinuncia del tutto a giudicare; il vero filosofo, invece, si limita a sospendere il suo giudizio quando non ha ragioni sufficienti per tenere qualcosa per vero [...]. Osserviamo qui ancora che lasciare *in dubio* il proprio giudizio è cosa diversa dal lasciarlo *in suspensio*. Nel secondo caso, ho sempre interesse per la cosa, nel primo, invece, non è sempre conforme al mio fine e al mio interesse decidere se la cosa è vera o no. I giudizi provvisori sono molto necessari, anzi indispensabili, per l'uso dell'intelletto in ogni meditazione e in ogni indagine. Essi, infatti, servono a guidare l'intelletto nelle sue ricerche e a mettergli a disposizione, per queste, mezzi diversi. [...]. I giudizi provvisori possono perciò venir considerati come massime per l'indagine di una cosa (*Maximen denken zur Untersuchung einer Sache*)»¹⁷⁵.

Sempre nella *Logica*, nelle pagine successive a questo passo, tra le regole doxastiche epistemiche esercitate dietro l'influenza indiretta della volontà, Kant include anche l'impiego del dubbio, che serve innanzitutto a sondare la probabilità della credenza:

«il dubbio è una ragione in contrario o un mero ostacolo al tener-per-vero che può venire considerato o soggettivamente o oggettivamente. Il dubbio, infatti, viene inteso talvolta soggettivamente come la condizione di un animo indeciso e, oggettivamente, come la conoscenza dell'insufficienza delle ragioni del tener-per-vero. Da quest'ultimo punto di vista, viene detto obiezione (*Einwurf*) ed è una ragione oggettiva per ritenere falsa una conoscenza ritenuta vera. Una ragione in contrario del tener-per vero che è valida solo soggettivamente è uno scrupolo (*Skrupel*). Nel caso dello scrupolo non si sa se l'ostacolo al tener-per-vero ha un fondamento oggettivo o solo soggettivo, per es. solo nell'inclinazione, nell'abitudine, etc. [...] È attraverso le obiezioni, infatti che la certezza viene condotta alla distinzione e compiutezza (*Denn durch Einwürfe wird die Gewißheit zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gebracht*), e nessuno può essere certo di una cosa se non vengono agitate ragioni in contrario in modo che possa venire determinato quanto si è ancora distanti dalla certezza o quanto le si è vicini»¹⁷⁶.

Il dubbio, suddiviso in «obiezione» (*Einwurf*) e «scrupolo» (*Skrupel*), viene contrapposto da Kant sia all'atteggiamento scettico del dubitare che all'atteggiamento dogmatico¹⁷⁷; tuttavia, rispetto a quello dogmatico, in filosofia (ma non nell'ambito matematico ed empirico) il metodo del dubitare scettico viene rivalutato da Kant, nella misura in cui può risultare in qualche modo utile per pervenire alla verità:

¹⁷⁵ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, pp. 67-68.

¹⁷⁶ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 76.

¹⁷⁷ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 77: «C'è un principio del dubitare che consiste nella massima di trattare le conoscenze con l'intento di renderle incerte e di mostrare l'impossibilità di raggiungere la certezza. Questo metodo del filosofare è il modo di pensare scettico o scetticismo. Esso è contrapposto al modo di pensare dogmatico o dogmatismo, che è una cieca fiducia nella facoltà della ragione di estendersi a priori, per meri concetti, senza critica, fiducia motivata soltanto dall'apparente riuscita. Entrambi questi metodi, se generalizzati, sono fallaci».

«Ma per quanto questo scetticismo sia nocivo, il metodo scettico è tuttavia utile e conforme al fine, se inteso solo come modo di trattare qualcosa come incerto e di condurlo fino all'incertezza più grande, nella speranza di trovare, su questa strada, le tracce della verità. Questo metodo è dunque propriamente solo una sospensione del giudicare (*Diese Methode ist also eigentlich eine bloße Suspension des Urteilens*). Esso è assai utile al procedimento critico, che va inteso come quel metodo del filosofare col quale si indagano le fonti delle proprie affermazioni o obiezioni e le ragioni sulle quali esse si fondano: un metodo che dà la speranza di pervenire alla certezza (*eine Methode, welche Hoffnung gibt, zur Gewißheit zu gelangen*). Nella matematica e nella fisica lo scetticismo non ha luogo. Ha saputo dargli adito solo quella conoscenza che non è né matematica né empirica: la conoscenza puramente filosofica»¹⁷⁸.

Un altro metodo doxastico suggerito da Kant è l'impiego dell'ipotesi (*Hypothese*)¹⁷⁹ – inapplicabile però alla matematica e alla metafisica –, nel momento in cui «il tener per vero» si poggia sul fatto che ciò che si ipotizza costituisce il fondamento sufficiente per spiegare altre conoscenze conseguenti:

«Un'ipotesi è un tener per vero il giudizio nella verità di un fondamento per la sufficienza delle conseguenze o, più brevemente, il tener per vera una presupposizione come fondamento (*Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urteils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes*); [...] la probabilità di un'ipotesi può ben crescere ed elevarsi fino al rango di *analogon* della certezza: ciò accade quando tutte le conseguenze che si sono presentate finora possono venire spiegate in base al fondamento presupposto. In questo caso, infatti, non c'è nessuna ragione per cui non dovremmo assumere che tutte le possibili conseguenze possano venire spiegate in tal modo. In questo caso, dunque, ci atteniamo all'ipotesi come se fosse pienamente certa, anche se essa non lo è che per induzione»¹⁸⁰.

L'atteggiamento kantiano teso a giustificare ciò che riteniamo vero (tranne nel caso della fede) con l'impiego della razionalità – mediante la sospensione critica del giudizio, l'aderenza epistemica ai principi primi, con il dubbio, l'impiego delle ipotesi... –, non può che indurci a collocare il pensatore tedesco tra le fila degli esponenti di un'etica della credenza epistemica. È anche vero, tuttavia, come è emerso nel *Canone della ragion pura*, che il *Fürwahrhalten*, nella sua accezione di *Glaube* si caratterizza per delle regole doxastiche soggettive, fondate sulla libertà del credente. Anche in Kant sembra dunque emerge la tensione che abbiamo già riscontrato in alcuni autori precedentemente trattati: ovvero che l'adozione delle regole doxastiche epistemiche non riguarda ciò che si ritiene vero proprio della sfera della credenza religiosa ed in particolare dei postulati della ragion pratica: Dio, l'immortalità dell'anima e la libertà. Rispetto però a Pascal e a quanto poi avverrà in Kierkegaard, emerge in modo preponderante in Kant quello che Cohen definisce la teorizzazione di una “responsabilità

¹⁷⁸ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 77.

¹⁷⁹ Le ipotesi risultano apoditticamente certe se rispettano i criteri della possibilità della stessa presupposizione, della conseguenza e dell'unità: KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, pp. 78-79.

¹⁸⁰ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, pp. 77-78.

epistemica” che, come per Clifford, è anche una responsabilità morale nell’ambito dell’etica della credenza (deontologismo doxastico)¹⁸¹. Esattamente come l’operazione teorica che James attribuisce a Clifford¹⁸², in questo altro passo della *Logica*, Kant è infatti attento a sottolineare che l’errore – e dunque la verità – deriva solo da noi¹⁸³; a noi uomini spetta dunque la responsabilità epistemica ed allo stesso tempo morale di impiegare la volontà per pervenire alla verità, evitando di sbagliare; in caso contrario siamo di sicuro colpevoli (*Schuldige*):

«Ciò che rende possibile l’errore è dunque la parvenza, a causa della quale, nel giudizio, ciò che è meramente soggettivo viene scambiato per ciò che è oggettivo. [...] Solo la colpa dell’ignoranza dipende dai confini dell’intelletto, la colpa (*Schuld*) dell’errore dobbiamo imputarla a noi stessi. La natura ci ha negato indubbiamente molte conoscenze, essa ci lascia in un’ignoranza inevitabile rispetto a più d’una cosa; ma tuttavia non provoca l’errore. A quest’ultimo c’induce la nostra propria tendenza a giudicare e a decidere anche quando, a causa della nostra limitatezza, non siamo in grado di giudicare e di decidere»¹⁸⁴.

Grazie all’impiego indiretto della volontà come criterio doxastico, l’essere umano può dunque esercitare la propria responsabilità epistemica e quindi morale¹⁸⁵. La posizione filosofica di Kant costituisce una delle ultime difese del ruolo della volontà nell’ambito dell’etica della credenza. Come stiamo per vedere nel prossimo capitolo, nel mondo contemporaneo – a parte la giustificazione del volontarismo doxastico da parte di alcuni autori come i pragmatisti, ad esempio James – si tende invece più che altro a negare ed a mettere in discussione la possibilità che la volontà possa effettivamente controllare la nostra credenza.

¹⁸¹ COHEN, *Kant on doxastic voluntarism* cit. Questa posizione kantiana pare anticipare per certi versi la responsabilità epistemica di cui parlerà Alston.

¹⁸² JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 71-72.

¹⁸³ Sempre nella *Logica*, Kant spiega che l’errore è «L’influsso inavvertito della sensibilità sull’intelletto o, per parlare più precisamente sul giudizio. È questo influsso a far sì che noi, giudicando, prendiamo per oggettive ragioni solo soggettive e di conseguenza scambiamo la mera parvenza della verità per la verità stessa» (KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 78).

¹⁸⁴ KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 48.

¹⁸⁵ Interessante è in proposito quanto affermato su questo passo da S. PRINCIPE, *Kant: La capacità di giudicare. Il ruolo del giudizio nell’organon della ragion pratica*, Giannini Editore, Napoli 2011, p. 67: «È a causa del fatto che ci ostiniamo a giudicare anche quando a causa della nostra limitatezza, non siamo in grado di farlo, che prendiamo per vero ciò che vero non è. Ed è perciò a causa della nostra volontà spontanea di giudicare nonostante la limitatezza delle nostre facoltà che spesso noi incorriamo nell’errore. La componente volontaristica svolge perciò un ruolo importante in questo procedimento, ed è per questo motivo che Kant può affermare che se da un lato “la colpa dell’ignoranza dipende dai confini dell’intelletto”, dall’altro “la colpa dell’errore dobbiamo imputarla a noi stessi”, per cui fin da principio viene sancita una certa imputabilità dell’errore. Tale imputabilità (si badi bene l’imputabilità dell’errore, e non l’errore) è dovuta alla natura stessa del Giudizio, ed in particolare al ruolo che entro il Giudizio è assolto dalla volontà almeno come intenzionalità spontanea. Per cui l’imputabilità dell’errore di Giudizio viene ad assumere un “colorito” morale, quella sfumatura che rende facile il passaggio dall’errore alla colpa, ed apre la strada ad una imputabilità morale e giuridica dell’errore di Giudizio. L’imputabilità in sé ha sempre una connotazione morale dato che a livello meramente gnoseologico o teoretico l’errore non implica conseguenze effettive e reali. Tali conseguenze si hanno solo quando quell’errore dal piano teoretico-gnoseologico è trasposto al piano pratico-pragmatico; solo qui sorge l’imputazione della colpa».

CAPITOLO QUARTO

L'ETICA DELLA CREDENZA NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

«La logica del prendersi cura
richiede qualcosa di più forte della
credenza vera, per una serie di
ragioni. Innanzitutto, spesso siamo
degli agenti nel contesto di ciò che
ci sta a cuore. Vogliamo credenze
che possano servire come base per
l'azione, e questo richiede non solo
credenze vere, ma anche la fiducia
che le particolari credenze su cui
stiamo agendo siano vere».

(L. ZAGZEBSKI, *Epistemic Value and the Primacy of What We Care About*)

Introduzione

Come già detto nelle pagine introduttive di questo studio, l'espressione "Etica della credenza" e la sua discussione nascono ufficialmente nel pensiero contemporaneo, a partire dal titolo del saggio di William Clifford, *The Ethics of Belief*. Nel testo, Clifford auspica una deontologia epistemica ed evidenzialista della credenza, tessendo una connessione imprescindibile tra questa regolamentazione doxastica e un atteggiamento etico. Anche la risposta critica di William James al saggio di Clifford (*The Will to Believe*) finisce con l'elaborare un'etica del credere; tuttavia, in questo caso, le regole doxastiche risultano moralmente valide nella misura in cui gli atti di adozione o di abbandono di una credenza vengono giustificati in base ai risvolti pratici e vantaggiosi per un individuo o per una comunità.

Oltre a dare avvio terminologicamente e concettualmente al dibattito sull'etica della credenza, il pensiero contemporaneo sembra anche colorarsi di tratti peculiari relativamente alla riflessione sulla regolamentazione doxastica; ci limitiamo a segnalarne alcuni.

1) Soprattutto in ambito epistemologico ed analitico, gli autori di questo periodo tendono a rompere il nesso di matrice parmenideo-platonico tra credenza, verità e conoscenza e quindi a superare il deontologismo doxastico (se S giustifica epistemicamente X, S è moralmente buono). Da una parte, ciò porta ad una discussione vivace a proposito della "giustificazione" o della "garanzia" epistemica della credenza e degli stati di conoscenza. Questo atteggiamento sfocia in alcuni casi, come per Ludwig Wittgenstein, Alvin Plantinga e William Alston, nella difesa dell'autenticità di quello che David Hume

considerava un atteggiamento totalmente irrazionale¹, ovvero la credenza religiosa. Da un altro punto di vista, il superamento della connessione tra credenza, verità e conoscenza conduce invece altri autori, specialmente in ambito pragmatista, a parlare di una regolamentazione del credere, finalizzata non tanto alla conquista del vero, quanto, piuttosto, all'esecuzione di un'azione buona². Quest'ultimo atteggiamento si spiega anche alla luce di alcune scoperte della prima metà del XX secolo che, in ambito sociologico, psicologico ed antropologico, dimostrano e discutono sempre più delle ripercussioni che l'adesione di un individuo ad una credenza finiscono con l'avere sull'intera società. Rispetto a questi dibattiti, il contributo di Linda Zagzebski è infine singolare nella misura in cui riprende il nesso tra credenza e verità, considerandolo però attraverso il concetto di *logic of caring*.

2) La messa in discussione dell'assioma platonico di «credenza come conoscenza vera giustificata» è inoltre portata avanti da alcuni autori di questi ultimi decenni (come ad esempio Bernard Williams) negando il volontarismo doxastico. Ciò significa che l'etica del credere nel pensiero contemporaneo continua ad approfondire la possibilità o meno che il soggetto possa esercitare un controllo volontario nell'aderire ad una credenza. Tuttavia, rispetto al passato, la prospettiva teorica prescelta è per lo più quella di prendere le distanze dal volontarismo doxastico, nella sua forma sia diretta che indiretta.

3) Quest'ultimo aspetto ci rimanda a sua volta ad un altro elemento degno di attenzione, che appartiene all'etica della credenza propria del pensiero contemporaneo: sulla scia di Spinoza³, si fa strada tra gli autori più recenti la messa in discussione dell'esistenza stessa di un'etica della credenza. Henry Price, ad esempio, preferisce parlare più volentieri di un'«economia della credenza». Giacché noi non possediamo le credenze, ma piuttosto «siamo nelle credenze», non esiste alcuna possibilità effettiva di regolare il nostro credere. Si deve così abbandonare il “valore morale” della regolamentazione doxastica per puntare ad un “valore prudenziale”, che miri principalmente al benessere dell'individuo. Questo vuol dire che, in definitiva, il credere o il non credere in qualcosa finisce per il non riguardare più l'etica della responsabilità epistemica.

¹ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, p. 266: «La nostra evidenza, allora, a favore della verità della Religione cristiana è minore dell'evidenza a favore della verità dei nostri sensi, dato che persino nei primi artefici della nostra religione essa non era superiore (ed è evidente che deve diminuire nel passare da questi ai loro discepoli), né uno può nutrire nella loro testimonianza una fiducia pari a quella che ripone nell'oggetto direttamente colto coi sensi. Ma un'evidenza più debole non può mai distruggerne una più forte; perciò, anche se la dottrina della presenza reale fosse rivelata con grande chiarezza nella Scrittura, il concederle il nostro assenso andrebbe direttamente contro le regole che presiedono ad un corretto modo di ragionare».

² Questa teoria emerge anche nel saggio di JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, p. 73: «Ricordiamoci che i nostri errori non sono poi quella cosa terribile e grave che ci immaginiamo. In un mondo in cui siamo così sicuri di incorrere in errore, nonostante tutte le nostre precauzioni, una certa leggerezza di cuore sembra essere un atteggiamento più sano di questo eccesso di paura nei confronti dell'errore».

³ Cfr. il III capitolo di questo volume.

1. Oltre la verità

1.1 Il superamento della definizione di conoscenza come «credenza vera giustificata» (Russell, Gettier, Plantinga)

Sino a questo momento la nostra indagine ha mostrato come il nesso verità-credenza abbia costituito un fattore piuttosto costante nell'elaborazione di un'etica del credere: a partire dalla definizione fornita da Platone nel *Teeteto* di credenza come «conoscenza vera secondo ragione», il normativizzare la credenza ha significato per molti degli autori presi in esame impegnarsi a trovare delle giustificazioni soggettive oppure oggettive volte ad attestarne l'autenticità. Questo sforzo di mostrare e legittimare epistemicamente la veridicità di una credenza si è presentato talvolta come un valore morale. Proprio questo legame tra credenza e verità e quindi tra credenza e giustificazione viene messo in discussione nel pensiero contemporaneo.

Una prima importante riflessione in proposito si ritrova in una delle ultime opere di Bertrand Russell (1872-1970), *Human Knowledge. Its Scope and Limits* (*La conoscenza umana. Le sue possibilità e i suoi limiti*), pubblicata nel 1948. Nel capitolo IX del testo, intitolato “Fatto, credenza, verità e conoscenza”, il pensatore inglese definisce un ‘fatto’ ogni cosa che c’è nel mondo a prescindere se qualcuno lo pensi o no; per ‘credenza’ egli invece intende «uno stato in cui si trova un organismo», sia esso corporeo o mentale. Egli quindi chiama la ‘verità’ «una proprietà delle credenze» e «ciò che esprime credenze», mentre intende per ‘conoscenza’ la sottoclasse di una credenza vera. Tuttavia, come Russell chiarisce, se ogni conoscenza è di fatto una credenza vera, non sempre ogni credenza vera risulta essere una conoscenza:

«Vengo ora alla definizione della “conoscenza” (*Knowledge*). Come nel caso della “credenza” e della “verità”, c’è un elemento inevitabile di indeterminatezza e d’inesattezza nella concezione stessa della cosa. [...] È chiaro che la conoscenza è una sottoclasse delle credenze vere: ogni caso di conoscenza è un caso di credenza vera, ma non il contrario. È molto facile dare esempi di credenze vere che non sono conoscenza. C’è il caso di chi guarda un orologio fermo, credendo che invece cammini, e lo guarda, per l’appunto, nel momento in cui l’orologio segna l’ora giusta; quest’uomo acquisterà una credenza vera circa l’ora del giorno, ma non si può dire che abbia conoscenza. [...] C’è il fortunato ottimista che, avendo comprato un biglietto per una lotteria, ha la convinzione incrollabile che vincerà, ed essendo infatti un uomo fortunato, vince. Esempi simili potrebbero essere moltiplicati all’infinito, e dimostrano che non potete pretendere di aver avuto una conoscenza semplicemente perché i fatti vi hanno dato ragione»⁴.

⁴ B. RUSSELL, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, George Allen & Unwin LTD, London 1948, trad. it. (qui leggermente modificata), ID., *La conoscenza umana. Le sue possibilità e i suoi limiti*, a cura di C. PELLIZZI, Longanesi, Milano 1951, p. 232.

Russell sembra pertanto recuperare e riaffermare il nesso tra credenza e verità dalla sola prospettiva del conoscere; dalla prospettiva del credere questa relazione viene invece negata sulla base del presupposto per cui una credenza può rivelarsi anche fortuitamente vera, senza configurarsi altresì una cognizione. Questo vuol dire che, per il credente, la verità doxastica non implica sempre una conoscenza⁵.

Nel testo, Russell mette quindi sotto accusa i vari criteri solitamente adottati per giustificare e verificare la veridicità di una credenza, come quello fondato sulla frequenza di una credenza, del suo rapportarsi ai dati, della sua probabilità, della certezza soggettiva e quindi quello basato sull'evidenza⁶:

«Oltre all'essere vera, quale carattere deve avere una credenza perché la possiamo contare come conoscenza? Un uomo qualunque direbbe che deve esserci qualche prova plausibile a sostegno della credenza. Dal punto di vista del senso comune, ciò è vero nella maggior parte dei casi in cui, nella pratica, sorge il dubbio; ma se si crede con questo di aver reso conto in modo completo della nostra questione, si trova che questa definizione è del tutto inadeguata. La "prova" consiste, da un lato, di certe questioni di fatto che sono accettate come indubitabili e, dall'altro, di certi principi, mediante i quali si traggono inferenze da situazioni di fatto. È ovvio che tale processo è insoddisfacente qualora i fatti e i principi di inferenza non siano conosciuti soltanto per mezzo delle prove, poiché altrimenti veniamo a esser presi in un circolo vizioso o in una regressione senza fine»⁷.

Russell giunge così alla conclusione che ogni regola doxastica, persino quella fondata sull'evidenza, finisce con il non costituire nessun valore sufficiente per convalidare o meno la veridicità di una credenza: questa affermazione viene motivata sul fatto che ogni conoscenza empirica può essere ricondotta a principi fondamentali che la rendono tale; tuttavia questi stessi principi, a loro volta, non possono aspirare ad una giustificazione empirica (il cosiddetto problema dell'inferenza non deduttiva).

Dalla constatazione che non esiste effettivamente alcun criterio doxastico abbastanza valido per giustificare una credenza, Russell si spinge a negare il nesso tra credenza/verità/giustificazione:

«In pratica, assumiamo che una classe di credenze possa essere considerata vera se (a) esse sono fermamente credute da tutti coloro che le hanno considerate con cura, (b) non c'è nessun argomento positivo contro di loro, e (c) non c'è nessuna ragione conosciuta per supporre che l'umanità vi crederebbe se esse non fossero vere. Su questa base, si sostiene

⁵ Anche perché, come specifica Russell, dal punto di vista epistemologico, le credenze costituiscono solo la conclusione di un processo conoscitivo e mai la premessa: «Così, mentre vi sono credenze che sono soltanto delle conclusioni di argomentazioni, non ve n'è nessuna, in un'articolazione razionale della conoscenza, che sia composta soltanto di premesse. Nel dir questo, parlo in termini epistemologici, non logici» (RUSSELL, *La conoscenza umana*, trad. it. PELLIZZI, p. 547).

⁶ Nel testo, Russell continua a polemizzare contro il nesso tra conoscenza e credenza anche mettendo in discussione i dati di fatto, il concetto di inferenza e quello di autoevidenza.

⁷ RUSSELL, *La conoscenza umana*, trad. it. PELLIZZI, pp. 232-233.

generalmente che i giudizi di percezione da un lato, e la logica e la matematica dall'altro, contengono quello che è più certo nella nostra conoscenza. Vedremo che, se mai dobbiamo arrivare fino alla scienza, la logica e la matematica dovranno ricevere il sussidio di certi principi extra-logici, fra i quali, fin qui (e, a mio giudizio, erroneamente), quello più generalmente riconosciuto è stata l'induzione. I principi extra-logici danno origine a problemi che sarà compito nostro esaminare»⁸.

Alla fine del testo, la critica all'induzione a base della scienza empirica attraverso la denuncia del problema dell'inferenza non deduttiva porta Russell ad affermare esplicitamente – ammettendo i limiti dell'empirismo sino ad allora difeso dalla sua proposta filosofica – che non vi può essere alcun nesso tra credenza, verità e conoscenza, perché, di fatto, ogni conoscenza umana è incerta e parziale⁹.

Al di là dell'esito scettico del testo di Bertrand Russell, ai fini di questo studio, quello che ci interessa è che, proprio prendendo le mosse dall'impossibilità di definire la credenza come una «conoscenza vera giustificata», un altro autore contemporaneo, Edmund Gettier (1927-2021)¹⁰, in un brevissimo articolo del 1963, *Is Justified True Belief Knowledge?*, giunge ad affermare che per conquistare la conoscenza è insufficiente possedere delle convinzioni giustificate riguardo ad una credenza.

Come già osservato nel primo capitolo di questo libro, soprattutto nel *Teeteto* e nel *Menone*, Platone aveva formulato la teoria per cui la conoscenza (intesa in modo proposizionale) è una «credenza vera giustificata» (secondo ragione):

S conosce X se:

X è vera

S crede a X

S è giustificato a credere a X

Nel suo articolo, Gettier contesta esplicitamente proprio questa definizione platonica tenendo conto di due principi, tra loro correlati¹¹: 1) pur se una proposizione è vera e la

⁸ RUSSELL, *La conoscenza umana*, trad. it. PELLIZZI, pp. 565-566.

⁹ RUSSELL, *La conoscenza umana*, trad. it. PELLIZZI, p. 716: «Anzi, quel tanto di inadeguato che ci è sembrato di trovare nell'empirismo è stato scoperto mediante una rigorosa aderenza alla dottrina dalla quale si è ispirata la filosofia empiristica: cioè che tutta la conoscenza umana è incerta, inesatta e parziale». Come è noto, proprio queste affermazioni di Russell porteranno Karl Popper a dire che «Dobbiamo distinguere chiaramente tra verità e certezza. Aspiriamo alla verità, e spesso possiamo raggiungerla, anche se accade raramente, o mai, che possiamo essere del tutto certi di averla raggiunta. La certezza non è un obiettivo degno di essere perseguito dalla scienza. La verità lo è»: cfr. K. POPPER, *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, Basic Books, New York 1962, trad. it. ID., *Congetture e confutazioni*, a cura di G. PANCALDI, il Mulino, Bologna 1972, p. 398.

¹⁰ Cfr. A. GOLDMAN, *What Is Justified Belief*, in G.S. PAPPAS (ed.), *Justification and Knowledge*, Reidel, Dordrecht 1979, pp. 1-23; T. GRUNDMANN, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 99-109; T. PIAZZA, *Che cos'è la conoscenza*, Carocci, Roma 2017.

¹¹ Sulla presa di distanza di Edmund Gettier dalla definizione platonica di conoscenza cfr. in part. C.

crediamo in un modo che è giustificato, può succedere che la sua conoscenza integrale ci venga preclusa in base a notizie di cui non siamo in possesso. In altri termini, si può avere a che fare con eventi veri e giustificati, senza tuttavia la possibilità di godere di una conoscenza completa; 2) possiamo arrivare a ricavare una credenza vera da una falsa, pur giustificandola, senza che ciò implichi possedere davvero una conoscenza di quella credenza.

Vale la pena soffermarsi sugli esempi, tratti dalla vita quotidiana, impiegati da Gettier nel testo per spiegare la sua teoria, e che hanno come protagonisti i personaggi di Jones, Smith e Brown. Nel primo caso proposto, Smith e Jones hanno un appuntamento per ottenere lo stesso lavoro presso una società. A questo appuntamento Smith arriva in possesso di due evidenze forti:

- a) ovvero che Jones otterrà il lavoro, perché il Presidente della società ha già detto a Smith che intende dare il lavoro a Jones;
- b) che Jones ha dieci monete in tasca, sulla base del fatto che Jones ha contato davanti ai suoi occhi dieci monete, per poi, quindi, metterle in tasca.

A seguito di quello che ha sentito ed ha visto, e cioè dalle evidenze (a) e (b) Smith sembra possedere delle ragioni giustificate, per arrivare a credere (c), ovvero che l'uomo che ha dieci monete in tasca otterrà il lavoro.

A questo punto, aggiunge Gettier, supponiamo che, per qualche motivo, sia invece Smith ad ottenere il lavoro e che Smith trovi casualmente anche dieci monete nella sua tasca, così come le aveva Jones. La proposizione doxastica (c) in possesso di Smith (ovvero che chi ha dieci monete in tasca otterrà il lavoro) continua ad essere vera, anche se lo è per puro caso; questa stessa proposizione risulta inoltre essere stata dedotta da una falsa credenza (che sembrava giustificata¹²). Si può affermare che Smith era effettivamente in possesso di una

SARTWELL, *Knowledge is Merely True Belief*, in *American Philosophical Quarterly*, 28 (1991), pp. 157-165; ID., *Why Knowledge is Merely True Belief*, in *The Journal of Philosophy*, 89 (1992), pp. 167-180; R. ENSKAT, *Ist Wissen der paradoxe epistemische Fall von Wahrheit ohne Wissen? Platon, Gettier, Sartwell e die Folgen. Günther Schenk zum 65. Geburtstag*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 57/3 (2003), pp. 431-445; ANTOGNAZZA, *Thinking with Assent* cit., spec. pp. 26-31.

¹² GETTIER, *Is Justified True Belief Knowledge?* cit., p. 122 [trad. mia]: «Supponiamo che Smith e Jones abbiano fatto domanda per un certo lavoro. E supponiamo che Smith abbia una forte evidenza (*strong evidence*) per la seguente proposizione congiuntiva (*conjunctive proposition*): (d) Jones è l'uomo che otterrà il lavoro e Jones ha dieci monete nella sua tasca.

La prova di Smith per (d) potrebbe essere che il presidente dell'azienda gli ha assicurato che alla fine Jones sarà scelto e che lui, Smith, ha contato le monete nella tasca di Jones dieci minuti fa. La proposizione (d) implica: (e) L'uomo che otterrà il lavoro ha dieci monete in tasca.

Supponiamo che Smith scorga tale implicazione da (d) a (e) e che accetti (e) sulla base di (d), per la quale ha una forte prova. In questo caso, Smith è chiaramente giustificato a credere che (e) sia vera.

Ma immaginiamo anche che, all'insaputa di Smith, sarà lui stesso, e non Jones, a ottenere il lavoro. E che, sempre all'insaputa di Smith, egli stesso abbia dieci monete nella sua tasca. La proposizione (e) è allora vera, anche se la proposizione (d), da cui Smith ha dedotto (e), è falsa. Nel nostro esempio, quindi, sono vere tutte le seguenti ipotesi: (i) (e) è vera, (ii) Smith crede che (e) sia vera e (iii) Smith è giustificato a credere che (e) sia vera. Ma è altrettanto chiaro che Smith non sa che (e) sia vera; infatti (e) è vera in virtù del numero di monete

credenza vera, tuttavia egli non sapeva che il lavoro sarebbe andato a lui e non a Jones. Come aveva dunque già sostenuto Russell, anche per Gettier il fatto che una credenza sia vera non sempre comporta che essa si possa definire una conoscenza; può in effetti anche succedere che una credenza sia fortuitamente vera, senza che il credente sia in grado di giustificarla epistemicamente.

Simile è il secondo esempio adottato da Gettier nel suo breve articolo: oltre a Jones, Smith ha un altro amico, che si chiama Brown. Smith ha evidenze forti che Jones abbia una macchina della Ford (X), perché Smith ricorda che da sempre Jones possiede una macchina e perché Jones gli ha offerto di guidare una Ford. Riguardo invece a Brown, Smith non sa al momento dove si trovi. Smith sceglie così a caso tre luoghi e costruisce le tre seguenti proposizioni:

- (a) Jones possiede una Ford oppure Brown si trova a Boston.
- (b) Jones possiede una Ford oppure Brown è a Barcellona.
- (c) Jones possiede una Ford oppure Brown si trova a Brest-Litovsk.

Le tre proposizioni risultano vere perché Smith ha correttamente dedotto (a), (b) e (c) da una proposizione per la quale aveva una forte evidenza, ovvero che Jones possiede una Ford (X); egli è quindi perfettamente giustificato nel credere vera ciascuna delle tre proposizioni¹³.

Immaginiamo però, a questo punto, altre due condizioni, e cioè che:

- 1) Jones non possieda una Ford, ma guidi un'automobile presa a noleggio.
- 2) Per caso e del tutto all'insaputa di Smith, Brown si trova davvero a Boston (proposizione a). Se valgono queste due condizioni, allora Smith non conosce che Jones ha una Ford e si trova a Boston (proposizione a), anche se questa proposizione (a) è vera. Pertanto, anche se Smith crede che Jones abbia una Ford e che Brown sia a Boston e Smith sia giustificato a credere che (a) sia vera, tuttavia egli non sa che Jones ha una Ford noleggiata e che Brown

in tasca a Smith, mentre Smith non sa quante monete ci sono in tasca a Smith e basa la sua credenza in (e) sul conteggio delle monete in tasca a Jones, che crede erroneamente essere l'uomo che otterrà il lavoro».

¹³ GETTIER, *Is Justified True Belief Knowledge?* cit., pp. 122-123 [trad. mia]: «Supponiamo che Smith abbia una forte evidenza (*strong evidence*) per la seguente proposizione: (f) Jones possiede una Ford.

La prova di Smith potrebbe essere che Jones ha in passato, nella memoria di Smith, sempre posseduto un'auto, e sempre una Ford, e che Jones ha appena offerto un passaggio a Smith guidando una Ford. Immaginiamo ora che Smith abbia un altro amico, Brown, di cui ignora completamente dove si trovi. Smith sceglie tre nomi di luoghi a caso e costruisce le seguenti tre proposizioni: (g) O Jones possiede una Ford, o Brown è a Boston; (h) Oppure Jones possiede una Ford o Brown è a Barcellona; (i) O Jones possiede una Ford, oppure Brown è a Brest-Litovsk. Ciascuna di queste proposizioni è implicata da (f). Immaginiamo che Smith si renda conto dell'implicazione di ciascuna di queste proposizioni che ha costruito con (f) e proceda ad accettare (g), (h) e (i) sulla base di (f). Smith ha dedotto correttamente (g), (h) e (i) da una proposizione per la quale ha una forte evidenza. Smith è quindi completamente giustificato nel credere a ciascuna di queste tre proposizioni (*Smith is therefore completely justified in believing each of these three propositions*). Smith, ovviamente, non ha idea di dove si trovi Brown».

sia per caso a Boston¹⁴. Ancora una volta, dall'esempio Gettier si ricava l'assunto che la verità relativa ad una proposizione doxastica non implica sempre la sua giustificazione epistemica per il credente. Il ragionamento di Gettier è quindi fondamentale nell'ambito dell'etica del credere perché fa in modo che una conoscenza, per essere tale, non debba più richiedere una credenza vera giustificata. D'altra parte la teoria di Gettier permette al concetto di credenza di liberarsi dalla necessità di riferirsi alla verità e di essere per forza connessa – al fine di ricevere l'assenso dell'agente – ad una giustificazione epistemicamente valida.

A partire da questa tesi di Gettier e dalla messa in discussione della definizione classica di conoscenza come «credenza vera giustificata», si muove il ragionamento di un altro epistemologo contemporaneo, Alvin Plantinga (1932)¹⁵. Plantinga giunge non soltanto a rifiutare qualsiasi giustificazione (o meglio «garanzia», *warrant*) epistemica doxastica¹⁶, ma egli perviene, così facendo, a far approdare l'etica del credere a conclusioni fideistiche.

Il merito più importante che Plantinga addebita all'articolo di Gettier del 1963 è di sicuro quello di aver messo in discussione la nozione di giustificazione di una credenza così come questa è solitamente interpretata in un contesto internalista (*internalist contest*)¹⁷, in cui si dà per scontata l'accessibilità cognitiva del credente. È importante qui ricordare brevemente che l'atteggiamento internalista di giustificazione doxastica individua unicamente nei fattori interni all'agente i criteri di garanzia di una credenza (come avviene

¹⁴ GETTIER, *Is Justified True Belief Knowledge?* cit., p. 123 [trad. mia]: «Ma immaginiamo ora che si verifichino altre due condizioni. In primo luogo, Jones non possiede una Ford, ma al momento sta guidando un'auto a noleggio. E in secondo luogo, per una coincidenza molto rara e del tutto sconosciuta a Smith, si dà il caso che il luogo menzionato nella proposizione (h) sia proprio il luogo in cui si trova Brown. Se queste due condizioni sono valide, allora Smith non sa che (h) è vera, anche se (i) (h) sono vere, (ii) Smith crede che (h) sia vera e (iii) Smith è giustificato nel credere che (h) sia vera. Questi due esempi dimostrano che la definizione (a) non è una condizione sufficiente per conoscere una determinata proposizione (*that definition a does not state a sufficient condition for someone's knowing a given proposition*). Gli stessi casi, con le opportune modifiche, saranno sufficienti a dimostrare che né la definizione (b) né la definizione (c) lo fanno».

¹⁵ Cfr. A. PLANTINGA, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1967; ID., *Reason and Belief in God*, in A. PLANTINGA / N. WOLTERSTORFF (eds), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983, pp. 16-93; ID., *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993; ID., *Warrant: the Current Debate*, Oxford University Press, Oxford 1993; ID., *Arguments for the Existence of God*, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, New York 2000; ID., *Religion and Epistemology*, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, New York 2000, pp. 895-896; ID., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000 (tr. it. *Garanzia della fede cristiana*, a cura di R. DI Ceglie, Lindau, Torino 2014).

¹⁶ Cfr. DI STASIO, *Alvin Plantinga* cit., p. 16; L. ZAGZEBSKI, *The Inescapability of Gettier Problems*, in *The Philosophical Quarterly*, 44/174 (1994), pp. 65-73, p. 66.

¹⁷ Sulla differenza tra "internalismo" ed "esternalismo" in epistemologia cfr. specialmente W.P. ALSTON, *An Internalist Externalism*, in *Synthese*, 74/3 (1988), pp. 265-283; L. BONJOUR / E. SOSA, *Epistemic Justification: Internalism Vs. Externalism, Foundations Vs. Virtues*, Blackwell Publishing, Oxford 2003; A. GOLDMAN, *Internalism, Externalism, and the Architecture of Justification*, in *Journal of Philosophy*, 106/6 (2009), pp. 309-338, ristampato in ID., *Reliabilism and Contemporary Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2012 e l'articolo di G. PAPPAS, *Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2024 Edition) <https://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>.

nelle già considerate teorie di Descartes o di Locke). Rispetto a tutto ciò, la novità del problema di Gettier finisce invece, secondo Plantinga, proprio con il rompere il nesso tra il credente e l'accessibilità cognitiva: il difetto cognitivo che caratterizza il credente – che può pur possedere, anche se accidentalmente, una credenza vera – riguarda infatti una situazione epistemica esterna al credente medesimo, i.e. una situazione che non gli è accessibile (ad esempio Smith non sa di avere in tasca anche le dieci monete). L'agente che fornisce l'assenso ad una credenza non ha dunque bisogno di essere consapevole di ciò che rende giustificata la propria credenza, visto che la connessione tra questa credenza giustificata e la verità si verifica anche attraverso il “fattore caso”, che permette comunque di trovare uno strumento affidabile e veritiero per la formazione delle credenze:

«In questi esempi di Gettier c'è conformità al piano progettuale da parte degli aspetti interni della situazione cognitiva (*on the part of the internal aspects of the cognitive situation*), ma qualche aspetto della situazione cognitiva esterna (nel senso internalista) preclude all'agente la garanzia. I problemi di Gettier affliggono le epistemologie internaliste, e lo fanno in modo sostanziale. L'essenza del problema di Gettier è quello di mostrare che le teorie internaliste della garanzia sono carenti. Ciò che i problemi di Gettier dimostrano, enunciati in modo grossolano e senza le necessarie qualificazioni, è che anche se tutto sta procedendo come dovrebbe rispetto a ciò che è interno (nel senso internalista), la garanzia potrebbe ancora essere assente (*What Gettier problems show, stated crudely and without necessary qualification, is that even if everything is going as it ought to with respect to what is internal [in the internalist sense], warrant may still be absent*). Il vero significato dei problemi di Gettier, quindi, non è che sono gli inconvenienti tecnici relativamente minori ad impedirci di ottenere un'analisi della conoscenza a prova di controesempio; il loro vero significato è che essi mostrano che la giustificazione, concepita in modo internalista, sia insufficiente per la garanzia»¹⁸.

Seguendo Gettier e prendendo le distanze dall'approccio internalista relativo alla problematica della garanzia di una credenza, Plantinga sembra così approdare ad una teoria cosiddetta “esternalista” della giustificazione doxastica, mostrando come, in molti casi, alcuni degli aspetti del processo di giustificazione di una credenza risultano di fatto esterni ed indipendenti dall'agente¹⁹:

«L'internalismo, quindi, è del tutto insufficiente; per avere un resoconto della garanzia dobbiamo cercare altrove. Ma se l'internalismo non sembra fare il suo lavoro, cosa c'è di più naturale che provare con l'esternalismo? Penserò all'esternalismo come al complemento dell'internalismo; l'esternalista sostiene che, affinché una delle mie credenze sia garantita per me, non è vero che io debba avere una sorta di accesso speciale o privilegiato al fatto di essere garantita, o al suo fondamento. È chiaro che l'esternalismo così concepito è una specie di contenitore (*catchall*)»²⁰.

¹⁸ Cfr. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function* cit., p. 36 [trad. mia].

¹⁹ Cfr. M. PAOLINI, *Profilo di Alvin Plantinga*, in *Aphex*, 20 (2019), pp. 1-31, p. 12. Secondo Plantinga, l'esternalismo ha caratterizzato di fatto tutta la tradizione occidentale per poi essere sostituito dall'internalismo a partire dal pensiero cartesiano, per cui ogni condizionamento esterno alla credenza può condurre ad una mancata giustificazione di questa (si pensi al genio maligno ed ingannatore): cfr. PLANTINGA, *Warrant: the Current Debate* cit., pp. 183-184.

²⁰ Cfr. PLANTINGA, *Warrant: the Current Debate* cit., p. 183 [trad. mia].

Da qui Plantinga ricava l'assunto che numerose credenze non possono effettivamente costituire l'oggetto di dimostrazione empirica e tuttavia possono essere anche garantite: le azioni passate oppure la fede in Dio sono, ad esempio, tipi di credenze che non sono in grado di essere giustificate come vogliono gli evidenzialisti o coloro che pretendono un fondamento razionale ed interno al soggetto credente. Questo implica che non ogni credenza, prima di essere adottata, debba essere giustificata: ciò vale sia per la *Properly Basic Belief* (credenza propriamente di base), per cui si intendono tutte quelle convinzioni che non richiedono la giustificazione per essere considerate vere, perché autoevidenti, e sia per la credenza che dipende da questa credenza di base²¹.

La distinzione tra credenze di base e credenze secondarie presa in considerazione da Plantinga ci porta a considerare un altro aspetto – forse il più paradigmatico – della sua teoria doxastica:

«Possiamo pensare al fondazionalista classico come se partisse dalla constatazione che alcune delle proprie credenze potrebbero essere basate su altre (*some of one's beliefs may be based upon others*); può darsi che ci sia una coppia di proposizioni A e B tali che io creda ad A sulla base di B. Sebbene questa relazione non sia facile da caratterizzare in un modo rivelatore e non banale, è comunque familiare. [...] Credo che $72 \times 71 = 5112$. Questa credenza si basa su diverse altre mie credenze che possiedo: che $1 \times 72 = 72$; $7 \times 2 = 14$; $7 \times 7 = 49$; $49 + 1 = 50$; e altre ancora. Alcune delle mie credenze, tuttavia, le accetto, ma non le accetto sulla base di altre credenze (*Some of my beliefs, however, I accept but don't accept on the basis of any other beliefs*). Chiamo queste [ultime] credenze di base (*Call these beliefs basic*). Ad esempio, credo che $2 + 1 = 3$ e non lo credo sulla base di altre proposizioni. [...] Secondo il fondazionalista classico, alcune proposizioni sono propriamente o giustamente di base per una persona ed altre non lo sono. Quelle che non lo sono, sono razionalmente accettate solo sulla base di un'evidenza, dove l'evidenza deve risalire, in ultima istanza, a ciò che è propriamente di base. L'esistenza di Dio, inoltre, non rientra tra le proposizioni che sono propriamente di base; quindi una persona è razionale nell'accettare la credenza in Dio solo se ha evidenza per questa»²².

Soprattutto degno di attenzione, per quel che più qui ci interessa, è il fatto che nel passo Plantinga rivendichi il diritto di includere nell'elenco delle credenze di base (*basic beliefs*) anche quelle verità che per un cristiano riguardano Dio. In quanto non vale più la proposizione per cui una conoscenza è una «credenza vera giustificata», per Plantinga si possono infatti avere delle credenze che sono vere per se stesse (come quella relativa all'esistenza di Dio), pur non essendo fondate e giustificate epistemicamente.

Ragionando in questo modo, Plantinga sembra quasi ritornare a quell'atteggiamento che abbiamo visto emergere soprattutto negli autori medievali riguardo alla credenza: pur se la

²¹ Questa distinzione si ritrova già in J. ORTEGA Y GASSET, *La storia come sistema*, in ID., *Aurora della ragione storica*, a cura di L. ROSSI, Sugarco Edizioni, Varese 1996, pp. 195-238, spec. pp. 198-199: «In ogni vita umana, ci sono credenze basilari, fondamentali, radicali e ce ne sono altre secondarie e sostenute da queste».

²² Cfr. A. PLANTINGA, *Is Belief in God Properly Basic?*, in *Noûs*, 15/1 (1981), pp. 41-51, spec. pp. 41; 42 [trad. mia].

credenza in Dio non poggia su un'evidenza empirica sufficiente che la fondi, per un fedele, questa credenza costituisce nondimeno un atto razionalmente accettabile, tanto da essere considerato una credenza di base, al contrario della credenza nel *Great Pumpkin* (Grande Cocomero)²³:

«Il cristiano supporrà ovviamente che la credenza in Dio sia del tutto adeguata e razionale (*entirely proper and rational*); se non accetta questa credenza sulla base di altre proposizioni, concluderà che per lui è di base e del tutto appropriata in tal modo. [...] Di conseguenza, l'epistemologo riformato può correttamente ritenere che la credenza nel Grande Cocomero non sia propriamente di base, anche se ritiene che la credenza in Dio sia propriamente di base, pur se non dispone di un criterio completo della corretta basicità (*Accordingly, the Reformed epistemologist can properly hold that belief in the Great Pumpkin is not properly basic, even though he holds that belief in God is properly basic and even if he has no full fledged criterion of proper basicity*). Naturalmente si impegna a supporre che esista una differenza rilevante tra la fede in Dio e la fede nel Grande Cocomero, se ritiene che la prima, ma non la seconda, sia propriamente di base»²⁴.

Particolarmente degno di nota è il fatto che in questo passo Plantinga non solo faccia della credenza religiosa una credenza di base e totalmente razionale, ma che finisca con il fondare la sua intera teoria doxastica proprio su Dio. Secondo Plantinga è infatti proprio grazie a Dio che possiamo avere la garanzia di una credenza (si parla per questo di "affidabilismo di una credenza"). Va appunto detto che, pur se Plantinga individua l'origine della credenza in molteplici fattori (noi arriviamo a credere in qualcosa o in qualcuno a partire dall'esperienza sensibile, dalla memoria, etc...), egli finisce per rinvenire questa garanzia primariamente nel *sensus divinitatis*:

«noi crediamo sulla base dell'esperienza sensoriale, della testimonianza, della memoria, dell'intuizione matematica e logica, dell'intuizione filosofica, dell'introspezione, dell'estrospezione (con cui veniamo a conoscenza dei pensieri e dei sentimenti degli altri), dell'induzione, dell'evidenza di altre credenze e (almeno così dico io) sulla base del *sensus divinitatis* di Calvino. Le nostre facoltà funzionano in modo da produrre credenze di diversi gradi di forza, che vanno dalla più pallida inclinazione a credere fino alla completa certezza. Le nostre credenze e la forza con cui le manteniamo, inoltre, rispondono con grande delicatezza ai cambiamenti dell'esperienza – a ciò che ci dicono le persone, all'esperienza percettiva, a ciò che leggiamo, a ulteriori riflessioni e così via»²⁵.

Come accade nelle dottrine di altri epistemologi 'riformati', all'origine dell'assenso doxastico Plantinga riconosce dunque soprattutto il senso del divino (*sensus divinitatis*) che,

²³ "It's the Great Pumpkin, Charlie Brown" (in italiano "Aspettando il Grande Cocomero") è un cartone animato prodotto nel 1966. Ambientato durante la festa di Halloween, contiene la famosa scena dove Linus e Sally si trovano in un campo di zucche ad attendere l'arrivo del Grande Cocomero, che credono realizzerà ogni desiderio.

²⁴ Cfr. PLANTINGA, *Is Belief in God Properly Basic?* cit., spec. pp. 50-51 [trad. mia]. Cfr. anche ID., *Warranted Christian Belief* cit.; ID., *Reason and Belief in God* cit.

²⁵ PLANTINGA, *Warrant and Proper Function* cit., pp. 42-43 [trad. mia].

secondo l'insegnamento di Calvino, è una capacità naturale donata da Dio agli uomini, che permette di credere spontaneamente a lui²⁶.

Ora, tornando all'esempio del Grande Cocomero incontrato nelle pagine precedenti²⁷, e seguendo Giovanni Calvino e Tommaso d'Aquino, Plantinga spiega dunque che la fede in Dio costituisce una credenza che finisce con l'essere addirittura più basilare del credere nel Grande Cocomero di Charlie Brown, visto che, per chi crede, non vi è bisogno dell'evidenza di nessun'altra credenza aggiuntiva alla convinzione che Dio esiste. Contrariamente a quanto accade con la credenza teista, nell'essere umano non è invece connaturata l'idea del *Great Pumpkin*; quest'ultima pertanto, rispetto alla fede in Dio, manca di una garanzia epistemica, ma è una conoscenza vera per un agente che crede:

«Così, ad esempio, l'epistemologo riformato potrebbe essere d'accordo con Calvino nel ritenere che Dio abbia impiantato in noi una tendenza naturale a vedere la sua impronta nel mondo che ci circonda; lo stesso non si può dire per il Grande Cocomero. Non esiste un Grande Cocomero e quindi nessuna tendenza naturale ad accettare delle credenze sul Grande Cocomero (*There being no Great Pumpkin and so natural tendency to accept beliefs about the Great Pumpkin*). In conclusione allora: l'autoevidenza, o l'incorreggibilità, o l'evidenza dei sensi non sono una condizione necessaria per una corretta basilarità (*a necessary condition of proper basicality*). Inoltre, chi ritiene che la credenza in Dio sia propriamente di base non è per questo impegnato nell'idea che la credenza in Dio sia infondata o gratuita o priva di circostanze giustificanti. E anche se questi non dispone di un criterio generale di vera e propria basilarità, non è obbligato a supporre che ogni credenza o quasi – ad esempio la credenza nel Grande Cocomero – sia propriamente di base»²⁸.

Sulla base di questo ragionamento, Plantinga arriva dunque a sostenere che la credenza religiosa può allora aspirare a presentarsi un'autentica forma di conoscenza, benché priva di dimostrazione epistemica e di prove basate sull'evidenza. Anche perché influenzato dalla teoria di Thomas Reid (oppositore di Hume²⁹), per cui gli esseri umani nascono con inclinazioni e credenze innate su cui fare affidamento, pur senza essere fondate razionalmente³⁰, Plantinga giunge dunque ad affermare che la fede è alla fine una credenza giustificata, quantunque essa non goda dell'assenso di tutti e di prove oggettive sufficientemente valide.

²⁶ In effetti Plantinga fa parte, così come William P. Alston, del gruppo dei cosiddetti 'teologi riformati', ovvero di quei pensatori che, rifacendosi al pensiero religioso di Giovanni Calvino «si sono opposti all'ormai tradizionalmente accreditata posizione secondo cui la credenza in Dio è razionalmente accettabile solo se sussistono prove e argomenti»: cfr. M. DI STASIO, *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*, Firenze University Press, Firenze 2011, p. 3. Per questi pensatori il credere in Dio è connaturato all'individuo stesso e di fatto non prevede l'adozione di prove. L'espressione 'epistemologia riformata' è stata per la prima volta discussa in *Faith and Rationality* da Plantinga e Wolterstorff (entrambi insegnanti al *Calvin College*, nel Michigan).

²⁷ Cfr. la nota 24 di questo capitolo.

²⁸ Cfr. PLANTINGA, *Is Belief in God Properly Basic?* cit., pp. 50-51 [trad. mia].

²⁹ Cfr. il III capitolo di questo libro.

³⁰ Cfr. ad esempio, T. REID, *Essays on the Active Powers of Man*, John Bell and G.G.J. & J. Robinson, London, 1788, rist. K. HAAKONSEN/ J.A. HARRIS (eds), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2010.

Per chiarire meglio l'assunto per cui nella teoria della credenza elaborata da Plantinga è in definitiva Dio (attraverso il dono del *sensus divinitatis*³¹) a costituire il criterio doxastico per antonomasia, dobbiamo riferirci al suo testo *Warrant and Proper Function (Garanzia e funzione appropriata)*, pubblicato nel 1993. Qui Plantinga giunge ad affermare che, perché una credenza C sia garantita (il che appunto non significa che sia vera) deve rispondere almeno a quattro criteri fondamentali³²:

- 1) le facoltà cognitive che la producono devono funzionare propriamente (teoria dalla *proper function*);
- 2) l'ambiente cognitivo in cui nasce la credenza deve essere sufficientemente simile a quello per cui le facoltà erano designate;
- 3) il progetto stabilito a guida della produzione della credenza (*design plan*) deve avere come scopo la produzione di credenze vere;
- 4) c'è un'alta probabilità statistica che la credenza in questione sia vera.

Il concetto di *proper function* e dell'intero apparato che produce la garanzia della credenza è quello più dibattuto dalla epistemologia della credenza ideata da Plantinga, perché sembra principalmente sostenersi proprio sul concetto di Dio³³:

«Da un punto di vista teistico, gli esseri umani, come le cattedrali e i Boeing 747, sono stati progettati (*have been designed*); potremmo dire che sono artefatti divini (*they are divine artifacts*). Secondo il modo di vedere ebraico, musulmano e cristiano, inoltre, Dio ha creato noi esseri umani “a sua immagine”; in alcuni aspetti cruciali e importanti, noi gli rassomigliamo. Dio è un attore, un creatore, uno che sceglie certi fini e agisce per realizzarli. Egli è quindi un essere pratico. Ma Dio è anche, in modo determinante, un essere intellettuale o intellettivo. Apprende concetti, crede a verità, ha conoscenza. Nel creare gli esseri umani a sua immagine, quindi, Dio si è proposto di creare creature razionali (*God set out to create rational creatures*): creature dotate di ragione o di *ratio*; creature che riflettono la sua capacità di afferrare concetti, di formulare proposizioni, di avere credenze, di prevedere fini e di agire per realizzarli. Inoltre, si è proposto di creare creature che riflettano la sua capacità di avere credenze vere (*to create creatures who reflect his ability to hold true beliefs*). Per questo ci ha creati con quella batteria di facoltà e poteri cognitivi sorprendentemente sottili e articolati di cui abbiamo parlato nei capitoli precedenti. Da questa prospettiva è abbastanza facile spiegare cosa significa che le nostre facoltà funzionano in modo appropriato: funzionano in modo appropriato quando funzionano nel modo in cui erano destinate a funzionare dall'essere che

³¹ In realtà, il riferimento ad un lume naturale come criterio doxastico si rinviene anche in Descartes, quando, ad esempio, all'interno della III *Meditazione*, egli afferma che, proprio grazie a questo lume, si può percepire il nostro esistere attraverso l'esercizio del dubbio: cfr. DESCARTES, *Meditazioni*, III, trad. it. BELGIOIOSO, pp. 731-733: «E le due cose sono ben diverse: infatti, tutto ciò che mi è mostrato dal lume naturale, come ad esempio che dal fatto che dubito segue che esisto, e altro di simile, non può essere in alcun modo dubbio, perché non può esserci alcun'altra facoltà di cui possa fidarmi tanto quanto di questo lume, e che possa insegnarmi che ciò non è vero».

³² Cfr. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function* cit., p. 194 [trad. mia].

³³ DI STASIO, *Alvin Plantinga* cit., p. 52: «Dio diventa progettista e quindi garante delle capacità cognitive dell'uomo e questo suo ruolo è integrato in un progetto epistemologico ben più vasto, in cui questa Entità diviene una delle condizioni necessarie della conoscenza. Per Plantinga, senza Dio non c'è garanzia, quindi non può esserci conoscenza».

ha progettato e creato sia loro che noi (*they are working properly when they are working in the way they were intended to work by the being who designed and created both them and us*)»³⁴.

Secondo Plantinga è dunque solo Dio, alla fine, a permettere la giustificazione di una credenza: creando gli esseri umani a propria immagine e dotandoli di intelligenza, Dio ha anche immesso naturalmente in loro la capacità di attestare o meno la garanzia doxastica.

Il problema del nesso tra una credenza vera e una giustificazione epistemica viene messo in discussione ed approfondito da molti altri epistemologi contemporanei che non sono oggetto di indagine in questo studio e non risulta tuttora risolto. Torneremo ad occuparcene brevemente nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, quando la correlazione tra credenza, verità e conoscenza viene rispristinata da Linda Zagzebski alla luce di altre categorie filosofiche, che trovano la loro radice nel pensiero aristotelico.

1.2 Credenza e azione in Peirce

Nel pensiero contemporaneo, il nesso tra credenza e verità viene talvolta sostituito dal nesso tra credenza/azione/volontà, innanzitutto in relazione ai risvolti pratici e convenienti che possono arrivare al credente nell'atto di adesione o di abbandono di una credenza.

Un esempio significativo a riguardo è costituito dalla teoria doxastica di Charles Sanders Peirce³⁵ (1839-1914), un altro rappresentante del Pragmatismo insieme a James. Proprio come James anche Peirce è infatti convinto che la regolamentazione della credenza debba non tanto mirare a pervenire alla verità³⁶, quanto piuttosto a garantire un comportamento retto e dei risvolti pratici utili per il credente. Nel suo testo *The Fixation of Belief* (*Il fissarsi della credenza*), pubblicato nel 1877 (contemporaneo quindi all'*Ethics of Belief* di Clifford e precedente a *The Will to Believe* di James), Peirce spiega che l'atto di affermare che una credenza sia vera significa in realtà operare soltanto una tautologia, nella misura in cui risulta scontato il fatto che ognuno di noi, quando crede a qualcosa, pensa questa cosa come vera. Nel fenomeno di adesione ad una credenza, più che la corrispondenza della credenza al vero, quello che più conta è piuttosto il livello di persuasività esercitato dalla

³⁴ PLANTINGA, *Warrant and Proper Function* cit., p. 197 [trad. mia].

³⁵ Cfr. S. PIHLSTRÖM, *Peirce's Place in the Pragmatist Tradition*, in C. MISAK (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 27-57; J. KAAG, *Peirce and Plato on The Fixation of Belief*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 48/4 (2012), pp. 512-529; R. ATKINS, *Peirce and the Conduct of Life: Sentiment and Instinct in Ethics and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

³⁶ È importante ricordare che Peirce riconosce comunque come significativa la relazione della credenza con la verità; questo accade quando egli polemizza con altri Pragmatisti, come ad esempio James, che avevano esasperato la difesa delle verità fallaci e del volontarismo doxastico: cfr. C.S. PEIRCE, *The Neglected Argument for the Reality of God*, trad. it. *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, in ID., *Opere*, a cura di M.A. BONFANTINI, Bompiani, Milano 2003, pp. 1239-1254, p. 1254: «Mi sembra un peccato che debbano permettere a una filosofia così impregnata di vita di essere infettata con i semi della morte in nozioni come quella dell'irrealtà di tutte le idee di infinito e quella della mutevolezza della verità, e in confusioni di pensiero come quella di scambiare la volontà attiva (volontà di controllare il pensiero, di dubitare e di valutare le ragioni) con la volontà di non esercitare la volontà (volontà di credere)».

credenza in questione sul soggetto che la accoglie (in modo tale da indurre il soggetto ad agire). In effetti, nel momento in cui il soggetto ottiene una salda credenza (*firm belief*), pur se quest'ultima appare falsa ad un livello logico-razionale, egli è comunque capace, grazie ad essa, di raggiungere uno stato di benessere e passare così all'azione:

«[...] infatti, appena raggiungete una salda credenza, siete completamente soddisfatti, sia che la credenza sia vera, oppure falsa (*whether the belief be true or false*). Ed è chiaro che nulla fuori della sfera della nostra conoscenza può essere nostro obiettivo, poiché nulla che non riguardi la mente può essere motivo per uno sforzo mentale. Possiamo al massimo sostenere che andiamo in cerca di una credenza che crederemo vera (*we seek for a belief that we shall think to be true*). Ma sostenerlo è una mera tautologia: infatti, di ognuna delle nostre credenze crediamo che sia vera (*But we think each one of our beliefs to be true, and, indeed, it is mere tautology to say so*)»³⁷.

Soprattutto influenzato dalle posizioni dottrinali di Alexander Bain³⁸, Peirce ha quindi il merito di portare l'attenzione sul ruolo prominente della credenza al di fuori dell'ambito mentale, per connetterlo alla sfera pratica dell'individuo. La credenza serve dunque a muovere all'azione perché procura piacere (Peirce parla a proposito di «pace mentale»), al di là di un riscontro razionale della credenza stessa:

«L'uomo sente che soltanto restandovi fedele senza ondeggiamenti, la sua credenza risulterà del tutto soddisfacente. E non si può negare che una fede salda e inamovibile procuri una gran pace mentale. È vero che ciò può originare inconvenienti, come nel caso di chi continui incrollabilmente a credere che il fuoco non lo possa bruciare, o che sarebbe dannato per tutta l'eternità se non ricevesse i suoi cibi da una sonda gastrica. Ma in tal caso chi adotta questo metodo non ammetterà mai che gli inconvenienti siano maggiori dei vantaggi. Egli dirà: "Io mi attengo fermamente alla verità, e la verità è sempre salutare". E in molti casi può benissimo darsi che il piacere che gli deriva dalla sua fede imperturbabile controbilanci ogni inconveniente risultante dal carattere fallace della credenza. Così, ammettiamo pure che la morte sia annichilimento, ma l'uomo che crede di salire direttamente in cielo, alla sua morte, dopo aver soddisfatto in questa vita a certi semplici precetti, si assicura a buon mercato un piacere che non sarà seguito dalla benché minima delusione»³⁹.

³⁷ C.S. PEIRCE, *The Fixation of Belief*, 1, in C.J.W. KLOESEL (ed.), *Writings of Charles S. Peirce. A chronological Edition*, Indiana University Press, Bloomington 1986, vol. 3, pp. 242-257, p. 248, trad. it. ID., *Il fissarsi della credenza*, a cura di BONFANTINI, in PEIRCE, *Opere cit.*, pp. 357-371, p. 362.

³⁸ Lo psicologo scozzese Alexander Bain (1811-1877) era stato spesso ospite del *Metaphysical Club*, fondato nel 1871 a Cambridge (Massachusetts) e frequentato da filosofi, psicologi, matematici e uomini di legge che difendevano il metodo del Pragmatismo. Bain, in diverse sue opere, come nel *Mental and Moral Science* e nel *The Emotion and the Will* (A. BAIN, *Mental and Moral Science*, Longmans, London 1872, spec. pp. 371-385; ID., *The Emotions and the Will*, Parker, London 1859, cap. VI), spiega che l'importanza di una credenza va valutata innanzitutto in base ai risultati che essa produce nella sfera pratica di un individuo. Per Bain dal fatto che «ciò che crediamo lo mettiamo in atto» (*what we believe we act upon*) si deduce che «la credenza finisce con il non essere solo entità mentale [...]»; pur coinvolgendo l'intelletto e i sentimenti è, nella sua essenza, legata all'attività, o alla volontà (*the mental state [...] while involving the Intellect and the Feelings, is, in its essential import related to Activity, or the Will*): cfr. BAIN, *Mental and Moral Science cit.*, pp. 371; 372. Sul pensiero di Bain cfr. M. FISCH, *Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism*, in *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), pp. 413-444; J.C.S. WERNHAM, *Alexander Bain on Belief*, in *Philosophy*, 61 (1986), pp. 262-266; A. ZIMMERMAN, *Pragmatism, Truth, and the Ethics of Belief*, in *William James Studies*, 16 (2020), pp. 82-93.

³⁹ PEIRCE, *Il fissarsi della credenza*, trad. it. BONFANTINI, p. 363.

Da qui l'invito di Peirce ad esercitare liberamente ogni credenza, persino giungendo ad esercitare una forma di autoinganno. Tra l'altro sarebbe un'operazione davvero disdicevole provare a distruggere le credenze di un individuo, se quest'ultimo prova piacere a fare affidamento su di esse:

«Quando uno struzzo nasconde la testa nella sabbia all'avvicinarsi di un pericolo, molto probabilmente sceglie il comportamento più felice. Nasconde a se stesso il pericolo e poi dice tranquillamente che non c'è nessun pericolo; e allora, se si sente perfettamente sicuro che non c'è pericolo, perché mai dovrebbe sollevare la testa per vederlo? Un uomo può passare la vita tenendo sistematicamente lontano dal suo sguardo tutto ciò che può provocare un cambiamento delle sue opinioni e, se ci riesce – basando il suo metodo, come fa, su due fondamentali leggi psicologiche – non vedo che cosa si possa dire contro il suo modo di fare. Obiettare che questa procedura è irrazionale sarebbe una non pertinenza egocentrica, perché equivarrebbe solo a dire che il suo metodo di stabilire le credenze non è il nostro. Quest'uomo non si propone di essere razionale e infatti parlerà spesso con disprezzo della debole e illusoria ragione umana. Perciò lasciamolo pensare come vuole»⁴⁰.

All'interno di quest'ottica teorica, sempre in *The Fixation of Belief* Peirce prende in esame i diversi metodi attraverso cui gli esseri umani adottano una *Belief*: si tratta del metodo dall'autoinganno («Method of Tenacity»), di quello dell'ingiunzione della credenza da parte della società («Method of Authority»), del metodo a priori («The a priori Method»), ed infine del metodo di fissazione della credenza, proprio della metafisica e della sfera scientifica, fondato sulla controprova dei fatti («Method of scientific investigation»). Una volta acquisita una credenza attraverso uno di questi criteri, l'individuo consegue quindi un'abitudine (*habit*), che lo porta ad agire. La relazione credenza/azione è così forte che, addirittura, si possono classificare le credenze a partire dall'azione che esse generano⁴¹. Come già suggerito da Hume, anche per Peirce la credenza è infatti ciò per cui desideriamo ed agiamo; essa è quello che di fatto plasma (*shape*) il nostro operare:

«Le nostre credenze guidano i nostri desideri e modellano le nostre azioni. [...] Lo stesso vale per ogni credenza, in proporzione alla sua forza. La sensazione di credere è un'indicazione più o meno sicura del fatto che nella nostra natura si è stabilito qualche abito (*some habit*), che determinerà le nostre azioni. Il dubbio non ha mai tale effetto. [...] Il dubbio è uno stato di inquietezza e di insoddisfazione per uscire dal quale lottiamo per passare allo stato della credenza (*Doubt is an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves and pass into the state of belief*); mentre quest'ultimo è uno stato calmo e soddisfacente che non desideriamo evitare o cambiare per credere in qualcos'altro. Al contrario, noi ci aggrappiamo tenacemente, non meramente al credere, ma a credere proprio ciò che crediamo (*we cling tenaciously, not merely to believing, but to believing just what we do believe*). Così, sia il dubbio che la credenza hanno effetti positivi (*positive effects*) su di noi, sebbene siano effetti molto diversi. La

⁴⁰ PEIRCE, *Il fissarsi della credenza*, trad. it. BONFANTINI, p. 363.

⁴¹ Cfr. anche C.S. PEIRCE, *How to Make Our Ideas Clear*, in KLOESEL (ed.), *Writings of Charles S. Peirce* cit., vol. 3, pp. 257-276, spec. pp. 263-264, trad. it., *Come rendere chiare le nostre idee*, a cura di BONFANTINI, in ID., *Opere* cit., pp. 377-393, in part. p. 382: «L'essenza della credenza è lo stabilirsi di un abito (*habit*); e le diverse credenze si distinguono per i diversi modi d'azione che fanno sorgere».

credenza non ci fa agire subito, ma ci mette in condizione di comportarci in un certo modo, quando si presenta l'occasione. Il dubbio non ha assolutamente un effetto attivo del genere, ma ci stimola alla ricerca, finché non viene distrutto. [...] L'irritazione del dubbio è il solo motivo immediato della lotta per conseguire la credenza (*The irritation of doubt is the only immediate motive for the struggle to attain belief*)»⁴².

Degno di nota in questo passo, non è soltanto il nesso tra credenza, desiderio ed azione, ma anche il fatto che Peirce discuta della credenza prendendo in considerazione il dubbio. È chiaro, tuttavia, che la relazione tra dubbio e credenza viene letta in modo diverso rispetto ai teorici dell'etica della credenza esaminati sinora:

a) in proposito, un aspetto interessante è ad esempio il fatto che Peirce ritiene che un individuo aderisca ad una credenza proprio per sfuggire al dubbio (fonte di irritazione) e conquistare uno stato di benessere⁴³. L'intero processo di adesione ad una credenza prende quindi avvio dalla lotta per superare lo stadio disturbante del dubbio ed approdare, proprio mediante la credenza, ad una fase di soddisfazione⁴⁴. Tutto questo implica che, per Peirce, l'esercizio del dubbio non costituisce più una regola doxastica di natura epistemica, alla maniera cartesiana: l'atto del dubitare non rappresenta cioè una norma in grado di stabilire la validità o meno di una credenza, ma, al contrario, ciò che induce un soggetto ad acconsentire ad una credenza.

b) Per Peirce il dubbio e la credenza sono comunque degli stati mentali dagli effetti positivi per l'essere umano (*both doubt and belief have positive effects upon us*), visto che conducono entrambi all'azione. Il dubbio induce tuttavia il soggetto ad agire solo in modo indiretto: come già detto, l'uomo arriva ad agire per mezzo del dubbio nella misura in cui, per superare lo stato fastidioso che questo dubbio gli procura, si muove ad acquisire una credenza. Rispetto al dubbio invece, in quanto abito e forma stabile di conoscenza, la credenza non induce il soggetto immediatamente ad esercitare l'azione, bensì lo prepara ad agire in vista del momento più opportuno. Rimane comunque il fatto che, secondo Peirce,

⁴² PEIRCE, *Il fissarsi della credenza*, trad. it. BONFANTINI, in part. pp. 361-362.

⁴³ Peirce dichiara più volte che, in generale, l'azione del pensiero è «excited» dall'irritazione del dubbio e cessa nel momento in cui la credenza è raggiunta: cfr. PEIRCE, *Come rendere chiare le nostre idee*, trad. it. BONFANTINI, in part. p. 380: «[...] L'azione del pensiero è stimolata dall'irritazione del dubbio e cessa quando la credenza viene raggiunta» (*the action of thought is excited by the irritation of doubt, and ceases when belief is attained*).

⁴⁴ In *How to Make Our Ideas Clear*, Peirce spiega che, contrariamente al fatto che il dubbio e la credenza sono comunemente concetti riguardanti la sfera religiosa, l'intento che egli si propone di perseguire è quello di considerarli piuttosto come l'origine e la risoluzione di ogni questione: «Dubbio e Credenza, nell'uso comune dei termini, si riferiscono a discussioni religiose o ad altre di ugual peso. Ma io le uso qui per designare l'inizio di qualsiasi questione, grande o piccola, e la relativa soluzione [...]. Comunque sorga, il dubbio stimola la mente a un'attività che può essere debole o energica, calma e turbolenta (*stimulates the mind to an activity which may be slight or energetic, calm or turbulent*). Le immagini passano rapidamente attraverso la coscienza, fondendosi incessantemente l'una nell'altra, finché, quando tutto è finito – in una frazione di secondo, o in un'ora, o dopo lunghi anni –, ci troviamo decisi su come dobbiamo agire in circostanze simili a quelle che hanno dato origine alla nostra esitazione. In altre parole, abbiamo conseguito la credenza (*In other words, we have attained belief*)» (cfr. PEIRCE, *Come rendere chiare le nostre idee*, trad. it. BONFANTINI, pp. 380-381).

contrariamente allo stato disturbante del dubbio, la credenza provoca una condizione piacevole e confortante.

All'inizio di *How to Make Our Ideas Clear* (*Come rendere chiare le nostre idee*) del 1878, Peirce ribadisce il concetto che la credenza nasca dalla volontà di oltrepassare lo stato di instabilità ed irritabilità conoscitiva proprio del dubitare. Credere che qualcosa sia vero porta infatti il soggetto ad una condizione di inalterabilità conoscitiva, ad un'abitudine, che gli consente di passare all'azione:

«E che cos'è, dunque, la credenza? [...] Abbiamo visto che ha esattamente tre proprietà: Primo, è qualcosa di cui siamo consci (*it is something that we are aware of*); secondo, placa l'irritazione del dubbio (*it appeases the irritation of doubt*); e, terzo, comporta lo stabilirsi nella nostra natura di una regola di azione, insomma di un abito (*it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a habit*). Non appena la credenza placa l'irritazione del dubbio, che è ciò che muove il nostro pensiero, il pensiero si rilassa: quando si raggiunge la credenza il pensiero viene per un momento a riposo. Ma, dato che la credenza è una regola per l'azione (*a rule for action*), la cui applicazione comporta ulteriori dubbi e ulteriori pensieri, la credenza, nel medesimo tempo in cui è un punto di arrivo, è anche un nuovo punto di partenza per il pensiero. È per questo che mi sono permesso di chiamarla pensiero a riposo (*thought at rest*), benché il pensiero sia essenzialmente un'azione. L'esito finale del pensiero è l'esercizio della volizione, e il pensiero non ne fa più parte (*the exercise of volition, and of this thought no longer forms a part*). Ma la credenza è solo uno stadio dell'azione mentale, un effetto sulla nostra natura dovuto al pensiero, e quest'effetto influenzerà il pensare futuro⁴⁵.

Notiamo il fatto che Peirce, pur intendendo la credenza come ciò che genera l'azione, la designi comunque come un «pensiero a riposo» (*thought at rest*). Questo avviene perché, come già detto, la credenza rappresenta sia il punto di arrivo, che il punto di partenza del pensiero futuro del credente, in grado di generare in lui stabilità e solidità. Ne viene fuori un'etica del credere dai tratti fortemente pragmatici nella misura in cui, proprio grazie all'adesione ad una credenza, l'essere umano ha il vantaggio di raggiungere il benessere, uno stadio mentale di sicurezze e certezze (al di là della verità e falsità epistemiche delle credenze stesse) e prepararsi a pensare – e quindi ad agire – anche per il dopo.

1.3 Credenza e società: l'esempio di Ortega y Gasset

Un ulteriore e significativo esito teorico a cui giunge la presa di distanza da una regolamentazione doxastica fondata sul nesso tra verità, giustificazione e conoscenza riguarda il risvolto sociale dell'adesione ad una credenza da parte di un soggetto. Qui potrebbe essere utile ricordare che all'inizio del XX secolo, alcuni filosofi, psicologi e sociologi (come Émile Durkheim⁴⁶, Gustave Le Bon⁴⁷ o Lucien Lévy-Bruhl⁴⁸) tentano di

⁴⁵ PEIRCE, *Come rendere chiare le nostre idee*, trad. it. BONFANTINI, p. 382.

⁴⁶ É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1912.

⁴⁷ Cfr. ad esempio G. LE BON, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895; ID., *Les opinions et les croyances*, Flammarion, Paris 1911.

approfondire sempre più il legame tra credenza e società: secondo alcune di queste teorie l'adesione inconsapevole di un individuo ad una credenza, attraverso l'esplicarsi dell'azione, ha dei riflessi importanti sull'intera comunità in cui l'individuo opera, determinando addirittura il corso di una civiltà. La credenza è poi intesa come ciò che, il più delle volte, non sembra comportare, da parte del singolo, l'impiego del pensiero, e come l'adeguamento meccanico ed inconsapevole – e talora pericoloso – a comportamenti propri della società di massa.

Proprio in questo contesto vanno letti i numerosi riferimenti alla credenza che si ritrovano nei testi di José Ortega y Gasset⁴⁹ (1883-1955). Il superamento della concezione che connette la regolamentazione della credenza alla giustificazione epistemica ed all'adeguamento alla verità è ad esempio spiegato in un saggio che Ortega compone nel 1935, *Historia como sistema* (*Storia come sistema*). Qui la credenza, messa in contrasto con l'idea, viene presentata come un'operazione o una funzione talvolta incongrua e contraddittoria, che guida la condotta umana e che si esplica fuori dal meccanismo che fa capo all'impiego dell'intelletto e della logica:

«la pluralità di cose, in cui un uomo, un popolo, un'epoca si trovano a credere, non ha mai un'articolazione pienamente logica, non forma cioè un sistema di idee, com'è o come aspira ad essere, per esempio la filosofia. Le credenze che coesistono in una vita umana, che la sostengono, che le danno impulso e la governano, sono talvolta incongruenti, contraddittorie o, per lo meno, sconnesse. [...] E il credere non è un'operazione del meccanismo "intellettuale", ma è una funzione dell'uomo in quanto essere vivente, la funzione che orienta il suo comportamento, il suo dafare»⁵⁰.

Di fatto già in un saggio nel 1940, *Ideas y creencias* (*Idee e credenze*), il pensatore spagnolo chiarisce che con l'espressione "idee di un uomo" si intendono diversi significati, anche contraddittori: come una verità scientifica, un'opinione, una fantasia, etc... Peraltro, l'esistenza dell'idea presuppone sempre l'esistenza di un soggetto che la pensa, visto che «in un modo o nell'altro, l'idea scaturisce all'interno di una vita preesistente»⁵¹. Queste idee, che servono all'essere umano per orientarsi nel mondo, vengono distinte da Ortega in «idee-

⁴⁸ L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1922.

⁴⁹ Sul concetto di credenza in Ortega cfr. H. CARPINTERO, *Belief and Knowledge in Gustave Le Bon and José Ortega Y Gasset*, in *Revista de Historia de la Psicología*, 19 (1998), pp. 517-522; J. NAVARRO, *On Life and Language: Limit, Context and Belief in Wittgenstein and Ortega y Gasset*, in W. LÖFFLER / P. WEINGARTNER (eds), *Wissen und Glauben, Knowledge and Belief. Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft*, Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Kirchberg am Wechsel 2003, pp. 257-259; N.A. ASHTON, *Appropriate Belief without Evidence*, in *Teorema*, 34/2 (2015), pp. 7-28; A. WAGNER / J.M. ARISO (eds), *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*, de Gruyter, Berlin 2016; A. BENVENUTO, *Per formare una credenza, tra Peirce e Ortega y Gasset*, in *Filosofie Semiotiche*, 4/2 (2017), pp. 1-6.

⁵⁰ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como Sistema*, trad. it. *Storia come sistema*, in ID., *Aurora della ragione storica*, a cura di L. ROSSI, Prefazione di L. PELLICANO, Sugarco Edizioni, Varese 1996, pp. 195-238, p. 198.

⁵¹ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, trad. it. *Idee e credenze*, a cura di ROSSI, in ORTEGA Y GASSET, *Aurora della ragione storica* cit., pp. 237-271, p. 242.

pensate» e in «idee-credenze»: se le «idee pensate» sono correttamente sostenute, discusse o difese, nelle credenze (o «idee-credenze») invece «viviamo, ci muoviamo e siamo», senza formularle attivamente⁵². Le credenze sono cioè quel tipo di idee che non si pensano in modo consapevole, ma che, comunque, anche per mezzo del linguaggio, finiscono continuamente con il tenerci e il sostenerci:

«quelle idee, che sono in verità “credenze”, costituiscono il continente della nostra vita ed è per questo che all'interno di essa non hanno contenuto particolare. Possiamo dire che non sono idee che abbiamo, ma idee che siamo. Non solo: proprio perché sono credenze fondamentali, le confondiamo con la realtà stessa, costituiscono il nostro mondo e il nostro essere e perdono così il carattere di idee, di pensieri che in quanto tali potevano benissimo non venirci in mente [...]. Le credenze costituiscono il fondamento della nostra vita (*la base de nuestra vida*), il terreno sul quale essa si svolge, dato che ci mettono di fronte a ciò che per noi è la realtà stessa. Tutto il nostro comportamento, compreso quello intellettuale, dipende dal particolare sistema di nostre autentiche credenze. In esse “viviamo, ci muoviamo e siamo” (*vivimos, nos movemos y somos*). Ed è questo il motivo per il quale solitamente non ne abbiamo chiara consapevolezza, non le pensiamo, dal momento che intervengono nella nostra vita in modo latente, come implicazioni di quanto espressamente facciamo o pensiamo. Quando crediamo davvero in qualcosa, non abbiamo l’“idea” della cosa in cui crediamo, ma semplicemente vi “facciamo assegnamento” (*Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la “idea” de esa cosa, sino que simplemente “contamos con ella”*)⁵³.

Per spiegare la differenza tra le idee che si pensano consapevolmente e le credenze che esulano il pensiero, e vengono date per scontate, Ortega fa l'esempio della strada che imbocchiamo quando usciamo di casa, quando diamo per certo il pensiero che la terra resterà ferma sotto i nostri piedi. In altri termini, con la credenza ci troviamo di fronte ad una convinzione che, estranea ad ogni condizione di dubbio e di pensabilità, costituisce e fa parte della nostra realtà in modo nascosto. Questo significa che, nel momento in cui si rapporta ad una credenza, l'individuo non è impegnato in modo attivo a trovare una giustificazione oggettiva che la convalidi (non intendiamo minimamente provare che fuori di casa c'è la strada, ma semplicemente viviamo nella convinzione, facciamo affidamento sulla credenza che la strada esiste). Ora, si capisce bene come, intesa in questo modo, la credenza non abbia alcun bisogno di una giustificazione epistemica per essere ratificata; la credenza per sua stessa natura esula dunque dalla sfera logico-scientifica e non ha nessun rapporto con la verità:

⁵² Per Ortega il confine tra credenza e idea è inoltre soggettivo: una medesima conoscenza può essere per una stessa persona, in un certo lasso temporale, una credenza e, in un altro, divenire quindi un'idea (o viceversa).

⁵³ Cfr. ORTEGA Y GASSET, *Idee e credenze*, trad. it. ROSSI, pp. 242; 246. Questa tesi viene ripetuta da Ortega in *Storia come sistema*, trad. it. ROSSI, pp. 202-203: «Le credenze costituiscono il nostro sostrato basico, più profondo, dell'architettura della nostra vita. Viviamo di esse e per ciò stesso non siamo soliti pensarle. Infatti pensiamo solo a ciò che in un modo o nell'altro è una questione. Ecco perché diciamo che abbiamo queste o quelle idee; ma le credenze, più che averle, le siamo. È possibile paragonare la vita di ogni uomo a una banca. Essa basa la sua attività sulla fiducia riposta su un corrispondente in oro che di solito non si vede, che giace nel profondo di casse metalliche nascoste nei sotterranei di un edificio. La più elementare cautela ci spinge a controllare di tanto in tanto lo stato effettivo di quelle garanzie, di quelle credenze che sono il fondamento del credito».

«Le credenze si presentano alla nostra attenzione con un carattere opposto: non vi giungiamo dopo un lavoro di comprensione, poiché sono già operanti dentro di noi allorché ci mettiamo a riflettere su qualcosa. Ecco perché non usiamo formularle, ma ci accontentiamo di alludervi come siamo soliti fare con tutto quello che per noi è la realtà stessa. Al contrario, le teorie, anche le più veritiere, esistono solo in quanto pensate: perciò è necessario che siano formulate. [...] Alle credenze non pensiamo, né ora né mai: il nostro rapporto con esse consiste in qualcosa di gran lunga più efficiente, consiste nel farvi assegnamento sempre, in continuazione»⁵⁴.

Convieni precisare che, secondo Ortega, quanto detto sinora vale per la credenza personale, così come per la credenza collettiva. Con questo presupposto possiamo ad esempio considerare il caso di una catastrofe naturale. Se così, per fronteggiare il disastro, nella nostra società si seguono le convinzioni scientifiche (si chiamano i soccorsi, si interviene per mezzo della tecnica, etc...), in altre società diverse dalla nostra si ricorre invece agli stregoni e vengono invocate le divinità. Si tratta, in entrambi i casi, di soluzioni elaborate in base alle credenze in cui ci trova a vivere: non conta la loro veridicità, quanto piuttosto la loro credibilità nel contesto in cui esse vengono prodotte. In questo senso, il tipo di rimedio adottato (tecnico-scientifico nel caso della nostra società e magico-religioso per altre società lontane dalla nostra) è direttamente proporzionale alle cause del disastro così come queste sono credute da quelle società.

All'interno del saggio Ortega spiega anche che come «si sta» nelle credenze, «si sta» anche nel dubbio; il dubbio infatti non è altro che un modo, un aspetto della credenza, pur se poggiato sull'instabilità:

«Ma nell'area fondamentale delle nostre credenze si aprono, qua e là, come botole, enormi abissi di dubbi. Questo è il momento di dire che il dubbio, quello vero, quello che non è semplicemente metodico o intellettuale, è un modo di essere della credenza e appartiene, nell'architettura della vita, alla sua stessa stratificazione (*es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida*). Anche nel dubbio si sta (*También en la duda se está*). Solo che in questo caso lo stare ha un aspetto terribile. Stiamo nel dubbio come in un abisso, ossia cadendo. [...] Ciò che è terribile è che esso [il dubbio] agisce nella nostra vita allo stesso modo della credenza ed appartiene alla sua stessa stratificazione. La differenza fra la fede e il dubbio non consiste quindi nel credere. Il dubbio non è un “non credere” rispetto al credere e non è neppure “un credere che nega” rispetto a un “credere che afferma” (*La duda no es un ‘no creer’ frente al creer, ni es un ‘creer que no’ frente a un ‘creer que sí’*). L'elemento discriminatore è dato da ciò in cui crediamo. [...] Ciò che c'impedisce di comprendere la funzione del dubbio nella nostra vita è la presunzione che esso non ci ponga davanti una realtà. E questo errore deriva, a sua volta, dal fatto di non aver riconosciuto quanto il modo di essere del dubbio è prossimo alla credenza. [...] Caratteristico del dubitare è non sapere cosa fare. [...] L'uomo però, quando si trova in tale situazione, compie uno strano fare, che non sembra quasi tale: comincia a pensare (*Pero en tal situación es cuando el hombre ejerce un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar*). [...] L'intelletto è il congegno più a portata di mano su cui l'uomo fa assegnamento, è sempre a sua disposizione. Quando crede

⁵⁴ Cfr. ORTEGA Y GASSET, *Idee e credenze*, trad. it. ROSSI, pp. 243-244.

non è solito servirsene, perché è uno sforzo faticoso (*Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso*), ma quando cade nel dubbio vi si afferra come a un salvagente»⁵⁵.

Significativo è come, nel testo, il dubbio non venga presentato da Ortega come ciò che si oppone alla credenza, ma come qualcosa di prossimo alla credenza. Come già per Peirce, anche per Ortega il dubbio implica quindi l'inattività e il disagio e, così come per Peirce, anche secondo Ortega l'uomo, proprio per affrancarsi dalla condizione di abisso e fastidio generato dal dubbio, tende a raggiungere la «terra ferma» della credenza. Tuttavia, per compiere questa operazione per Ortega – rispetto a quanto sostenuto da Peirce – l'essere umano giunge ad impiegare il pensiero e ad esercitare l'immaginazione:

«Le falle delle nostre credenze sono quindi il luogo vitale nel quale le idee compiono il loro intervento. Grazie a esse sostituiamo sempre il mondo instabile, ambiguo del dubbio, con un mondo in cui l'instabilità scompare. Come si ottiene questo risultato? Fantasticando, inventando mondi. L'idea è immaginazione. All'uomo non è dato nessun mondo già determinato. [...] La maggior parte del mondo l'ha ereditata dai più anziani ed essa influisce sulla sua vita come un sistema di credenze fisse. Ma ciascuno deve vedersela per proprio conto con ciò che è dubbio, problematico. A questo scopo, traccia figure immaginarie di mondi e del suo possibile comportamento in essi. Fra esse, una gli sembra idealmente più fondata e la chiama verità (*Entre ellas, una le parece idealmente más firme, y a eso llama verdad*). Ma badate: ciò che è vero, anche ciò che è scientificamente vero, non è che un caso particolare del fantastico. Ci sono fantasie esatte (*Pero conste: lo verdadero, y aun lo científicamente verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas*)»⁵⁶.

L'essere umano per superare lo stato problematico del dubbio anela dunque a cercare la verità attraverso la credenza. Si tratta tuttavia di una verità che per Ortega coincide con l'immaginazione e la fantasia (viene considerato infatti vero quello che all'individuo sembra più fondato ed esatto). Ci sembra allora che si possa dire che l'etica della credenza elaborata da Ortega si appelli al superamento del dubbio attraverso la formazione delle idee; queste ultime, tuttavia, non sono paradigmi epistemici, quanto piuttosto stati mentali che sconfinano nella sfera immaginativa e che fondano il nostro comportamento e quello della società in cui siamo e viviamo.

Per Ortega le credenze non sono soltanto la «terra ferma» che permette all'uomo di sfuggire dal dubbio; le credenze sono, più delle idee, anche alle origini della condotta umana, soprattutto se intese come «vigenze collettive», ovvero come quelle regole di comportamento sedimentate nella comunità sociale, in cui inavvertitamente l'individuo si trova immerso e condizionato per non incorrere nella disapprovazione e nella sanzione della stessa comunità che le ha create:

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, *Idee e credenze*, trad. it. ROSSI, pp. 251-254.

⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, *Idee e credenze*, trad. it. ROSSI, p. 254.

«Quando un'opinione o norma è giunta ad essere veramente "vigenza collettiva", non riceve il suo vigore dallo sforzo che nell'imporgla o sostenerla impiegano gruppi determinati dentro la società. Al contrario: ogni gruppo determinato ricerca la sua massima forza richiamandosi a codeste vigenze. Quando è necessario lottare a favore di un principio, significa che questo non è ancora vigente o ha smesso di esserlo. Viceversa, quando è con pienezza vigente, l'unica cosa che bisogna fare è servirsi di esso, riferirsi ad esso, difendersi in esso, come si fa con la legge di gravità. Le vigenze producono il loro magico influsso senza polemica né agitazione, quiete e giacenti nel fondo delle anime, a volte senza che queste si rendano conto che sono da esse dominate e a volte credendo esclusivamente che combattono contro di esse. Il fenomeno è sorprendente, ma è indiscutibile e costituisce il fatto fondamentale della società. Le vigenze sono l'autentico potere sociale, anonimo, impersonale, indipendente da ogni gruppo o individuo determinato»⁵⁷.

L'essere umano vive così senza accorgersi in queste «vigenze collettive», che hanno di fatto una vita propria, che finiscono per operare attraverso i costumi, il linguaggio e a condizionare a loro volta altre credenze e comportamenti⁵⁸. Da qui si deduce il perché, per Ortega, la storia di un uomo e quella di un'epoca vanno indagate principalmente proprio attraverso la credenza:

«i cambiamenti più decisivi dell'umanità sono i cambiamenti delle credenze, l'intensificazione o l'indebolimento di esse. La diagnosi di un'esistenza umana, di un uomo, di un popolo, di un'epoca, deve cominciare facendo declinare le generalità al repertorio delle convinzioni»⁵⁹.

Se l'essere umano vive nella credenza individuale e quindi in una credenza collettiva senza pensarla attivamente, è evidente che non vi sia alcuna possibilità di poter controllare la credenza e quindi esercitare una forma di etica della responsabilità della credenza. In altre parole per Ortega non è attuabile nessun tipo di volontarismo doxastico:

«La nostra adesione a un pensiero dato è, ripeto, irrimediabile; ma, poiché dipende da noi pensarlo o meno, questa adesione così irrimediabile che ci s'impone come la realtà più imperiosa, diventa dipendente dalla nostra volontà e *ipso facto* smette di essere per noi realtà. Perché realtà è proprio ciò su cui – volenti o nolenti – facciamo assegnamento. Realtà è la

⁵⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *La Rebelión de las Masas*, trad. it. *La ribellione delle masse*, a cura di S. BATTAGLIA / C. GREPPI, SE, Milano 2001, pp. 166-167.

⁵⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, trad. it. *Intorno a Galileo*, a cura di ROSSI, in ORTEGA Y GASSET, *Aurora della ragione storica* cit., pp. 42-57, spec. pp. 49-50: «Questa vita collettiva, anonima, in cui ciascuno di noi s'imbatte, ha pure il suo mondo, il suo repertorio di convinzioni con cui l'individuo, volente o nolente, deve fare i conti. Inoltre, quel mondo delle credenze collettive che siamo soliti chiamare le "idee dell'epoca", "lo spirito del tempo" [...] ha un'esistenza autonoma, indipendente dal fatto che noi lo accettiamo o meno. [...] È però chiaro che il più grande influsso esercitato dallo spirito del tempo, dal mondo vigente, su ogni vita non è dovuto semplicemente al fatto che sta qui o, il che è lo stesso, che mi scontro con esso e in esso devo muovermi ed esistere, ma al fatto che in realtà gran parte del mio mondo, delle mie credenze, proviene dal repertorio collettivo, coincide con esso. Lo spirito del tempo, le idee dell'epoca sono in buona parte dentro di me, sono mie. L'uomo, da quando nasce, comincia ad assorbire le convinzioni del suo tempo, comincia, va cioè imbattendosi col mondo vigente». Cfr. anche ORTEGA Y GASSET, *Storia come sistema*, trad. it. ROSSI, p. 199: «Il fatto che [le credenze] si manifestano invece in una struttura e in una gerarchia ci consente di scoprire il loro ordine segreto e di capire quindi la nostra vita e quella altrui, quella di oggi e quella di altri tempi».

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, *Storia come sistema*, trad. it. ROSSI, p. 198.

controvolontà, non è quello che noi poniamo, ma ciò su cui inciampiamo [...] siamo sempre inseparabilmente uniti alle nostre credenze. Ecco perché è possibile dire che esse le siamo»⁶⁰.

L'impossibilità del darsi del volontarismo doxastico risiede sul fatto che, quando pensiamo alla realtà di credenze in cui ci troviamo a vivere, questa stessa realtà smette di essere tale; siamo invece tanto inconsapevolmente uniti alle nostre credenze che non possiamo volerle.

1.4 Credenza religiosa e linguaggio: il caso di Wittgenstein

Nel XX secolo la discussione di un'etica della credenza sganciata dal suo adeguarsi alla verità, da norme logico-razionali e da giustificazioni epistemiche coinvolge anche la filosofia del linguaggio. In questa prospettiva, potrebbe risultare importante prendere brevemente in esame il pensiero di Ludwig Wittgenstein (1889-1951) a proposito della credenza e della sua regolamentazione⁶¹.

L'importanza della dottrina doxastica di Wittgenstein si può enumerare in alcuni punti significativi:

- a) sulla scia di Pascal, ma soprattutto di Kierkegaard, Wittgenstein prende in considerazione la credenza religiosa, distinguendola dalla credenza empirica;
- b) Wittgenstein definisce in generale la credenza «una dimensione dell'anima», ossia ciò che ci dice del soggetto che l'afferma in una specifica durata temporale. A prova di ciò egli prende in esame la credenza da un punto di vista linguistico e grammaticale riprendendo il "paradosso di Moore" (X afferma Y; ma X non crede a Y).

a) Nelle sue *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion* (*Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*), tenute a Cambridge tra il 1929 e il 1938, Wittgenstein è innanzitutto intento a mostrare la differenza sussistente tra una credenza religiosa ed una credenza empirica:

⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, *Idee e credenze*, trad. it. ROSSI, p. 248.

⁶¹ Il considerare la credenza soprattutto in relazione alla fede, si ritrova anche in altri autori, come ad esempio Xavier Zubiri (1893-1983). Riprendendo la pericope paolina della *Lettera agli Ebrei*, Zubiri definisce la fede come *creer lo que no vemos* («credere a quello che non vediamo»). Zubiri arriva a delineare tre definizioni di fede: fede come opinione (*opinión*), che è il punto di vista rispetto alle diverse religioni; fede come convinzione (*convicción*) e quindi (quella preferita dal pensatore spagnolo) fede come opzione (*opción*), che investe l'intera vita dell'uomo (X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 2006, pp. 161-162). In queste sei lezioni, Zubiri spiega che per avere fede non è quindi sufficiente possedere un'opinione e una convinzione in Dio, quanto piuttosto decidere di coinvolgere l'intera esistenza. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, trad. it. ID., *L'uomo e Dio*, a cura di P. PONZIO / A. SAVIGNANO, Pagina, Bari 2014. Sul pensiero di Zubiri anche in riferimento alla fede cfr. H.C. GUDIEL GARCÍA, *La fe según Xavier Zubiri: una aproximación al tema desde la perspectiva del Problema Teológico Del Hombre*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

«Per così dire, la credenza (*Glaube*), se formulata in base a una prova, può essere solo il risultato finale in cui si cristallizzano e si congiungono un certo numero di modi di pensare e di agire. Un uomo farebbe l'impossibile per non essere trascinato nel fuoco. Nessuna induzione. Terrore. Questa, per così dire, è parte della sostanza del credere. Questa è, in parte, la ragione per cui non si interviene nelle controversie religiose: la forma di controversia in cui uno è sicuro della cosa e l'altro dice "può darsi". [...] È per questa ragione che si usano parole diverse: "dogma", "fede". Non parliamo di ipotesi, o di alta probabilità. Né di conoscenza. In un discorso religioso, usiamo espressioni come "Io credo che accadrà questo e quello", e le usiamo in modo diverso che nella scienza. Benché vi sia una grande tentazione a pensare il contrario. Perché parliamo di prova, e parliamo di prova per esperienza. Potremmo persino parlare di eventi storici. [...] Abbiamo qui una credenza nei fatti storici diversa da una credenza nei fatti storici normali. Anzi, essi non sono trattati come proposizioni storiche, empiriche. Coloro che avevano fede non hanno applicato il dubbio che si applicherebbe di solito a ogni proposizione storica»⁶².

Per Wittgenstein dunque, nell'ambito del credo religioso non si può adottare lo stesso criterio doxastico che solitamente si applica alle opinioni proprie della scienza (anche della scienza storica). Per questo motivo, le regole doxastiche di tipo epistemico non hanno alcun valore qualora adottate nei dogmi di religione⁶³. Proprio come James, ma anche come molti dei pensatori presi in esame in questo studio (Tommaso d'Aquino, Plantinga, etc.), Wittgenstein spiega che, per il credente, il campo della fede gode di una certezza tanto incrollabile, da indurlo a cambiare e finanche a sacrificare la propria esistenza. In altri termini, la differenza tra una semplice credenza ed una credenza religiosa risiede per Wittgenstein proprio nelle conseguenze esistenziali (di perdono, di rinuncia ai piaceri, etc...), che l'adesione alla credenza religiosa comporta per il credente:

«Supponete che uno fosse un credente e dicesse "Io credo in un Giudizio Finale", e io dicessi "Bene, io non ne sono così sicuro. Può darsi". Voi direste che vi è un abisso (*Abgrund*) fra di noi [...]. Dirà probabilmente che ha delle prove. Ha però ciò che potresti chiamare una credenza incrollabile, che non si manifesta nel ragionamento o nel richiamo a normali motivi di credibilità, ma piuttosto nell'ordinare a essa tutta la sua vita. Questo è un fatto molto più rilevante: rinunciare ai piaceri, richiamarsi sempre a questa immagine. In un certo senso la si deve definire la più salda di tutte le credenze, perché quel tale, per causa sua, rischia ciò che

⁶² L. WITTGENSTEIN, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, trad. it. ID., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. RANCHETTI, Adelphi, Milano 1967, in part. pp. 146; 147-148.

⁶³ La letteratura su Wittgenstein e la credenza (soprattutto la credenza religiosa) è molto ampia. Io mi sono soprattutto riferita a J. CHURCHILL, *Wittgenstein on the Phenomena of Belief*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 16 (1984), pp. 139-152; H. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Harvard 1992, pp. 134-157; C. DIAMOND, *Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us*, in D.Z. PHILLIPS / M. VON DER RUHR (eds), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Aldershot, Ashgate 2005; L. PERISSINOTTO, *La fede comincia con la fede*, *Wittgenstein sulla credenza religiosa*, in ID., *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2010, pp. 253-286; S. MULHALL, *Wittgenstein on Religious Belief*, in O. KUUSELA / M. MCGINN (eds), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 754-774; M. KUSCH, *Wittgenstein e l'epistemologia del disaccordo*, in *Iride. Filosofia e Discussione Pubblica*, 3 (2014), pp. 555-576; G. SCHÖNBAUMSFELD, *Wittgenstein on Religious Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.

non rischierebbe per cose, per lui, molto più fondate. E ciò sebbene egli faccia distinzioni fra quel che è ben fondato e quel che non lo è»⁶⁴.

L'esempio del credere al giudizio universale serve a Wittgstein per mostrare come tra il credente e il non credente vi sia di fatto un 'abisso' (*Abgrund*). Sebbene entrambi i soggetti impiegano l'espressione verbale 'credere' (*Glauben*), per il credente il credere in un dogma della fede gode tuttavia di un grado di certezza tale, che non ha bisogno di alcuna giustificazione e controprova epistemica, come per il non credente. Non si può per questo fare della credenza religiosa una "questione di scienza", così come pretende il matematico Padre O'Hara⁶⁵, visto che le prove certe che il credente pensa di possedere, agli occhi del non credente appaiono del tutto irragionevoli e ridicole:

«Padre O'Hara è di quelli che ne fanno una questione di scienza. Sono, costoro, delle persone che trattano questa prova in un modo diverso. Essi basano le cose su una prova che, presa in un certo senso, sembrerebbe eccessivamente debole. Basano su di essa cose enormi. Devo dire che sono irragionevoli? Non li direi irragionevoli. Direi che non sono certamente ragionevoli, questo è ovvio. "Irragionevoli" implica, per tutti, rimprovero. Voglio dire: essi non trattano ciò come una questione di ragionevolezza [...]. Chiamerei definitivamente O'Hara irragionevole. Direi che se questo è una credenza religiosa, allora è solo superstizione. Ma la porrei in ridicolo, non però dicendo che si basa su prove insufficienti. Direi: ecco uno che inganna se stesso. Potete dire: quest'uomo è ridicolo perché crede, e basa il suo credere su deboli ragioni»⁶⁶.

Secondo Wittgstein della fede non soltanto non si può fare una questione di ragionevolezza e giustificazione (essa apparirebbe ridicola); della fede non si può neanche propriamente discutere: il credente e il non credente sono infatti soggetti che, pur impiegando espressioni linguistiche uguali, finiscono per assegnare a queste espressioni contenuti diversi (con conseguenti effetti differenti sulla loro condotta):

«Se mi chiedete se credo o meno in un Giudizio Finale, nel senso in cui vi credono le persone religiose, io non direi "No, io non credo che ci sarà una cosa simile". [...] Non so dire, non posso contraddirlo. In un certo senso, capisco tutto ciò che dice – le parole inglesi "Dio", "separato", ecc., io le capisco. Potrei dire "Non credo in questo", e sarebbe vero, nel senso che non ho avuto questi pensieri o qualcosa che vi si connette. Ma non che io possa contraddire la cosa. [...] La mia normale tecnica del linguaggio mi abbandona. Io non so dire se si capiscono reciprocamente o no. Queste controversie appaiono abbastanza diverse da quelle normali, le ragioni appaiono interamente diverse dalle ragioni normali. Esse sono, in un certo modo, del tutto inconcludenti»⁶⁷.

⁶⁴ WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. RANCHETTI, p. 142.

⁶⁵ Padre Charles O'Hara era un professore di fisica e matematica all'Heythrop College di Londra durante gli anni '30 del XX secolo; egli proponeva prove scientifiche sull'esistenza di Dio in base ai recenti sviluppi della teoria della relatività e della meccanica quantistica.

⁶⁶ WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. RANCHETTI, in part. pp. 148; 150.

⁶⁷ WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. RANCHETTI, in part. p. 145.

Per dimostrare come il credente ed il non credente posseggono un contenuto doxastico differente della stessa parola, Wittgenstein impiega l'esempio del termine 'Dio'. Il credente ed il non credente di sicuro possono intendersi reciprocamente sull'espressione linguistica 'Dio'. Tuttavia questo enunciato finisce per esprimere modi di pensare diversi ed immagini discordanti, a seconda degli interlocutori che lo impiegano:

«La parola "Dio" è tra le prime che si imparano. [...] La parola è usata come una parola che rappresenta una persona. [...] Se sorge il problema dell'esistenza di un dio o di Dio, esso ha un ruolo totalmente diverso da quello dell'esistenza di una qualsiasi persona o oggetto di cui io abbia mai sentito. Si diceva, si doveva dire, di credere nella sua esistenza, e se non ci si credeva, ciò era considerato come qualcosa di male. Normalmente, se io credessi nell'esistenza di qualcosa, nessuno penserebbe che ci fosse qualcosa di male. Inoltre ecco questo uso straordinario della parola "credere". Si parla di credere e nello stesso tempo non si usa "credere" al modo solito»⁶⁸.

Senza dubbio il termine 'Dio' viene usato per indicare una persona; ciononostante il problema dell'esistenza di Dio non si può di certo paragonare a quello dell'esistenza di qualsiasi altra persona: ciò avviene perché nell'ambito linguistico della credenza religiosa gli enunciati, in quanto creduti e vissuti, assumono un altro valore di significato. Questo vuol dire che il credere in Dio e nei suoi dogmi non può essere soggetto a nessuno strumento di verifica oggettiva: per il credente, infatti, la parola 'Dio' si riferisce ad una proposizione assolutamente vera. Questo ragionamento porta Wittgenstein ad affermare che non è giusto che un ateo offenda chi crede; né tanto meno che il non credente possa contraddire il credente; il credente ed il non credente si trovano infatti su due piani di contenuto linguistico totalmente diversi.

Come nell'esempio della catastrofe naturale considerato da Ortega in *Ideas y creencias*⁶⁹, Wittgenstein spiega che se ci recassimo in un'isola sperduta o visitassimo una società lontano dalla nostra, in cui vengono praticate particolari credenze religiose, non potremmo accusare gli abitanti di essere in errore, poiché, in quel caso, applicheremmo il nostro modo di concepire l'errore ad un contesto che lo intende diversamente:

«In certi casi direste che ragionano male, intendendo così che ci contraddicono. In altri, direste che non ragionano affatto, oppure che "È un modo del tutto diverso di ragionare". Direste la prima cosa nel caso in cui essi ragionassero in modo simile al nostro e facessero errori che corrispondono ai nostri. Che cosa sia un errore o meno – dipende dal sistema particolare a cui appartiene, così come una cosa è un errore in un certo gioco e non in un altro. Potreste anche dire che dove noi siamo ragionevoli, loro non lo sono, intendendo che,

⁶⁸ WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. RANCHETTI, in part. pp. 150-151.

⁶⁹ Cfr. p. 90.

li, non usano la ragione. Se essi fanno qualcosa di molto simile a uno dei nostri sbagli, direi che non lo sono. Dipende da quel che vi sta attorno»⁷⁰.

Detto altrimenti, ogni credenza – sia essa religiosa, scientifica o relativa al senso comune⁷¹ – esula le prove epistemiche, nella misura in cui per l'agente che le fornisce l'assenso questa credenza è ragionevolmente vera, tanto da orientarne la propria condotta di vita⁷².

b) Wittgenstein prende in considerazione la credenza anche fuori da un contesto religioso, all'interno di altre sue opere⁷³, come nelle *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*), nelle *Philosophische Untersuchungen* (*Ricerche filosofiche*) e nella *Über Gewißheit* (*Della certezza*), pubblicate postume tra il 1953 e il 1984.

Nei primi due testi egli assegna alla credenza l'attributo di «stato dell'anima» (*Zustand der Seele*). Nelle *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Wittgenstein tiene a chiarire che definire la credenza una “disposizione dell'anima” di fatto non significa intendere la credenza come uno stato della coscienza. Rispetto agli stati della coscienza, le disposizioni o

⁷⁰ WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. RANCHETTI, in part. p. 150.

⁷¹ Alla fine, per Wittgenstein, non sussiste di fatto nessuna differenza tra credenza religiosa e credenza scientifica, tanto che a seconda dei contesti in cui queste due credenze vengono affermate, l'una potrebbe tramutarsi nell'altra e viceversa: cfr. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. RANCHETTI, in part. p. 149: «Connessioni del tutto diverse le muterebbero in credenze religiose, e si possono facilmente immaginare dei passaggi per i quali non arriveremmo mai a sapere se considerarle credenze religiose o considerarle credenze scientifiche». Il fatto che il credo scientifico si muova talvolta secondo il credo religioso e passionale viene affermato anche da James (cfr. JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, pp. 75; 77: «la scienza avrebbe fatto progressi molti inferiori di quanti ne ha fatti, se i desideri passionali degli individui di vedere confermata la loro fede fossero stati tenuti completamente da parte [...]. Il ricercatore più utile, in quanto osservatore più sensibile, è sempre colui il cui vivo interesse per un certo aspetto della questione è equilibrato dal timore altrettanto forte di essere ingannato [...]. La scienza stessa, peraltro, fa ricorso al proprio cuore, quando afferma che i beni supremi dell'uomo sono l'accertamento incessante dei fatti e la correzione delle false credenze»).

⁷² Questa concezione porta Wittgenstein a discutere del fenomeno del miracolo, dibattendo contro Hume: «Sappiamo tutti cosa si direbbe un miracolo nella vita normale. È ovviamente solo un evento di cui non abbiamo ancora mai visto l'uguale. Supponiamo ora che un evento simile si verifichi. Supponiamo che a uno di voi cresca improvvisamente una testa di leone e cominci a ruggire. Sarebbe certamente una cosa straordinaria davvero. Ora, una volta rimessici dalla sorpresa, la prima cosa che suggerirei, sarebbe di chiamare un dottore e di fargli esaminare il caso in modo scientifico e, se non fosse per non fargli male, vorrei che fosse vivisezionato. Ma dove se ne sarebbe andato il miracolo? È chiaro infatti che se osserviamo le cose in questo modo, tutto quel che c'è di miracoloso sparisce, a meno che intendiamo per 'miracoloso' solo ciò che la scienza non ha ancora spiegato, il che vuol dire, di nuovo, che non siamo riusciti a raggruppare questo fatto insieme con altri in un sistema scientifico. Questo mostra come sia assurdo dire che “la scienza ha provato che non ci sono miracoli”. La verità è che il modo scientifico di guardare un fatto non è il modo di guardarlo come un miracolo. Perché, qualsiasi fatto voi possiate immaginare, non è miracoloso in se stesso, nel senso del termine [...]. Ma allora cosa significa essere consapevoli di questo miracolo in certe occasioni e non in altre? Infatti, trasferendo l'espressione del miracoloso da un'espressione per mezzo del linguaggio alla espressione per l'esistenza del linguaggio, ho detto solo, di nuovo, che non possiamo esprimere ciò che vogliamo esprimere e che tutto ciò che diciamo sul miracoloso assoluto rimane privo di senso»: cfr. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. RANCHETTI, in part. pp. 16-17.

⁷³ Cfr. CHURCHILL, *Wittgenstein on the Phenomena of Belief* cit.; E. ZAMUNER, *Wittgenstein e il concetto di credenza: un'indagine testuale*, in *Dianoia*, 10 (2005), pp. 1-19.

attitudini dell'anima (come appunto il credere, il dubitare, il comprendere...) non vengono infatti espresse dal soggetto in un modo continuativo e soprattutto si rivelano nel comportamento del soggetto stesso⁷⁴.

Nelle *Philosophische Untersuchungen* egli torna a ribadire che il credere esprime la durata della disposizione dell'anima del credente:

«Io la penso così: Il credere è uno stato dell'anima. Ha una durata; e tale durata è indipendente, per esempio, dalla durata della sua espressione in una proposizione (*Glauben ist ein Zustand der Seele. Er dauert an; und unabhängig vom Ablauf seines Ausdrucks in einem Satz*). Dunque è un tipo di disposizione di colui che crede. Me la rivelano, nell'altro, il suo comportamento, le sue parole. E precisamente, sia l'espressione "io credo..." sia la sua semplice asserzione»⁷⁵.

Al fine di chiarire l'assunto per cui la credenza è una «disposizione dell'anima di chi crede», caratterizzata da una durata, Wittgenstein propone esempi di credenze contraddittorie, riferendosi soprattutto al "paradosso di Moore"⁷⁶, per cui contemporaneamente si afferma una cosa, dicendo di non credere a quella cosa: X afferma Y, ma X non crede ad Y (Wittgenstein considera il caso dell'espressione: "credo che piova, ma non lo credo"):

«Il paradosso di Moore si può enunciare così: L'espressione "Io credo che le cose stiano così" viene impiegata in modo analogo all'asserzione "Le cose stanno così"; e tuttavia l'ipotesi: io credo che le cose stiano così non viene impiegata in modo analogo all'ipotesi che le cose stiano così. Sembra infatti che l'asserzione "Io credo che piovverà" ha un senso simile (cioè, un impiego analogo) a quello di: "Pioverà", ma "Quel giorno credevo che sarebbe piovuto" non ha un senso simile a quello di: "Quel giorno è piovuto" [...]. E allora uno potrebbe anche dire: "Piove e io credo che non piova", oppure "Mi sembra che il mio ego creda questa cosa, ma non è così". A questo scopo dovrei raffigurarmi un comportamento il quale indichi che per mia bocca parlavano due persone. Già nell'ipotesi la linea è situata in modo diverso da quello che tu pensi. Con le parole "Supponiamo che io creda..." tu

⁷⁴ L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. DE MONTICELLI, Adelphi, Milano 1990, II, p. 45: «Io voglio parlare di uno "stato di coscienza" e dare questo nome al vedere una determinata immagine, alla percezione di una nota, a una sensazione di dolore, a una di gusto, ecc. [...] Quello che voglio dire è che credere, capire, sapere, aver intenzione di, e così via, non sono stati di coscienza. Se per il momento chiamo tutto ciò "disposizioni", allora una differenza importante fra disposizioni e stati di coscienza è il fatto che una disposizione non viene interrotta da una discontinuità di coscienza o da uno spostamento dell'attenzione. (E questa, naturalmente, non è un'osservazione causale). È davvero difficile che qualcuno dica di aver creduto a una cosa, o di averla capita, "ininterrottamente" da ieri. Un'interruzione della credenza sarebbe quindi un periodo di incredulità, e non, ad esempio, un semplice distogliere l'attenzione dalla cosa creduta o, ad esempio, il sonno».

⁷⁵ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di R. PIOVESAN / M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 2009, p. 473.

⁷⁶ George Edward Moore illustrò quello che Wittgenstein definisce 'paradosso' durante una lezione tenuta a Londra nel 1910/1911. Secondo Moore l'espressione "La credenza che oggi piova è vera" è uguale all'espressione "oggi piove": «Infatti nessuna delle due asserzioni: "La credenza che oggi piove è vera" e "Oggi piove" può essere vera se non è vera anche l'altra, così come nessuno dei due fatti espressi da ciascuna delle due proposizioni può essere un fatto se anche l'altro non lo è. Tuttavia sembra altrettanto chiaro che i due fatti in questione non sono, a rigore, lo stesso fatto, e che c'è differenza tra l'asserire il primo e l'asserire il secondo» (WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. PIOVESAN / TRINCHERO, pp. 475-476, nota 1 del curatore Mario Trinchero).

presupponi già tutta quanta la grammatica della parola “credere”, l’uso ordinario che ben conosci. – Tu non supponi uno stato di cose che, per così dire, sta davanti ai tuoi occhi in un’immagine non ambigua, così che puoi aggiungere a quest’ipotesi, un’asserzione diversa da quella ordinaria – Se l’impiego di “credere” non ti fosse già familiare non sapresti affatto che cosa assumi qui (cioè, per esempio, che cosa segua da un’assunzione del genere)»⁷⁷.

Il paradosso in questione («Mi sembra che il mio ego creda questa cosa, ma non è così») – che vale soltanto se affermato in prima persona e al tempo presente – potrebbe apparire insensato, visto che se di sicuro si può non credere a quello che un altro soggetto mi racconta, io dovrei al contrario prestar fede ad una mia affermazione. Wittgenstein spiega però che quando il soggetto X crede a Y può sembrare che egli stia fornendo un giudizio di verità: in particolare, nell’esempio della pioggia, l’affermazione “io credo che piova” pare implicare che stia effettivamente piovendo. Tuttavia, quando io stesso vado a negare quanto detto con un’altra affermazione, sembro contraddirmi (è come se mi sdoppiassi e giudicassi come contraddittoria la mia asserzione riguardo alla credenza). Wittgenstein impiega il paradosso di Moore per spiegare come, in realtà, il credere in qualcosa non implica la verità di quella cosa; piuttosto il credere costituisce soltanto una proposizione che esprime uno stato della mente ritenuto in quel momento possibile dal credente. In tal senso il credente potrebbe, in alcuni casi, contraddire il suo stesso giudizio. È chiaro che considerata in questo modo, la credenza sfugge secondo Wittgenstein ad ogni controllo logico-scientifico per diventare piuttosto quello che avverte, in un lasso duraturo di tempo, la disposizione dell’anima del credente.

La trattazione della credenza, in relazione all’esercizio del dubbio, emerge invece in un altro testo di Wittgenstein, *Über Gewißheit*. In quest’opera il pensatore austriaco ancora una volta si rivolge agli insegnamenti di Moore a salvaguardia della verità del senso comune (in particolare alla sua opera *A Defence of Common Sense* del 1925) contro lo scetticismo filosofico:

«114. Chi non è certo di nessun dato di fatto, non può neanche esser sicuro del senso delle sue parole.

115. Chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso giuoco del dubitare presuppone già la certezza.

[...]

160 Il dubbio vien dopo la credenza.

[...]

193. Che cosa vuol dire: la verità di una proposizione è certa?

194. Con la parola “certo” esprimiamo la convinzione completa, l’assenza d’ogni dubbio, e con essa cerchiamo di convincere il nostro interlocutore. Questa è certezza soggettiva.

Ma quando una cosa è oggettivamente certa? – Quando non è possibile un errore. Ma che genere di possibilità è mai questa? L’errore non dev’essere escluso logicamente?

[...]

⁷⁷ WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. PIOVESAN / TRINCHERO, pp. 437; 442.

196. Prove sicure sono quelle che accettiamo come incondizionatamente sicure, e grazie alle quali agiamo con sicurezza, e senza dubbi.

Quello che chiamiamo “errore” esercita, nei nostri giuochi linguistici, una funzione perfettamente determinata, e una funzione ben determinata l’esercita anche quello che consideriamo come una prova (*Evidenz*) sicura.

[...]

340. Con la medesima certezza con cui crediamo una proposizione matematica qualsiasi, sappiamo anche come si debbano pronunciare le lettere dell’alfabeto “A” e “B”, come si chiama il colore del sangue umano; sappiamo che gli altri uomini hanno il sangue e lo chiamano “sangue”.

341. Vale a dire: le questioni, che poniamo, e il nostro dubbio, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre.

342. In altre parole: fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche, che di fatto certe cose non vengano messe in dubbio.

343. Ma qui le cose non stanno così: che appunto non possiamo indagare tutto e per questo siamo costretti a star appagati dell’assunzione. Se voglio che la porta si apra, i perni devono essere saldi»⁷⁸.

Per Wittgenstein dunque, per poter esistere, molte delle cose a cui crediamo e lo stesso dubbio devono fondarsi su qualcosa la cui evidenza noi diamo sempre per scontata. Questo significa che non si può aspirare ad avere alcuna giustificazione epistemica ed alcuna certezza neanche degli enunciati riguardanti il senso comune (un piede, un fiore, etc.); queste proposizioni infatti non possono essere né conosciute e né messe in dubbio. Se così avvenisse, non sarebbe attuabile alcuna attitudine linguistica e concettuale, tra cui anche quella del dubitare. L’attendibilità delle verità del senso comune (i cosiddetti ‘truismi’) si fonda piuttosto sul fatto che queste verità sono adoperate in contesti determinati e circoscritti e vengono prodotte con l’esplicarsi dei giochi linguistici, che le danno già per certe (in questo senso «il dubbio viene dopo la credenza»). In tal modo, come viene spiegato nell’annotazione 341, tutto ciò che poniamo nell’ambito della certezza – anche lo stesso dubbio – si basa sul presupposto che qualcosa è esente dal dubbio, come è il caso della stessa espressione linguistica ‘dubbio’.

Questa analisi ci fa concludere che Wittgenstein tende a negare l’applicazione della garanzia epistemica ad ogni forma di credenza (anche religiosa), sulla base del presupposto per cui ogni forma di credenza è data per certa, dal soggetto che crede, a partire dal contesto in cui è praticata. Tutt’al più possiamo affermare che, per Wittgenstein, a regolare la credenza è lo stesso credente, visto che in fondo la credenza non è altro che la disposizione della sua anima. Così facendo Wittgenstein finisce tuttavia con il condurre l’etica della credenza ad una sorta di relativismo doxastico.

2. È davvero possibile il volontarismo doxastico? (Alston, Williams, Price)

⁷⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*, trad. it. *Della certezza. L’analisi filosofica del senso comune*, a cura di M. TRICHERO, Einaudi, Torino 1978, pp. 22; 33-34; 53-54.

Il superamento della nota definizione di credenza come «conoscenza vera giustificata» conduce altri autori contemporanei, come William Payne Alston, Bernard Williams e Henry Habberley Price, a sollevare numerose obiezioni contro le norme doxastiche di natura epistemica, arrivando a mettere in discussione la possibilità stessa di decidere a cosa credere.

Nel suo *The Deontologic Conception of Epistemic Justification (La concezione deontologica della giustificazione epistemica)*⁷⁹, Alston (1921-2009) contesta la correlazione, ammessa ad esempio da Clifford, tra la giustificazione epistemica – ovvero la capacità di fondare una credenza su basi certe ed assolutamente evidenti – e dovere doxastico di tipo etico. Come già detto nell'introduzione a questo volume, per “concezione deontologica” di una credenza, un soggetto S, che crede ad X, è moralmente virtuoso o colpevole, se nel momento in cui crede ad X, rispettivamente, segue o non segue delle norme doxastiche di natura epistemica⁸⁰. Si tratta di far coincidere (come fa ad esempio anche Kant) la giustificazione epistemica di una credenza con un comportamento moralmente appropriato.

Nell'articolo in questione, Alston mette in discussione proprio questa giustificazione epistemica di una credenza negando l'esistenza del volontarismo doxastico. In particolare, Alston spiega che, apparentemente, la controprova epistemica di una credenza sembrerebbe implicare la capacità di manovrare ed avere un controllo sulla credenza stessa⁸¹. Tuttavia, come egli chiarisce, poichè gli esseri umani non sono sempre sufficientemente in grado di esercitare un controllo diretto sulle proprie credenze⁸², questa giustificazione epistemica – e la correlata deontologia di una credenza – finisce di fatto con il risultare inattuabile ed improponibile. Nel testo, soprattutto contro le teorie deontologiche della giustificazione della credenza di Roderick Chisholm e Carl Ginet⁸³,

⁷⁹ Cfr. W. ALSTON, *Religious experience and religious Belief*, in *Noûs*, 16/1 (1982), pp. 3-12; ID., *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, in *Philosophical Perspectives*, 2 (1988), pp. 277-279; ID., *Concepts of Epistemic Justification*, in ID., (ed.), *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1989, pp. 81-114; ID., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1991; ID., *Belief, Acceptance, and Religious Faith*, in J. JORDAN / D. HOWARD-SNYDER (eds), *Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 10-27. In proposito cfr. PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., pp. 308-309; H. VAHID, *Alston on Belief and Acceptance in Religious Faith*, in *The Heythrop Journal*, 50/1 (2009), pp. 23-30.

⁸⁰ Cfr. PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., pp. 308-309. L'articolo di Piazza ha inoltre il merito di ricostruire il dibattito storiografico seguito a questa posizione di Alston.

⁸¹ ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., p. 259.

⁸² Cfr. ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., pp. 260; 283 [trad. mia]: «In questo articolo sosterrò che (a) noi non abbiamo quello che chiamerò controllo volontario diretto sulle credenze, (b) che abbiamo solo un livello piuttosto debole di controllo volontario “a lungo raggio” su (solo) alcune delle nostre credenze e (c) che, sebbene le nostre azioni volontarie possano influenzare le nostre credenze, la nozione deontologica di giustificazione basata su questa influenza indiretta non è il tipo di nozione di cui abbiamo bisogno per i soliti scopi epistemologici a cui il termine ‘giustificazione’ è destinato. [...] Ciò potrebbe lasciarci con poche credenze giustificate».

⁸³ Nell'articolo Alston cita espressamente i due epistemologi statunitensi, che individuano nella capacità di esercitare un controllo volontario delle proprie credenze l'esecuzione di un'azione buona (in tal modo la

Alston conclude che non possiamo essere moralmente responsabili di una credenza se fondamentalmente non possediamo alcuna capacità di controllo sulla stessa credenza (né un controllo immediato di base, né un controllo immediato non di base e né tanto meno un controllo a lungo raggio⁸⁴):

«Questa concezione della giustificazione epistemica è praticabile solamente se le credenze sono sufficientemente sotto il controllo volontario tanto da rendere applicabili ad esse concetti come requisito, permesso, obbligo, rimprovero e colpa. Secondo l'antico principio "il dovrebbe implica il può", si può essere obbligati a fare A soltanto se si ha un'effettiva possibilità di scegliere se fare A. È altrettanto ovvio che non ha senso parlare di permesso o divieto per S di fare A se S non ha un'effettiva possibilità di scegliere se fare A. E sembra ancora più ovvio, se possibile, che S non può essere giustamente biasimato per aver fatto (non fatto) A se S non è in grado di decidere efficacemente se fare o non fare A»⁸⁵.

All'interno del testo Alston riprende la distinzione tra ciò che è *Basic* e ciò che è *non-Basic* (applicata ai tipi di credenza da Ortega y Gasset e da Plantinga) e quindi ciò che è soggetto ad un controllo volontario diretto o indiretto, in riferimento, però, all'azione ed alla capacità di controllo dell'agente. In tal modo egli distingue tra:

- 1) azioni di base (*Basic actions*), che possono essere governate all'istante in modo volontario e diretto da un soggetto: ad es. le azioni corporee (muovere la testa, piegare un ginocchio); e quindi azioni di base che si possono controllare all'istante in modo volontario, ma indiretto (*Non-Basic Immediate Voluntary Control*); si tratta nello specifico di azioni che si decidono di compiere attraverso le *Basic actions*: es. aprire una finestra, spegnere un fuoco⁸⁶.

giustificazione epistemica finisce con il riguardare la giustificazione morale). A proposito cfr. R.M. CHISHOLM, *Sentences about Believing*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955/1956), pp. 125-148; ID., *The Ethics of Requirement*, in *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), pp. 147-153; ID., *Lewis' Ethics of Belief*, in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of C. I. Lewis*, Open Court, La Salle 1968, pp. 223-242; ID., *Theory of Knowledge*, 2nd ed. Prentice Hall, New York 1977; ID., *A Version of Foundationalism*, in *Midwest Studies in Philosophy*, 5/1, (1980), pp. 543-564. Riguardo invece alla produzione di Ginet, cfr. C. GINET, *Might We Have No Choice?*, in K. LEHRER (ed.), *Freedom and Determinism*, Random House, New York 1966, pp. 87-104; ID., *Contra Reliabilism*, in *The Monist*, 68 (1985), pp. 175-187; ID., *Freedom, Responsibility, and Agency*, in *The Journal of Ethics*, 1 (1997), pp. 85-98; ID., *Deciding to Believe*, in M. STEUP (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 63-76.

⁸⁴ Nel caso, ad esempio, ci fossero delle credenze di base, esse non potrebbero di fatto essere controllate né direttamente, né indirettamente, visto che l'agente non possiede il controllo per quelle «beliefs that are obviously false», e per conseguenza, per quelle «beliefs that are obviously true». Contrariamente alle azioni, non si possono neppure controllare le credenze con atti volontari che presuppongono un controllo a lunga durata, visto che questo accade solo raramente (ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., pp. 263-283).

⁸⁵ ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., p. 259 [trad. mia]. Cfr. PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., p. 312.

⁸⁶ ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., pp. 260-274.

- 2) Azioni che si possono controllare in modo volontario diretto o indiretto in un lungo periodo di tempo (*Long-range Voluntary control*): ad es. decidere di apprendere uno strumento o imparare a dipingere⁸⁷.
- 3) Azioni che possono ricadere sotto un'influenza indiretta dell'agente (*Indirect Voluntary Influence*)⁸⁸: si tratta di tutte quelle azioni, di cui il soggetto è responsabile, anche senza averle intenzionalmente compiute: ad es. un individuo è responsabile per la crescita del colesterolo nel suo sangue (ha mangiato molti grassi), pur senza sapere di essere predisposto a questa malattia.

La conclusione di Alston è che se possiamo essere sempre moralmente responsabili di un'azione, perché possiamo sempre esercitare un controllo diretto ed indiretto su di essa⁸⁹, non possiamo invece assolutamente controllare la credenza: questo accade per diverse ragioni, come la mancata opportunità di verificare puntualmente ogni nostra opinione, finendo con il rimanere inattivi anche all'interno della società, oppure a causa di un principio di autorità su cui poggia la maggior parte delle nostre credenze, etc....⁹⁰. Addirittura, secondo Alston, la credenza sembra sfuggire a qualsiasi controllo da parte dell'agente epistemico, anche in quei casi in cui quest'ultimo esercita l'autoinganno o decide di frequentare esclusivamente chi condivide le proprie convinzioni⁹¹.

A partire da questa considerazione Alston ricava che: 1) proprio perché non si può quasi mai esercitare il controllo volontario di una credenza, la giustificazione epistemica di una proposizione, che si ritiene essere vera, è di fatto irrealizzabile; 2) che le nostre credenze non possono, per conseguenza di ciò, essere giudicate meritevoli né deplorevoli.

Da ciò Alston desume che, al contrario di quello che pertiene l'azione, non si compie nessuna mancanza morale nel momento in cui non si indaga a sufficienza o si mette alla prova una credenza. In proposito si pensi al caso di un uomo sempre vissuto in una comunità isolata civilmente e culturalmente, e che possiede delle credenze basate su quella tradizione. Questo individuo e i membri della sua comunità non avranno mai l'opportunità di incontrare qualcosa o qualcuno che li fanno dubitare delle loro credenze; tuttavia essi non possono certo essere accusati di irresponsabilità morale⁹². Un altro esempio

⁸⁷ ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., pp. 274-277.

⁸⁸ ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., pp. 277-278.

⁸⁹ ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., p. 289.

⁹⁰ Come spiega Tommaso Piazza: «È importante sottolineare che Alston ritiene che manchiamo della capacità di controllare le nostre credenze in un senso rilevante per l'ascrizione di doveri doxastici solo contingentemente»: cfr. PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., p. 313.

⁹¹ Cfr. PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., p. 312.

⁹² Come Alston chiarisce, «S is not free of intellectual blame and so is not deontologically justified» (cfr. ALSTON, *The Deontological Conception of Epistemic Justification* cit., p. 287).

considerato da Alston è quello dei soggetti che hanno problemi cognitivi: queste persone non possono essere colpevolizzate per avere un comportamento malvagio da un punto di vista morale, solo perché non hanno la possibilità di sondare epistemicamente le proprie credenze. Per questo, secondo Alston, la volontà di decidere cosa credere va negata «sulla caratteristica contingente della nostra condizione di agenti epistemic»⁹³. L'essere umano infatti, nel momento in cui aderisce ad una credenza, sembra essere mosso più da cause esterne che interne.

Per concludere, va detto che la negazione del volontarismo doxastico è quindi fondata da Alston sul presupposto per cui la credenza si muove in un campo epistemologico diverso da quello dell'azione. A sua volta, questo involontarismo doxastico porta conseguentemente all'inattuabilità del deontologismo doxastico: non è infatti possibile che l'agente compia un atto di responsabilità etica nel momento in cui verifica le proprie credenze perché, di fatto, questo controllo è improponibile ed inattuabile (la credenza ha origine da motivazioni esterne al soggetto, che il soggetto stesso non può gestire in alcun modo).

Come Alston, anche Bernard Williams (1929-2003) nel saggio *Deciding to Believe* (*Decidere di credere*)⁹⁴ del 1970 prende le distanze dal volontarismo doxastico (di tipo diretto); tuttavia, rispetto ad Alston la sua polemica contro la possibilità dell'agente di controllare una credenza non coinvolge anche la critica al deontologismo attuabile nei confronti della credenza stessa. Williams giunge piuttosto a negare il volontarismo doxastico ed a concepirlo come “concettualmente impossibile”, puntando sul presupposto insito alla stessa definizione e natura della credenza:

«La prima di queste caratteristiche è qualcosa che si può riassumere più o meno così: le credenze tendono alla verità (*beliefs aim at truth*). Quando dico che le credenze aspirano alla verità, ho in mente soprattutto tre cose. Primo: che la verità e la falsità sono una dimensione della valutazione delle credenze rispetto a molti altri stati psicologici o a disposizioni. Così, se qualcuno ha semplicemente un abito di un certo tipo, o ha semplicemente una disposizione all'azione di un certo tipo, non è appropriato chiedersi se questo suo abito sia vero o falso, né se questo abito o disposizione si riferisca a qualcosa che può essere chiamato vero o falso. Tuttavia, quando qualcuno crede qualcosa, allora crede qualcosa che può essere valutato come vero o falso e la sua credenza, nei termini di contenuto di ciò che crede, è vera o falsa. Se un uomo riconosce che ciò che credeva è falso, abbandona allora la credenza che aveva. E questo ci porta alla seconda caratteristica di questo argomento: credere che p è credere che p è vero. Credere che sia così così è la stessa cosa che credere che quella cosa sia vera (*To believe*

⁹³ Cfr. PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., p. 310.

⁹⁴ Cfr. B. WILLIAMS, *Deciding to Believe*, in H.E. KIEFER / K. MILTON (eds), *Language, Belief, and Metaphysics*, State University of New York Press, Albany 1970, pp. 95-111 (successivamente in ID., *Problems of Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 136-151; trad. it. ID., *Problemi dell'io*, a cura di R. RINI, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 167-185). Sull'analisi del saggio di Williams, cfr. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso* cit., pp. 299-310; PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., pp. 314-326.

that so and so is one and the same as to believe that that thing is true). Questo è il secondo punto sotto la voce “le credenze mirano alla verità”. Il terzo punto strettamente connesso a questi è: p porta con sé, in generale, l’affermazione che p è vera. Dire “credo che p” trasmette il messaggio che p è così. È un modo, anche se forse un po’ qualificato, di affermare che p è vera. Ciò è legato al fatto che dire “credo che p, ma p non è vero”, “credo che stia piovendo ma non sta piovendo” costituisce un paradosso, che è stato notoriamente affermato da G. E. Moore⁹⁵. [...] Questa terna di punti costituisce la prima delle caratteristiche della credenza che io voglio menzionare, quella che ho vagamente riassunto dicendo che le “credenze mirano alla verità”»⁹⁶.

William dunque comincia con il dire che per ‘credenza’ si intende uno stato mentale che tende al vero⁹⁷: quando S crede a X, S ha cioè inteso X come vera. Non si può infatti credere ad una proposizione a proprio piacimento: la capacità di giudicare come vera una proposizione dipende piuttosto già dall’attitudine a pensare quella proposizione come vera. Da qui Williams conclude che solo nel caso accettassimo una credenza prima di sapere se essa sia vera, potremmo essere effettivamente in grado di aderire volontariamente e liberamente a quella credenza. Se, invece, come di fatto puntualmente avviene, pensare e giudicare una credenza significa già considerarla come vera, non vi è alcun bisogno di una norma doxastica che regoli e convalidi la credenza in questione:

«Se potessi acquisire una credenza a volontà, potrei acquisirla sia che sia vera, sia che non lo sia; inoltre saprei di poterla acquisire sia che sia vera, sia che non lo sia. Se in piena coscienza potrei volere acquisire una credenza a prescindere dalla sua verità, non è chiaro se prima dell’evento io potrei pensarla seriamente come una credenza, cioè come qualcosa che pretende di rappresentare la realtà. Come minimo, ci deve essere una restrizione su ciò che accade dopo l’evento; poiché non potrei allora, in piena coscienza, considerarla una mia credenza, cioè qualcosa che considero vero, e sapere anche che l’ho acquisita con volontà. Per quanto riguarda qualsiasi credenza, non potrei sapere – o, se tutto ciò deve essere fatto in piena coscienza, nemmeno sospettare – di averla acquisita con volontà. Ma se posso acquisire credenze a volontà, devo sapere che sono in grado di farlo; e potrei sapere di essere capace di questa impresa, se per ogni impresa di questo tipo che ho compiuto dovessi necessariamente credere che non sia avvenuta?»⁹⁸

A partire da questi presupposti il filosofo britannico ricava la conseguenza che la proposizione, per cui il soggetto decide di credere a qualcosa a prescindere dalla verità o falsità di questa, è dunque impossibile.

Nello specifico, all’interno del testo, Williams nega il volontarismo doxastico diretto prendendo come riferimento la credenza empirica⁹⁹. Io sono infatti in grado di credere

⁹⁵ È interessante notare come qui Williams riprenda da Wittgenstein il termine ‘paradosso’ per riferirsi al principio di Moore.

⁹⁶ WILLIAMS, *Deciding to Believe* cit., pp. 136-137 [trad. mia].

⁹⁷ Cfr. J.T. COOK, *Deciding to Believe Without Self-Deception*, in *The Journal of Philosophy*, 84/8 (1987), pp. 441-446.

⁹⁸ WILLIAMS, *Deciding to Believe* cit., p. 148 [trad. mia].

⁹⁹ La teoria di Williams è stata però contestata da alcuni epistemologi, come ad esempio B. WINTERS, *Believing at Will*, in *Journal of Philosophy*, 76 (1979), pp. 243-560 e J. BENNETT, *Why is Belief Involuntary?*, in *Analysis*, 50 (1990), pp. 87-107. In proposito cfr. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso* cit., pp. 299-310; cfr. PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., pp. 322-326.

empiricamente ad una proposizione solo se davvero la proposizione in questione è vera e solo se i miei organi di percezione funzionano in modo corretto. Non potrei, invece, credere a volontà a qualcosa, se i miei organi fossero malati o se quel qualcosa in cui credo fosse empiricamente altro (verrebbe in tal caso meno anche la stessa definizione di *empirical belief*):

«Un'altra ragione deriva dalle nostre considerazioni sulla credenza percettiva (*perceptual belief*): un'idea molto centrale per quanto riguarda la credenza empirica è quella di arrivare a credere a p perché è così, cioè la relazione tra l'ambiente percettivo di un uomo, le sue percezioni e le credenze che ne derivano. A meno che un concetto non soddisfi i requisiti di tale nozione, ossia che si possa comprendere l'idea che l'uomo arriva a credere a p perché è così e perché i suoi organi sensitivi funzionano, non ci sarà il concetto di credenza empirica»¹⁰⁰.

In altri termini “credere a comando” non è un'operazione attuabile, visto che il soggetto elabora la credenza solo perché la considera vera (la credenza per sua stessa natura *aim at the truth*), e perché la credenza nasce da un particolare stato percettivo dell'agente (condizione necessaria per il darsi di quella credenza e da cui l'agente non può sottrarsi).

– Sempre partendo dalla negazione del volontarismo doxastico, altri autori contemporanei, come ad esempio Henry Habberley Price (1899-1984), in *Belief and Will* (*Credenza e volontà*) del 1954, giungono invece a negare del tutto l'esistenza di un'etica della credenza¹⁰¹. Alla stregua di Alston, anche per Price il problema di fondo del volontarismo doxastico nella storia del pensiero è stato quello di aver connesso il controllo volontario delle credenze, da parte dal soggetto, al valore morale, praticato dal soggetto stesso (deontologismo doxastico)¹⁰². Anzi, è proprio a causa di questo deontologismo morale che nelle varie epoche storiche, soprattutto tra il XVI e il XVII, sono scoppiate le guerre di religione e tutti gli individui – quindi le comunità – incapaci di aderire ad una determinata convinzione sono stati considerati immorali e conseguentemente puniti (con armi, sanzioni, tribunali della coscienza, etc...) ¹⁰³.

¹⁰⁰ WILLIAMS, *Deciding to Believe* cit., pp. 148-149 [trad. mia].

¹⁰¹ Sulla posizione di Price cfr. specialmente M. CLARKE, *Doxastic Voluntarism and Forced Belief*, in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 50/1 (1986), pp. 39-51. Tuttavia qui è anche importante ricordare che PRICE (soprattutto in *Belief. The Gifford lectures delivered at the University of Aberdeen in 1960*, Allen & Unwin, London 1969, pp. 426-454) ha altresì considerato il fenomeno del credere in qualcuno, tenendo conto della singolarità, cioè di uno specifico aspetto di questo qualcuno, finendo con il fare affidamento a livello pratico su di lui. In proposito cfr. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso* cit., pp. 260-263.

¹⁰² Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., pp. 1; 2 [trad. mia]: «Alcuni filosofi, tuttavia, sono andati oltre. Non solo hanno sostenuto che credere, o credere in parte, è volontario. Hanno anche sostenuto che credere è, almeno a volte, una questione di obbligo morale. [...] Queste dottrine sul dovere di credere sono strane e addirittura allarmanti (*These doctrines about a duty to believe are strange and even alarming*)».

¹⁰³ Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., p. 11.

Price è al contrario dell'opinione che il soggetto non scelga mai di controllare una credenza; piuttosto quella che sembra essere una scelta è di fatto una costrizione che, dopo uno stato di indecisione, scaturisce dallo scartare, da parte dell'individuo, le altre verità plausibili, preferendo una sulle altre. Questo accade solo perché la verità è creduta tale e preferita alle altre mostra criteri di razionalità più evidenti:

«In effetti, le nostre credenze sono davvero sotto il nostro controllo volontario? [...] È vero che a volte usiamo espressioni volitive per descrivere l'acquisizione di credenze ("ho deciso che p", "ho pensato che p"). Ma non dobbiamo lasciarci confondere dal fatto che qualcosa di simile a una preferenza o a una scelta si verifica molto spesso come fase del processo di formazione di una credenza, soprattutto quando acquisiamo la nostra credenza in modo ragionevole (*when we acquire our belief in a reasonable manner*), dopo un'attenta considerazione delle prove pro e contro [...]. Ora, quando la nostra credenza è ragionevole (*reasonable*), questo assenso, e soprattutto l'assenso iniziale, ha un carattere preferenziale (*preferential character*). Per qualche tempo siamo stati in uno stato di indecisione (*state of indecision*), seduti per così dire sulla barricata. Abbiamo considerato diverse proposizioni alternative p, q e r, insieme alle prove a favore e contro ciascuna di esse. Ma alla fine, come risultato di questa ponderazione di evidenza, preferiamo o "propendiamo" per p, perché questa è l'alternativa che la nostra evidenza, presa nel suo insieme, ci sembra favorire. [...] A causa di questo elemento preferenziale presente in esso, l'assenso potrebbe sembrare una scelta volontaria. Ma l'apparenza è ingannevole. Non si tratta affatto di una scelta libera, ma di una scelta forzata (*Now because of this preferential element in it, assent may look rather like voluntary choice. But the appearance is deceptive. It is not a free choice at all, but a forced one*)»¹⁰⁴.

Price è dell'avviso che l'adesione di un soggetto ad una convinzione avviene poi spesso non solo attraverso il ragionamento su quella convinzione¹⁰⁵, ma anzitutto per seguire altri presupposti, come ad esempio il desiderio di credere a quell'evidenza, o per il fatto che una credenza si è così consolidata nel costume culturale dell'individuo, che quest'ultimo dà per scontata la sua certezza:

«Soffermendosi continuamente e ripetutamente su una proposizione, considerando più e più volte come sarebbe se questa fosse vera e immaginando nei dettagli come sarebbe (se ci riuscite), agendo come se la proposizione fosse vera in tutte le occasioni in cui la sua verità o falsità è rilevante, e aumentando il numero di queste occasioni ogni volta che è possibile – con questi mezzi entrerete gradualmente nello stato di credere alla proposizione. Un bel giorno vi sveglierete e scoprirete di crederci. Oppure, se ci credevate già, con questi metodi arriverete a uno stato di incrollabilità, uno stato in cui non dovrete più preoccuparvi delle prove contrarie, e nemmeno di quelle favorevoli. [...] Tutti ammettono, naturalmente, che un tale stato può essere prodotto in noi involontariamente, da quello che viene chiamato

¹⁰⁴ Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., pp. 15-16 [trad. mia].

¹⁰⁵ Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., p. 20 [trad. mia]: «Con questi metodi – soffermandosi continuamente e ripetutamente su una proposizione, considerando ancora e ancora come sarebbe se fosse vera e immaginando nei dettagli come sarebbe (se ci è consentito), agendo come se la proposizione fosse vera in tutte le occasioni in cui la sua verità o falsità è rilevante, e aumentando il numero di queste occasioni ogni volta che è possibile – si arriverà gradualmente a uno stato di credenza della proposizione. Un bel giorno vi sveglierete e scoprirete di crederci davvero (*You will wake up one fine day and find that you do believe it*)». Questo ragionamento di Price ricorda molto da vicino quello di James e di Pascal, per cui l'aver fede in una credenza, facendo finta che sia già giustificata, aiuta a rendere quella stessa credenza vera.

“condizionamento sociale” (*Everyone admits, of course, that such a state can be produced in us involuntarily, by what is called “Social Conditioning”*)¹⁰⁶.

Price è inoltre del parere che l’atto di volontà di un soggetto non è neanche in grado di eliminare istantaneamente lo stato dubbioso; la volontà non può dunque esercitare alcun controllo sull’elaborazione e l’abbandono di una credenza, così come sull’impiego del criterio doxastico del dubbio:

«I dubbi o le inclinazioni a non credere, causati da prove contrarie, non possono essere aboliti istantaneamente da un semplice *fiat* della volontà qui e ora (*cannot be abolished instantaneously by a mere ‘fiat’ of will here and now*)»¹⁰⁷.

In base a tutti questi presupposti, Price nega pertanto la possibilità di un’etica della credenza (che, come è stato detto, egli intende come regolamentazione doxastica epistemica coincidente con un dovere morale); piuttosto Price invita a sostituire l’applicazione del dovere morale («the moral ought») alla credenza, con l’applicazione del dovere prudenziale («the prudential ought»). Questo dovere legato alla credenza permette infatti di portare vantaggi e profitti a lungo termine per il credente:

«Concludo, quindi, [dicendo] che ci sono ottimi motivi per applicare il “dovere” prudenziale (*the prudential “ought”*) al processo di formazione delle credenze, mentre non ci sono buoni motivi per applicarvi il “dovere” morale (*the moral “ought”*). Quindi, se ho ragione, è fuorviante parlare di “etica della credenza” (*it is misleading to speak of “The Ethics of Belief”*). Tuttavia esiste un’economia della credenza, se si può impiegare la parola “Economia” in un senso ampio e antiquato per intendere “La teoria della prudenza”, la teoria di quelle attività, sia mentali che fisiche, che conducono ad un nostro vantaggio a lungo termine (*But there is such a thing as the Economics of Belief, if one may use the word “Economics” in a wide and old-fashioned sense to mean “the theory of prudence”, the theory of those activities, both mental and physical, which conduce to our long-term advantage*)»¹⁰⁸.

L’auspicio di Price è allora quello di sostituire l’etica della credenza con un’“economia della credenza”, in grado di assicurare prudentemente benefici duraturi per le azioni mentali e fisiche del soggetto credente.

3. “Ethics of Belief”, “Intellectual Virtues” e “What we care about” in Zagzebski

Con la filosofa statunitense Linda Zagzebski (1946) la controversia sull’etica della credenza torna a concentrarsi sui concetti di giustificazione e verità, ma nell’ambito dell’epistemologia della virtù¹⁰⁹. È importante dunque precisare che la Zagzebski riapre la

¹⁰⁶ Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., pp. 20-21 [trad. mia].

¹⁰⁷ Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., p. 17 [trad. mia].

¹⁰⁸ Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., p. 26 [trad. mia].

¹⁰⁹ L’epistemologia della virtù è quella parte della filosofia analitica, che approccia lo studio degli aspetti cognitivi a partire dalle virtù intellettuali (o epistemiche) aristoteliche. Sull’epistemologia delle virtù cfr. soprattutto E. SOSA, *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*, in *Midwest*

questione doxastica alla luce di nuovi paradigmi interpretativi, come quello fondato sui tratti virtuosi-intellettuali dell'individuo.

Nell'ultimo capitolo di *Virtue of the Mind* (*Virtù della mente*) del 1996¹¹⁰ la Zagzebski riprende la tesi classica, secondo cui è necessario che una credenza giustificata sia vera. Questa giustificazione non deve però essere condotta attraverso criteri epistemici, ma piuttosto tenendo conto del concetto aristotelico di virtù (*virtue*):

«Una credenza giustificata è ciò che una persona motivata dalla virtù intellettuale, e che ha la comprensione della sua situazione cognitiva che una persona virtuosa avrebbe, potrebbe credere in circostanze simili (*A justified belief is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation a virtuous person would have, might believe in like circumstances*). [...] La giustificabilità di una credenza è parallela alla giustificabilità di un atto (*the justifiedness of a belief parallels the rightness of an act*), e non si può dedurre immediatamente dalla giustificabilità della credenza che il credente sia da lodare o da elogiare per averla avuta, perché ciò richiederebbe che egli abbia mantenuto effettivamente la credenza giustificata in maniera virtuosa – cioè con il giusto motivo e con la giusta comprensione»¹¹¹.

Queste affermazioni sono importanti nella misura in cui ci aiutano a comprendere come, secondo la Zagzebski, una regola doxastica di giustificazione dovrebbe essere costituita; essa nello specifico ha bisogno: 1) di un agente motivato da una virtù intellettuale; questo agente dovrà essere connotato da una sorta di vincolo epistemico, che gli permette di comprendere la propria situazione cognitiva alla luce di quella che una persona virtuosa avrebbe nelle medesime circostanze; 2) di una giustificazione epistemica basata su quello che sta a cuore al credente; 3) di un soggetto che agisce in modo giustificato parallelamente alla giustificabilità ed alla motivazione giusta della sua credenza.

1) Riguardo al primo aspetto, è innanzitutto importante capire che cosa la Zagzebski intenda per 'virtù' e ciò che renda, di fatto, una persona virtuosa. Sempre nell'ambito della *Epistemology of Virtue*, già altri autori, come Ernest Sosa, James Montmarquet, Lorraine

Studies in Philosophy, 5 (1980), pp. 3-25, succ. in ID. (ed.), *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, New York 1991, pp. 189-190; ID., *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 2007; ID., *Virtue Epistemology: Character Versus Competence*, in ID., *Judgment and Agency*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 34-61; J. GRECO, *Virtue Epistemology*, in J. DANCY / E. SOSA (eds), *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford 1992, pp. 520-522; ID., *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, New York 2010; C. HOOKWAY, *Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations*, in *International Journal of Philosophical Studies*, 2/2 (1994), pp. 211-227; L. ZAGZEBSKI, *Virtue in Ethics and Epistemology*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71 (1997), pp. 1-17; ID., *Virtue Epistemology*, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, New York 2005, pp. 199-207; W.J. WOOD, *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*, Intervarsity Press, Grand Rapids, MI 1998; M. CROCE, *Epistemologia delle virtù*, in *Giornale di Filosofia*, 15 (2007), pp. 369-385; S.E. NAPIER, *Virtue Epistemology: Motivation and Knowledge*, Continuum Press, New York 2008; J. KVANVIG, *Virtue Epistemology*, in D. PRITCHARD / S. BERNECKER (eds), *Routledge Companion to Epistemology*, Routledge, London 2011; J. TURRI / M. ALFANO, *Virtue Epistemology*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2024 Edition) <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>.

¹¹⁰ L. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

¹¹¹ ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind* cit., pp. 241; 243.

Code¹¹² si sono preoccupati, prima della Zagzebski, di fondare la teoria della conoscenza sulle teorie morali o, piuttosto, a connettere l'epistemologia alla teoria della virtù. La novità della Zagzebski, rispetto a questi pensatori, è quella di fondare la giustificazione della conoscenza sempre sulla virtù, che però è intesa sia come l'insieme delle virtù morali ed intellettuali di Aristotele, e sia come ciò che è connesso ad un'azione performata con successo¹¹³. Superando la distinzione delle virtù tra etiche e dianoetiche operata da Aristotele a seconda della collocazione di queste nell'anima (anima sensitiva/virtù morale/acquisizione tramite la pratica e l'imitazione, anima razionale/virtù intellettuale/acquisizione tramite l'insegnamento e la conoscenza), la Zagzebski ritiene che non vi sia di fatto nessuna differenza sostanziale tra virtù etica e virtù dianoetica: entrambe le virtù riguardano infatti l'ambito della volontà e risultano derivare da una motivazione originaria per la conoscenza (fondamentale per performare con successo i fini pratici)¹¹⁴. A motivo di questo legame con l'elemento della razionalità, un soggetto virtuoso è quindi colui che, per antonomasia, possiede il fattore stimolante di trovare una giustificazione alla propria credenza.

2) Questo discorso sulla virtù ci porta quindi ad approfondire un altro elemento fondamentale dell'etica della credenza elaborata da Linda Zagzebski, ovvero quello che riguarda il concetto di *Care*. Secondo questa teoria, ciò che obbliga un soggetto ad esercitare una giustificazione doxastica epistemica è fondamentalmente quello che gli sta a cuore. In tal senso, alcune delle virtù morali e intellettuali non sono tanto interessate a conquistare o ad evitare la falsità ma, piuttosto, ad ottenere in un preciso contesto ciò che più interessa ad un individuo, come ad esempio la fiducia nelle sue credenze o la credibilità:

«L'abusata parola "giustificazione" viene talvolta impiegata per indicare la proprietà che una credenza possiede quando costituisce il risultato di un comportamento coscienzioso di ricerca della conoscenza. Nel mio vocabolario, una credenza giustificata è una credenza epistemicamente ammissibile (*a justified belief is an epistemically permissible belief*); non viola alcun

¹¹² Cfr. ad esempio L. CODE, *What Does She Know?*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1991; J. MONTMARQUET, *Epistemic Virtue*, in *Mind*, 96 (1986), pp. 482-497; ID., *An Internalist Conception of Epistemic Virtue*, in G. AXTELL (ed.), *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Rowman and Littlefield, Maryland 2000, pp. 135-147; SOSA (ed.), *Knowledge in Perspective* cit.

¹¹³ La Zagzebski delinea una lista delle virtù morali in ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind* cit., p. 111 [trad. mia]: «la capacità di riconoscere i fatti rilevanti (*the ability to recognize the salient facts*); la sensibilità al dettaglio (*sensitivity to detail*); l'apertura mentale nella raccolta e nella valutazione delle prove (*open-mindedness in collecting and appraising evidence*); l'equità nel valutare le argomentazioni altrui (*fairness in evaluating the arguments of others*); l'umiltà intellettuale (*intellectual humility*); la perseveranza intellettuale, la diligenza, l'attenzione e la scrupolosità (*intellectual perseverance, diligence, care, and thoroughness*); l'adattabilità dell'intelletto (*adaptability of intellect*); le virtù del detective: pensare a spiegazioni coerenti dei fatti (*the detective's virtues: thinking of coherent explanations of the facts*); il saper riconoscere un'autorità affidabile (*being able to recognize reliable authority*); la comprensione di persone, problemi (*insight into persons, problems, theories*); le virtù pedagogiche: le virtù sociali dell'essere comunicativi, compresa la franchezza intellettuale e la conoscenza del proprio pubblico e delle sue reazioni (*the teaching virtues: the social virtues of being communicative, including intellectual candor and knowing your audience and how they respond*)».

¹¹⁴ Cfr. per esempio ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind* cit., pp. 158-211.

obbligo epistemico. Pertanto, affermare che abbiamo l'obbligo epistemico di avere una credenza giustificata significa fare la vana affermazione che abbiamo un obbligo epistemico di avere una credenza che non viola alcun obbligo epistemico. Ma non è vano affermare che esiste un obbligo non epistemico di essere giustificati epistemicamente (*But it is not vacuous to say there is a non-epistemic obligation to be epistemically justified*), e in questo capitolo sosterrò che abbiamo tali obblighi. Si tratta degli obblighi di ciò che ci sta a cuore (*These are the obligations of what we care about*). Ciò a cui teniamo ci obbliga a essere epistemicamente giustificati, cioè a impegnarci in un comportamento coscienzioso di formazione delle credenze (*What we care about gives us obligations to be epistemically justified, that is, to engage in conscientious belief-forming behavior*). [...] Essere coscenziosi significa cercare di essere intellettualmente virtuosi – attenti, scrupolosi, di avere un'apertura mentale, imparziali, e così via per le altre virtù intellettuali. Alcune delle virtù intellettuali non mirano a ottenere la verità e a evitare la falsità, ma mirano invece alle altre cose che abbiamo a cuore (*Some of the intellectual virtues do not aim at getting truth and avoiding falsehood, but aim instead at the other things we care about*), già menzionate sopra: la fiducia nelle nostre credenze, l'affidabilità e la capacità di identificare ciò che è degno di fiducia, la credibilità, la comprensione, e così via. [...] Il grado di esigenza e il grado di coscienziosità richiesto devono essere collocati in un contesto di ciò a cui teniamo così come nel contesto situazionale della formazione di particolari credenze»¹¹⁵.

Da questo ragionamento la Zagzebski ricava che essere coscenziosi nell'atto di credere – e quindi formare in modo virtuoso le credenze – non consiste solo nel riportare la credenza ai concetti di verità e falsità, quanto soprattutto nel provare a formare le nostre credenze sulla base di ciò che ci sta a cuore (“care”), in modo confacente allo scopo stabilito (che è in grado, a sua volta, di fornire un valore all'atto che motiva)¹¹⁶:

«L'esigenza di essere epistemicamente coscienzioso nelle mie credenze, nell'ambito di ciò che mi sta a cuore, non è solo un'esigenza di essere coscienzioso in qualsiasi credenza io abbia; è anche un'esigenza di possedere delle credenze acquisite in modo epistemicamente coscienzioso. [...] Nel momento in cui acquisisco un'idea della finalità della dimensione di ciò che mi sta a cuore, c'è quindi un'esigenza correlata che mi spinge a cercare credenze più coscienziosamente acquisite in quell'ambito. Ma questa esigenza deve essere qualificata in vari modi. [...] Più ci tengo a qualcosa, maggiore è l'esigenza di essere epistemicamente coscienzioso nelle mie credenze in quell'ambito (*The more I care about something, the greater the demand that I be epistemically conscientious in my beliefs in that domain*), e maggiore è l'esigenza di ottenere e mantenere le mie credenze acquisite in modo coscienzioso in quell'ambito»¹¹⁷.

Per la Zagzebski, discutere di credenza e di norme doxastiche significa dunque considerare ciò che importa, interessa agli esseri umani, visto che i criteri epistemici che ogni soggetto segue trovano la loro origine proprio in quello che all'individuo sta a cuore.

¹¹⁵ Cfr. L. ZAGZEBSKI, *Epistemic Value and the Primacy of What We Care About*, in ID., *Epistemic Values. Collected Papers in Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 186-203, spec. pp. 188; 196.

¹¹⁶ Questa affermazione, per cui ciascun stato epistemico (come l'impiego di norme doxastiche fondate sull'evidenza) è desiderato e ricercato dal soggetto all'interno della sfera di ciò che gli sta più a cuore ritorna più volte nelle opere della Zagzebski, come ad esempio in ZAGZEBSKI, *Epistemic Value* cit., p. 187 [trad. mia]: «Vogliamo la comprensione, probabilmente uno stato a cui teniamo ancora di più della conoscenza negli ambiti di cui ci occupiamo (*We want understanding, arguably a state we care about even more than knowledge in the domains of what we care about*). In breve, ogni stato epistemico che si ritiene desiderabile – credenza vera, capacità di distinguere la credenza vera da quella falsa, fiducia nelle nostre credenze, credibilità, abilità di identificare chi è degno di fiducia, conoscenza, comprensione – è desiderabile all'interno di un'area di ciò che ci interessa perché ci interessa quel dominio».

¹¹⁷ ZAGZEBSKI, *Epistemic Value* cit., pp. 189-190 [trad. mia].

Prima della regolamentazione di una credenza, va quindi innanzitutto normativizzato il valore che il soggetto difende nel momento in cui aderisce ad una credenza:

«Le norme morali e le norme epistemiche si applicano alle credenze per la stessa ragione: sono le esigenze di ciò a cui teniamo (*Moral norms and epistemic norms apply to beliefs for the same reason: they are the demands of what we care about*). [...] La vera credenza potrebbe essere utile quanto la conoscenza in alcune occasioni, [...] ma la vera credenza non riceverebbe così tanta attenzione se non fosse per il fatto che essa è un aspetto della conoscenza, un bene più grande della verità»¹¹⁸.

In questo senso, per la Zagzebski, il criterio doxastico più importante finisce con l'essere proprio la "logic of caring"¹¹⁹, dal momento che gli esseri umani per agire non hanno soltanto bisogno di raggiungere delle credenze vere, ma soprattutto necessitano della fiducia (*confidence*) di possedere delle credenze vere:

«La logica del prendersi cura richiede qualcosa di più forte della credenza vera (*The logic of caring requires something stronger than true belief*), per una serie di ragioni. Innanzitutto, spesso agiamo nella sfera di ciò che ci sta a cuore (*what we care about*). Vogliamo credenze che possano servire come base per l'azione, e questo richiede non solo credenze vere, ma anche la fiducia che le particolari credenze su cui stiamo agendo siano vere. [...] Agire comporta tempo, di solito sforzi e talvolta rischi o sacrifici, e non è razionale impegnarsi in un'azione senza un grado di fiducia che sia abbastanza elevato nella verità delle credenze su cui si agisce, da far sì che il tempo, lo sforzo e il rischio coinvolti nell'azione valgano la pena (*it is not rational to engage in action without a degree of confidence in the truth of the beliefs upon which we act that is high enough to make the time, effort, and risk involved in acting worthwhile*)»¹²⁰.

Ovviamente, la teoria per cui la giustificazione di una credenza è direttamente proporzionale all'interesse che un agente virtuoso possiede nei riguardi della stessa credenza finisce con il porre la Zagzebski in contrasto alle dottrine di Gettier e Plantinga, già prese in esame nelle pagine precedenti di questo capitolo. Rispetto a questi autori, in più luoghi testuali¹²¹, la Zagzebski dimostra che con la teoria della giustificazione della credenza mediante il ricorso alla virtù intellettuale ed alla *logic of caring*, il suo scopo è fondamentalmente quello di conciliare gli aspetti "interni" (le condizioni del processo di giustificazione di una credenza risultano interne e indipendente dall'agente) e gli aspetti "esterni" (le condizioni del processo di giustificazione di una credenza risultano esterne ed

¹¹⁸ ZAGZEBSKI, *Epistemic Value* cit., pp. 186-187 [trad. mia].

¹¹⁹ Un aspetto importante di questa *logic of caring*, proposta dalla Zagzebski nell'ambito dell'etica della credenza, è il ripristino dell'importanza del concetto di 'opinione', la cui regolamentazione è invece poco considerata dagli epistemologi delle virtù. Sempre sulla scia di Aristotele e del suo interesse per le *aporie*, la Zagzebski salvaguarda l'opinione sulla base del presupposto per cui, benché le opinioni siano delle credenze non giustificate, comunque esse ricadono spesso anche nell'ambito di ciò a cui noi teniamo («of what we care about»). Per approfondire il sapere e crescere nella conoscenza abbiamo dunque anche bisogno di opinioni.

¹²⁰ ZAGZEBSKI, *Epistemic Value* cit., p. 187 [trad. mia].

¹²¹ Cfr. ad esempio la parte III del volume *Virtues of the Mind*, e quindi l'articolo ZAGZEBSKI, *The inescapability of Gettier Problems* cit.

indipendenti dall'agente) della garanzia della credenza, così come sono emersi ad esempio dall'analisi da Plantinga¹²².

A differenza di queste posizioni, la Zagzebski chiarisce invece che solo il *what we care about* ci obbliga a giustificare a livello epistemico una credenza: la nozione di credenza giustificata è intesa cioè come una credenza epistemicamente possibile, in base alla consapevolezza di questa giustificazione. La giustificazione di una credenza non ha niente a che vedere con la presenza di maggiori o minore evidenza, ma con l'essere intellettualmente virtuosi, ossia l'essere in possesso di una virtù epistemica (una chiara eco della virtù dianoetica aristotelica) da parte del soggetto.

3) Riguardo al terzo punto, ovvero al rapporto tra la giustificabilità della credenza e la giustificabilità di un'azione dell'agente, va detto che, per la Zagzebski, sono proprio le motivazioni a spingere l'agente virtuoso a compiere un'azione moralmente valida:

«Il tipo di teoria che voglio descrivere è una forma forte di etica delle virtù, ultimamente chiamata “etica delle virtù basata sull'agente” (*agent-based virtue ethics*). Come tutte le teorie della virtù, questa teoria concentra la sua analisi sui tratti interni di una persona – le sue virtù e i suoi vizi – e sulle componenti delle virtù e dei vizi, in particolare le motivazioni. Le teorie della virtù non derivano il concetto di virtù dal concetto di atto corretto, né come disposizione a compiere atti corretti, né in relazione ad atti giusti. [...] Le motivazioni o il comportamento delle persone virtuose sono ciò che rende un atto corretto (*The motivations or behavior of virtuous persons is what makes an act right*). Un atto non sarebbe corretto se non fosse per la sua relazione con la virtù o la motivazione virtuosa. L'etica basata sull'agente esprime un'affermazione più forte sulla relazione tra virtù e rettitudine»¹²³.

Essere un agente virtuoso non comporta dunque solo il saper performare bene un atto, quanto possedere principalmente la predisposizione a performare bene un atto, visto che un soggetto virtuoso ha già dentro di sé le giuste motivazioni che lo inducono ad agire bene. In questa prospettiva, se torniamo all'esempio dell'armatore chiamato in causa da William Clifford all'inizio di questo libro, la scelta di inviare in mare la vecchia nave carica di immigrati non rientra in un comportamento moralmente sbagliato perché fondato su evidenze insufficienti. Piuttosto, secondo la Zagzebski, l'errore dell'armatore risiede sul

¹²² Cfr. il primo paragrafo di questo capitolo. In proposito cfr. R.J. UMBERS, *The Epistemology of Linda Zagzebski*, estratto della tesi PhD presentata presso la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, p. 269: «Zagzebski circumvents the Gettier problems associated with justified true belief by turning the focus of justification into the method of inquiry rather than into the belief itself. Plantinga counselled a divorce between the internalist and externalist features of the epistemic stalemate as a possible way out, but virtue theory adds to our list of options in marriage guidance. The paradigm of the virtues and vices provides us with the means for making a marriage work between the internal and external aspects to epistemic justification. According to a virtue approach, a justified belief would be derived from a virtue in the same way that a right act is said to derive from the concept of a moral virtue».

¹²³ L. ZAGZEBSKI, *An Agent-Based Approach to the Problem of Evil*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 39 (1996), pp. 127-139, spec. p. 129 [trad. mia].

fatto che i suoi abiti intellettuali ed epistemici, con cui mette in mare la nave malandata, sono di fatto sbagliati:

«Le nostre considerazioni sulle esigenze di quello che ci sta a cuore possono spiegare ciò che è giusto nel famoso esempio di W. K. Clifford dell'armatore, che manda in mare la sua nave piena di immigrati, credendo senza alcuna evidenza che la sua nave sia in grado di navigare. Clifford ha sicuramente ragione nel dire che l'armatore è colpevole dal punto di vista morale in quanto epistemicamente ingiustificato in questo caso; tuttavia l'esempio risulta insufficiente per sostenere la sua famosa tesi secondo cui è moralmente sbagliato credere a qualsiasi cosa sulla base di un'evidenza insufficiente. Supponiamo che l'armatore non abbia intenzione di spedire la nave in mare; tuttavia se può attestare che la nave è idonea alla navigazione, otterrà una detrazione fiscale. Egli crede che la nave sia idonea alla navigazione e dichiara che lo è per ottenere la detrazione, ma non si preoccupa di effettuare un'accurata e costosa ispezione della nave. Oppure egli si limita ad annunciare ad un amico che la sua nave è adatta alla navigazione, mentre i due sono in un bar e si vantano a vicenda delle rispettive navi. Nel peggiore dei casi l'armatore ha violato un debole obbligo morale. [...] Questa storia [...] mostra la necessità morale di preoccuparsi degli altri beni epistemici menzionati all'inizio di questo capitolo – affidabilità, credibilità, conoscenza e comprensione – e mostra l'importanza morale di queste virtù intellettuali come l'attenzione, l'apertura mentale, la correttezza intellettuale e l'umiltà intellettuale, che vanno ben oltre la richiesta di Clifford di avere un'evidenza sufficiente»¹²⁴.

In altri termini, secondo la Zagzebski, la componente motivazionale dell'armatore ha prodotto un atto epistemico sbagliato, non tanto perché non ha sondato abbastanza le prove relative all'affidabilità della nave, ma soprattutto perché non ha esercitato le virtù intellettuali, come, ad esempio, quella dell'attenzione alla manutenzione del mezzo o come quella dell'onestà. L'auspicio della filosofa americana è dunque quello di essere coscienti principalmente da un punto di vista epistemico; questo vuol dire sempre e comunque applicare le virtù intellettuali ad un'ampia gamma di credenze, dai numerosi risvolti anche sociali:

«Siamo moralmente tenuti a essere epistemicamente coscienti (*We are morally required to be epistemically conscientious*) in una gamma molto ampia di credenze a motivo della dimensione sociale della formazione della credenza. Non è affatto scontato che una certa credenza sia rilevante per il giudizio morale o per l'azione da parte mia o di qualcun altro che si affida alla mia testimonianza; quindi questo ci impone, *prima facie*, il dovere di essere coscienti (*duty to be conscientious*) in un vasto numero di credenze. Se a ciò aggiungiamo la gamma di cose che ci interessano al di fuori della morale, tra cui l'interesse per ciò che interessa agli altri, si amplia ulteriormente la gamma di credenze che dobbiamo essere epistemicamente giustificati a sostenere. Infine, ci sono le esigenze epistemiche legate ai ruoli sociali che svolgiamo»¹²⁵.

Il testo è interessante non solo per l'attenzione fornita alla dimensione sociale della credenza, ma anche perché il *duty of investigating* di Clifford diviene con la Zagzebski un *duty to be conscientious*, rispetto ad una credenza.

¹²⁴ ZAGZEBSKI, *Epistemic Value* cit., p. 195 [trad. mia].

¹²⁵ ZAGZEBSKI, *Epistemic Value* cit., p. 196 [trad. mia].

La proposta teorica di Linda Zagzebski ci sembra allora costituire un ottimo punto di arrivo per la nostra ricerca: essa pare infatti trovare un compromesso tra la posizione di quei pensatori che consigliano di disciplinare la credenza in base all'evidenza (perché il fine del credere è conquistare la verità ed evitare gli errori) e quei pensatori che, invece, difendono la normativizzazione della credenza sulla base di risvolti pragmatici per il soggetto (il fine della credenza è il procurare il bene e l'evitare il male). Per la Zagzebski discutere di conoscenza deve invece comunque presupporre una riflessione su quello che rende buono il conoscere¹²⁶. Questo significa che una deontologia della credenza è valida, non solo nella misura in cui, regolata coscienziosamente da un soggetto in possesso di una virtù epistémica, questa credenza ci aiuta a pervenire alla verità (la regolamentazione doxastica è legittima se la verità che ne risulta è perseguita da un agente virtuoso, con una motivazione giusta); l'etica della credenza è di fatto possibile solo seguendo un metodo di indagine fondato sulla logica del prendersi cura, del vagliare la credenza a partire da ciò che ci sta più a cuore.

¹²⁶ ZAGZEBSKI, *On Epistemology* cit., p. 5.

CONCLUSIONI

L'11 aprile del 1876, di fronte al pubblico del club vittoriano *The Metaphysical Society*, William Clifford diede ufficialmente avvio alla discussione sull'*Ethics of Belief*, con il motto: «it is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence»¹.

Clifford rivendica non soltanto il dovere di convalidare sempre ogni credenza attraverso il vaglio del dubbio e del controllo logico-razionale. L'aspetto in qualche modo singolare della sua dottrina è che il richiamo al «duty to investigate Beliefs» costituisce anche un dovere morale (si parla a proposito di «deontologismo doxastico»): vale a dire, la credenza autenticata con prove epistemicamente valide guadagna anche un valore etico².

Qualche anno dopo, contro questo principio auspicato da Clifford, William James nel suo *The Will to Believe* difende invece il punto di vista secondo cui, in alcune situazioni, abbiamo «our right to adopt a believing attitude [...], in spite of the fact that our merely logical intellect may not have been coerced»³. Secondo James, nel momento in cui l'agente si trova nella condizione di dover scegliere, senza potersi appellare a paradigmi epistemici, è tenuto ad aderire ad una credenza preferendo «le ragioni del cuore». Rispetto all'atteggiamento di Clifford, per James moralmente valido non è dunque il credere per forza in qualcosa di giustificato (e quindi il non credere in tutto quello che non è razionalmente fondato), quanto piuttosto il credere in ciò che procura piacere e benefici pratici al credente. Nel primo caso – quello di Clifford – si auspica che l'espressione 'credenza' sia una forma di assenso verso una proposizione che debba essere ritenuta vera, nel secondo – quello di James – la credenza è intesa piuttosto come ciò che risulta conveniente e buono per il soggetto.

La diatriba tra Clifford e James ha finito con il costituire il retroterra teorico della problematica dell'*Ethics of Belief*, ovvero del dibattito sulle regole da adottare nella formazione, accettazione e abbandono delle nostre credenze (norme doxastiche).

Come già dicevamo nell'introduzione, gli ultimi anni hanno visto emergere, soprattutto in ambito analitico, un interesse sempre più crescente verso l'etica doxastica. Le vicende legate ad una maggiore e rapida diffusione, sui social network e a causa dell'intelligenza artificiale, delle fake news (come quelle relative alla pandemia di Covid-19, o al *Pizzagate* negli Stati Uniti), hanno determinato un'attenzione particolare sull'importanza di norme da adottare nell'atto di assenso di una credenza. Si avverte cioè la necessità crescente di trovare un comportamento, un costume, un

¹ Cfr. CLIFFORD, *The Ethics of Belief* cit., p. 295.

² In proposito Miriam Schleifer McCormick afferma addirittura che: «The ethics of belief is inseparable from ethics *simpliciter*. The same kinds of considerations that bear on investigating what we should *do* will also help illuminate how we should *believe*» (SCHLEIFER MCCORMICK, *Believing Against the Evidence* cit., p. 129).

³ Cfr. JAMES, *The Will to Believe* cit., p. 41.

ethos appunto da seguire nel momento in cui concediamo la nostra adesione alle credenze, visto che queste ultime finiscono per condizionare non soltanto il nostro comportamento, ma anche quello della comunità in cui viviamo.

Nella storia del pensiero, sotto il lemma ‘credenza’ finiscono con l’essere compresi diversi significati, che vanno dall’opinione, alla fede religiosa, alla convinzione, all’abitudine o al pregiudizio. Stranamente, degli autori trattati in questo studio, soltanto pochi ne hanno fornito la definizione. Tra questi vanno menzionati: Agostino, che chiama la credenza un pensare con l’assenso (*cum assensione cogitare*)⁴, Locke, che invece intende la *Belief* come quell’atteggiamento con cui la nostra mente considera vera una proposizione senza possedere la conoscenza della sua certezza⁵, quindi Hume, per cui la credenza è un *feeling*⁶, Kierkegaard, che definisce piuttosto la credenza un “prodigio”⁷ ed infine Wittgenstein, che designa il credere uno «stato dell’anima» (*Zustand der Seele*)⁸. Tutti gli altri pensatori presi in esame, pur discutendo della credenza e della sua regolamentazione, tendono invece a non spiegare esplicitamente cosa essa sia.

Un’altra osservazione da fare è che la nostra analisi ci ha mostrato che, spesso, la credenza sembra indicare, per i filosofi presi in esame, un atteggiamento mentale per lo più negativo: in *Sulla natura* di Parmenide di Elea e quindi nei dialoghi platonici, la *doxa* ha ad esempio a che vedere con il non essere e la mutevolezza, rispetto all’ingenerabilità e all’immutabilità dell’essere e dei paradigmi ideali. Questo aspetto di manchevolezza della credenza rispetto all’affidabilità della certezza si riflette nel suo essere considerata spesso in relazione al fenomeno del sogno, come avviene nel caso di Sigieri di Brabante e di René Descartes. Di sicuro Aristotele è tra i primi pensatori a tratteggiare la credenza in modo positivo, nella misura in cui la credenza può essere impiegata nella sfera della dialettica e della vita pratica. La positività della credenza (nello specifico della credenza religiosa) viene difesa quindi nel pensiero medievale: la fede diviene addirittura una delle virtù infuse donate da Dio all’anima al momento del battesimo. Su questa scia di recupero della credenza ritroviamo anche David Hume (che finisce persino con il fondare tutto il proprio sistema filosofico sulla credenza) e Charles Sanders Peirce, per cui la credenza – insieme al dubbio – costituisce lo stato mentale dagli effetti positivi per l’essere umano, in quanto spinge all’azione.

Questo studio non si è comunque occupato primariamente della credenza, ma ha tentato di ricostruire brevemente, all’interno della storia del pensiero – a partire dal mondo greco, passando per quello medievale e moderno, per giungere all’epoca contemporanea, – le varie possibilità suggerite di volta in volta dai filosofi, che l’essere umano può adottare per regolare ciò a cui

⁴ Cfr. AUGUSTINUS HIPPOENSIS, *De praedestinatione Sanctorum*, II, 5.

⁵ Cfr. LOCKE, *Saggio sull’intelletto umano*, IV, 15, 3, trad. it. CICERO / D’AMICO, p. 710.

⁶ Cfr. HUME, *Ricerche sull’intelletto umano*, trad. it. GILARDI, p. 194.

⁷ Cfr. KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*, trad. it. FABRO, p. 273.

⁸ Cfr. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. PIOVESAN / TRINCHERO, p. 473.

crede. Tuttavia, esiste effettivamente un'etica della credenza? È possibile cioè un modello di normatività epistemica in grado di aiutarci a distinguere una credenza vera da una falsa? Oppure c'è il rischio che le regole doxastiche razionali non ci aiutino nell'atto di adesione ad una credenza, visto che, quando crediamo in qualcosa o in qualcuno, siamo mossi anche e soprattutto da altri stimoli, come quelli di natura passionale o pragmatica? Si deve credere con o senza la ragione?

Tornando al nostro punto di partenza e prendendo le mosse dalle due posizioni dottrinali sull'argomento, quella di Clifford e quella di James, si sono individuati rispettivamente due tipi di norme doxastiche: le regole doxastiche epistemiche, fondate sull'evidenza oggettiva e su prove razionali sufficienti, e quindi le regole pragmatiche o prudenziali. A questi due tipi di direttive doxastiche, va ad aggiungersi talvolta un'altra norma, che riguarda l'ambito della morale: ovvero la premessa teorica per cui la regolamentazione di una credenza è ritenuta un atto eticamente valido. Come è emerso, questa regolamentazione morale della credenza è ribadita soprattutto nell'ambito della difesa di norme doxastiche epistemiche: secondo Clifford, appunto, credere senza l'evidenza, mettendo da parte i dubbi e le certezze logico-razionali, è sempre moralmente sbagliato al di là dell'esito dell'azione scaturita dalla credenza. Allo stesso modo, per James – così come per altri filosofi difensori di un'etica della credenza prudenziale, come Pascal o Plantinga – non è moralmente ammissibile sondare alcune particolari credenze, come quella relativa alla sfera religiosa, attraverso la presunzione di un'indagine razionale basata sulla sola evidenza sensibile. Questo presupposto teorico e metodologico era considerato valido già nel IV secolo da Agostino di Ippona, per cui la pratica del controllo razionale e della ricerca dell'evidenza certa non dovrebbe mai rientrare nell'ambito della credenza (religiosa)⁹. Il deontologismo doxastico compare in una certa forma anche in Kant a proposito della fede morale, ma viene condannato definitivamente dagli autori contemporanei, come Price, che a proposito parla di una dottrina che è “strange and evening alarming”¹⁰.

Nell'analisi effettuata, quello che si è tentato di fare non è tanto prendere in esame, in modo retrospettivo, con l'etichetta di “Ethics of Belief”, le regolamentazioni doxastiche proposte da filosofi che non avevano di fatto idea di cosa questa etica fosse. Questo lavoro ha piuttosto provato a ricostruire quale ruolo abbia giocato la credenza, di fronte alla sfida, lanciata da alcuni autori della storia della filosofia, di dimostrare i motivi sufficienti della propria sussistenza.

⁹ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De utilitate credendi*, XIV, 30, trad. it. PIERETTI, pp. 224-227.

¹⁰ Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., p. 2.

L'indagine sui pensatori e sulle loro proposte di un'etica della credenza, al di là delle varie epoche prese in esame e degli approcci teorici adottati, ha fatto emergere non soltanto l'esistenza effettiva di una discussione sulla regolamentazione della credenza fin dall'inizio della storia della filosofia occidentale, ma ha anche rivelato la presenza di alcune questioni teoriche comuni ai diversi autori, che sembrano puntualmente presentarsi pur se in contesti storici e dottrinali differenti:

1) l'adozione di precise regole doxastiche epistemiche ed evidenzialiste (il dubbio, la sospensione del giudizio, la testimonianza, la controprova empirica) e quindi l'impiego di regole doxastiche prudenziali (la convenienza, l'utilità, il piacere), a seconda che si tratti, rispettivamente, di autori che rivendicano una regolamentazione doxastica che porti ad una sua giustificazione epistemica ed autori che, invece, difendono il consenso verso una credenza su base pragmatica.

2) La riflessione sul nesso tra credenza, verità e conoscenza che, a partire dalla filosofia platonica, ha inteso la conoscenza come una «credenza vera giustificata». Si tratta del problema della giustificazione o della garanzia di una credenza, che dà credito alla credenza soltanto nella misura in cui essa si mostra epistemicamente vera, tanto da rientrare, appunto, nella definizione di *Knowledge*.

3) La discussione sull'accettazione o meno del volontarismo doxastico, ovvero della capacità di controllare le proprie credenze (una tematica non emergente propriamente nel mondo greco¹¹).

4) L'acquisizione del fatto che la credenza non sembra necessitare di un atto consapevolmente attivo da parte del soggetto.

5) La riflessione sul rapporto tra la credenza e l'azione.

1) Nella storia del pensiero, l'etica della credenza ha portato puntualmente all'emergere di regole, suggerite di volta in volta dai diversi filosofi, utili per la regolamentazione doxastica. A grandi linee si possono individuare nel dubbio, nella sospensione del giudizio, nel ricorso alla testimonianza e quindi nel superamento dell'autoinganno, le norme per lo più suggerite in un contesto epistemico ed evidenzialista (a). Al contrario, l'utilità e la convenienza per il credente, così come la ricerca del benessere e del piacere, possono essere invece considerate le norme solitamente adottate dai sostenitori di un'etica della credenza su base prudenziale (b).

(a) Nel cammino fatto sinora è emerso come la discussione sull'etica della credenza non sembri quasi mai prescindere dalla discussione sull'esercizio del dubbio come criterio doxastico di natura epistemica. A parte l'impiego del dubbio radicale scettico (*aporia*), che mira a dimostrare l'impossibilità di pervenire alla certezza epistemica (ripreso in buona parte da Montaigne), nella

¹¹ Come è emerso nel corso dell'indagine, parlare di etica credenza nel pensiero antico sembra eludere una riflessione sul volontarismo doxastico perché, negli autori greci, è difficile rinvenire un equivalente concettuale alla nostra volontà.

storia dell'etica della credenza la pratica del dubbio e della sospensione del giudizio è per lo più positiva e connessa al problema della giustificazione di una credenza, ovvero appare relativa all'individuazione dei criteri che attestino la verità o la falsità di una convinzione. A partire dal mondo greco con Socrate, e quindi nel periodo medievale con Agostino di Ippona e Nicola di Autrécourt, sino ad arrivare a Descartes e poi a Clifford, nel pensiero moderno e contemporaneo, ritorna puntualmente l'idea che l'esercizio del dubbio sia un atto fondamentale per vagliare qualsiasi proposizione ritenuta vera. Con Descartes soprattutto, l'impiego metodologico del dubbio, per distinguere le conoscenze probabili da quelle solo fallaci, sfocia nel dubbio iperbolico, insinuando il sospetto di un Dio ingannatore e quello di un genio maligno. Rispetto a questi autori, per Kierkegaard, invece, la pratica del dubbio, applicata alla filosofia e a ogni aspetto dell'esistenza umana, porta piuttosto a conclusioni tanto paradossali che, più che a far pervenire alla verità, essa può addirittura indurre un individuo ad aderire alla fede. Su questa scia ritroviamo in qualche modo anche Charles Sanders Peirce, per il quale il dubbio non costituisce più un criterio doxastico. Il dubbio, piuttosto, ha a che vedere con la credenza per il fatto che si arriva a credere proprio per superare lo stato di indecisione e di irrequietezza causato dal dubbio stesso. L'«irritazione» del dubbio, per dirla con Peirce, sembra comunque accompagnare sempre una proposizione doxastica, visto che, per definizione, la credenza non coincide con ciò che è vero, ma con quello che si ritiene essere vero. Su questa linea interpretativa, anche José Ortega y Gasset considera il dubbio («realtà liquida») un altro aspetto della credenza («terra ferma»), che spinge l'essere umano a pensare, con lo scopo di salvarsi dall'abisso in cui il dubbio stesso lo fa sprofondare.

Insieme al dubbio, un altro criterio doxastico, che viene proposto puntualmente dai sostenitori di un'etica della credenza dai tratti epistemic, è la sospensione del giudizio. Questa norma difesa da Clifford, a parte lo Scetticismo antico (in cui viene di fatto teorizzata, con l'espressione *epoché*¹²), viene ribadita dalla IV *Meditazione* di Descartes¹³, dal *Saggio sull'intelletto umano* di Locke¹⁴, a proposito dell'esercizio della volontà di evitare gli errori, e quindi ripresa da Kant con la *suspensio iudicii indagatoria*, intesa come una sospensione critica o appunto indagatoria del giudizio, in cui senza esercitare lo sterile dubbio radicale, il soggetto si impegna a ricercare la verità¹⁵. Anche Kierkegaard invita a sospendere la ragione, ma solo per rinunciare ad ogni pretesa di spiegazione razionale di fronte ai contenuti della stessa fede¹⁶. La sospensione del giudizio, come criterio

¹² È interessante il fatto che la sospensione del giudizio come *epoché* venga ripresa in ambito contemporaneo da Edmund Husserl (non oggetto di indagine in questo studio); essa è intesa però non come un criterio doxastico, ma come un metodo filosofico: operare l'*epoché* significa infatti sospendere il giudizio su quanto sostenuto fino a quel momento dalle dottrine metafisiche e dalle scienze, per giungere a scoprire il significato originario del mondo.

¹³ Cfr. DESCARTES, *Meditazioni*, IV, trad. it. BELGIOIOSO, pp. 761-763.

¹⁴ Cfr. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, XX, 15, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 772.

¹⁵ Cfr. KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, pp. 67-68.

¹⁶ Cfr. KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*, trad. it. FABRO, p. 229.

doxastico viene invece attaccata da James nella misura in cui essa implica e comporta una paralisi nell'agire del credente con il rischio di compromettere la conquista della verità¹⁷. Il rifiuto della sospensione del giudizio ritorna quindi nella scommessa di Pascal¹⁸ e nei testi di Hume, a proposito del fatto che la credenza sembra estranea all'esercizio di ogni giudizio razionale, così come sembra fuori dal raggio di azione della volontà¹⁹.

Due ulteriori norme doxastiche, spesso adottate dai difensori di un'etica della credenza dai tratti evidenzialisti, sono quindi il ricorso alla testimonianza e il superamento del fenomeno dell'autoinganno, che sembra talvolta condizionare il credente, come nel caso dell'armatore di Clifford. Per quanto riguarda la testimonianza, va detto che, nel modo in cui è esplicitamente trattata da Clifford, Locke, Hume e Peirce, questa sembra sempre presupporre un'indagine sull'integrità morale del testimone, sulla sua intenzione, sulla coerenza dei suoi racconti e quindi una verifica di deposizioni contrarie.

Per quanto concerne invece il fenomeno dell'autoinganno²⁰, per cui il credente, aderendo acriticamente ad una convinzione, nega consapevolmente la verità a se stesso, oltre a comparire nel testo dell'*Etica della credenza* di Clifford²¹, viene anche approfondito da Locke²² ed avversato apertamente da Henry Price con lo scopo di mettere in discussione l'esistenza del volontarismo doxastico²³. Il tema dell'autoinganno e quello dell'evitare la verità a se stessi è comunque ripreso più volte all'interno della storia della filosofia, comparando in diversi autori moderni e contemporanei, a proposito della credenza, come accade per Friedrich Nietzsche²⁴. Il pensatore tedesco spiega ad esempio che, per rispondere alle accuse di sospetto che la sua filosofia avrebbe prodotto, ha dovuto volontariamente nascondersi la verità e divenire quindi un *Selbst-Betrüge* (pur di conservare se stesso, ha dovuto cioè aderire a credenze scientifiche ed etico-culturali). Un riferimento alla volontà di ingannare se stessi di fronte ad una credenza non criticamente fondata compare anche ne *L'être et le néant* (*L'essere e il nulla*) di Jean-Paul Sartre,

¹⁷ Cfr. JAMES, *La volontà di credere*, trad. it. BAIRATI, p. 65.

¹⁸ Cfr. PASCAL, *Pensieri*, 681, trad. it. ROMEO, pp. 2631-2638.

¹⁹ Cfr. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, trad. it. GILARDI, p. 186.

²⁰ Cfr. specialmente WISDO, *Self-deception and the Ethics of Belief* cit.

²¹ Cfr. CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 117.

²² Cfr. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 20, 12, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1351.

²³ Cfr. PRICE, *Belief and Will* cit., p. 20.

²⁴ Si consideri a proposito la Prefazione di *Umano, troppo umano*: «e anche perché io, dove non trovai quel che mi occorreva, me lo sia dovuto procurare con artificio, aggiustandolo con falsificazioni e invenzioni poetiche. [...] Forse mi si potrebbe a questo riguardo contestare molta "arte", molta sottile arte di battere moneta falsa [...] ma, anche se tutto ciò fosse vero e mi venisse contestato con buona ragione, che sapete voi, che potete sapere voi, degli stratagemmi dell'istinto di conservazione, della razionalità e superiore precauzione in questo volontario inganno? e che mai potete sapere di tutta la falsità che ancora mi è indispensabile, perché io possa continuare a permettermi il lusso della mia veridicità? (*Was könntet ihr davon wissen, wie viel List der Selbst-Erhaltung, wie viel Vernunft und höhere Obhut in solchem Selbst-Betrüge enthalten ist, - und wie viel Falschheit mir noch noth thut, damit ich mir immer wieder den Luxus meiner Wahrhaftigkeit gestatten darf?*) Basta, io vivo ancora; e si dà il caso che la vita non sia un'escogitazione della morale: essa vuole l'inganno, vive nell'inganno, ma – non è vero?» (cfr. F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, trad. it. *Umano troppo umano*, a cura di M. MONTINARI / S. GIAMETTA, Adelphi, Milano 1994, pp. 3-4).

nell'atteggiamento della malafede (*mauvaise foi*)²⁵: nel momento in cui il soggetto cerca di sfuggire alla condanna della propria libertà, per evitare l'angoscia, finisce con l'assumere atteggiamenti ingannevoli ed a mentire a se stesso. Rispetto a queste letture negative dell'autoinganno, Pascal ne propone invece una positiva: mi riferisco principalmente all'esortazione rivolta dal pensatore francese agli scommettitori sull'esistenza divina, a credere in Dio, «facendo ogni cosa come se credessero» (*c'est en faisant tout comme s'ils croyaient*) già in quell'esistenza²⁶. In altri termini, con la sua scommessa, Pascal invita l'individuo a compromettere le proprie capacità critiche e a impiegare la fallacia contro se stesso, visto che in gioco c'è la conquista della felicità eterna.

b) Tra i criteri doxastici teorizzati dagli esponenti di un'etica della credenza dai tratti prudenziali, va invece principalmente considerata la regola dell'utilità che una credenza può apportare al credente. In questo caso ritroviamo, accanto alla dottrina di James, sia l'insegnamento dei Sofisti, che quello di Pascal. Un'altra regola è quella del piacere e del raggiungimento della felicità che, oltre a comparire sempre in Pascal, può anche essere individuata nei testi di Peirce e di Ortega y Gasset, per cui, rispetto allo stato disturbante del dubbio, la credenza provoca una condizione di benessere e di soddisfazione.

Stando a quanto emerso dalla ricerca, bisogna comunque ricordare che, in generale, pur se questi criteri doxastici basati sull'evidenza, oppure viceversa fondati sull'utilità, vengono adottati rispettivamente, dai pensatori promotori di un'etica della credenza dai tratti epistemici, e dagli autori difensori di un'etica della credenza dai contenuti prudenziali, spesso sono comunque utilizzati indistintamente dai pensatori in questione, a seconda del campo di indagine a cui queste regole vengono applicate. Un esempio esemplificativo in proposito è quello di Descartes, che nel *Discorso sul metodo*, all'interno della discussione sulla morale provvisoria, arriva a proporre delle norme di agire pratico basate solo sulla prudenza doxastica, e ben lontane dai criteri regolati dall'evidenza che erano stati invece enunciati nel campo scientifico ed epistemologico, ad esempio nelle *Meditazioni*.

2) Fin dal poema *Sulla Natura* di Parmenide, la credenza viene presa in considerazione in relazione alla verità, nella misura in cui la *doxa* sembra essere fallacemente vera, ma si trova di

²⁵ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, trad. it. *L'essere e il nulla*, a cura di G. DEL BO, Mondadori, Milano 1991, pp. 86-88: «L'essere umano non è solo l'essere per mezzo del quale compaiono nel mondo delle negatività, è anche l'essere che può prendere atteggiamenti negativi nei confronti di se stesso. [...] Spesso la si assimila alla menzogna. Si dice indifferentemente di una persona, che dà prova di malafede o che mente a se stessa. Ammetteremo volentieri che la malafede sia menzogna a se stessi dalla menzogna propriamente detta [...]. La malafede ha dunque in apparenza la struttura della menzogna. Soltanto (e questo cambia tutto), nella malafede è a me stesso che io maschio la verità (*Seulement, ce qui change tout, c'est que, dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité*). Così la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato non esiste più».

²⁶ Cfr. PASCAL, *Pensieri*, 661; 673, trad. it. ROMEO, pp. 2617; 2629.

fatto agli antipodi dell'essere e della verità (*alêtheia*). Addirittura, alcuni autori trattati in questo libro impiegano, per il termine 'credenza', un'espressione che contiene in sé proprio l'espressione 'verità': in questo senso Kant considera il *Fürwahrhalten* un «giudizio col quale qualcosa viene rappresentato come vero»²⁷. Su questa scia anche Locke aveva definito la credenza quell'atteggiamento per cui la nostra mente considera vero qualcosa²⁸. La connessione tra credenza e verità si delinea soprattutto a proposito del problema della giustificazione di una credenza e quindi del modo in cui ciò che si crede possa aspirare ad essere considerato vero, se frutto di un corretto processo di dimostrazione dal punto di vista epistemico²⁹. L'argomento emerge chiaramente sin dalla filosofia greca, con la definizione di *epistêmê*, fornita da Platone nel *Teeteto*, come «credenza vera secondo ragione» (*doxa alêthês meta logou*). Sembra quindi trovare una battuta d'arresto con i medievali, visto che la credenza religiosa (la fede) non ha bisogno di alcuna giustificazione: essa è principalmente un dono divino e gli oggetti che la riguardano sono intesi come massimamente veri e garantiti. Nella filosofia medievale la questione della giustificazione di una credenza concerne piuttosto il livello di certezza fornito dalla conoscenza derivante dai sensi. Tuttavia, anche in questo caso, la credenza relativa all'orizzonte empirico sembra essere sempre certificata e garantita da un elemento innato e naturale, comunque un dono divino (come il *sensus dignior* di Sigieri di Brabante³⁰). La teoria della conoscenza come «credenza vera giustificata» ricompare quindi nel mondo moderno, ad esempio con Descartes, che nella sua III *Meditazione* ci dice che la percezione chiara e distinta di qualcosa ci garantisce la certezza che quella cosa sia vera, mostrandocela evidente³¹; in tal modo, nel momento in cui anche una credenza viene concepita in modo chiaro e distinto, è vera. Se per Descartes la giustificazione di una credenza è sì necessaria per attestare la presenza del mondo fuori dal soggetto, ma essa si fonda di fatto su Dio, per Locke questa giustificazione si basa invece sul responso dei sensi. Nella filosofia contemporanea, il rapporto tra credenza, verità e conoscenza viene superato dalle teorie di alcuni autori analitici. Tra questi, Gettier, in particolare, sulla base delle osservazioni di Russell in merito al fatto che una credenza può essere anche fortuitamente vera, senza per questo costituire una conoscenza, denuncia il fatto che non sempre la giustificazione epistemica ed evidenzialista di una credenza comporti implicitamente la sua veridicità. L'invito di Clifford a dare l'assenso ad

²⁷ Cfr. KANT, *Logica*, trad. it. AMOROSO, p. 59.

²⁸ Cfr. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, 15, 3, trad. it. CICERO / D'AMICO, p. 1233.

²⁹ Per molti autori, tuttavia, solo alcune credenze possono essere oggetto di giustificazione, mentre altre – come le certezze matematiche per Descartes –, sono credenze autoevidenti, o come dicono alcuni filosofi contemporanei, *Basic Beliefs*.

³⁰ Come è emerso nel corso di questo lavoro, la garanzia della certezza di ogni credenza su base divina ricompare in altri autori, come ad esempio in René Descartes attraverso il riferimento al lume naturale, o in Alvin Plantinga, per cui il concetto di *proper function*, attraverso cui ogni credenza può conquistare la sua garanzia, è possibile principalmente per mezzo del *sensus divinitatis* (di matrice calvinista), innato in ogni essere umano.

³¹ Cfr. DESCARTES, *Meditazioni*, III, trad. it. BELGIOIOSO, p. 727: «e così mi sembra ormai di poter stabilire quale regola generale che è vero tutto quello che percepisco molto chiaramente e distintamente».

una credenza, solo dopo aver dimostrato la sua verità, sembra in tal modo perdere ogni valore. Da quanto si è visto, la rottura del nesso tra verità, conoscenza e giustificazione (o garanzia) porta alcuni pensatori a concentrarsi sugli effetti pratici e sociali dell'adesione di un individuo ad una credenza (come avviene nel caso di Ortega y Gasset). Secondo Ortega, la credenza non ha alcun bisogno di una giustificazione epistemica per essere convalidata; la credenza per sua stessa natura esula infatti dalla sfera logico-scientifica e non ha nessun rapporto con la verità. Per altri autori contemporanei, invece, il superamento della definizione di conoscenza come «credenza vera giustificata» porta ad approfondire e a dare credito soprattutto alla credenza religiosa (come accade con Ludwig Wittgenstein o con il già citato Plantinga). Infine, la disconnessione tra credenza, verità, giustificazione e conoscenza viene impiegata da altri autori per negare il deontologismo doxastico (come ad esempio Henry Price), oppure il volontarismo doxastico, nella sua forma diretta o indiretta.

3) La riflessione sul volontarismo doxastico, ovvero sulla capacità che abbiamo di esercitare un controllo sulle nostre credenze, sembra soprattutto svilupparsi a partire dal periodo medievale, quando inizia a delinearsi più propriamente il concetto di volontà di credere. Agostino è uno dei primi pensatori che, riferendosi alla credenza religiosa – la fede – parla di decisione volontaria e soggettiva. In seguito, con la nascita delle Università nel XIII secolo nell'Occidente latino, la discussione sul volontarismo doxastico si articola soprattutto intorno alla diatriba tra i “sostenitori della volontà” e i “sostenitori dell'intelletto” in campo epistemico e morale. A tal proposito vale la pena ricordare che, per i medievali, il libero arbitrio rimane una facoltà razionale; ciò significa che, anche nel momento in cui si ammette un controllo volontario della credenza, i maestri del periodo presuppongono comunque una responsabilità pensata. Al di là dell'approccio dei singoli autori sul tipo di governo esercitato dalla volontà sulla credenza, la riflessione sulla fede comporta comunque il riconoscimento che, da un lato, l'essere umano è di sicuro capace di scegliere autonomamente cosa credere ed è pertanto responsabile delle proprie convinzioni. Dall'altro lato, in generale, per questi pensatori, l'uomo non può tuttavia decidere davvero arbitrariamente di aderire alle sue credenze di natura religiosa, visto che è sempre Dio, in ultima analisi, a prendere l'iniziativa di donare la fede (virtù infusa). La regolamentazione della credenza religiosa serve quindi a raggiungere una verità che, prima di essere epistemica, è la Parola divina rivelata³². In tal senso, va detto che, sebbene ci siano degli autori medievali che ammettono o negano una forma di volontarismo doxastico (nella misura in cui, nel primo caso è la volontà a decretare all'intelletto cosa credere, nel secondo, la scelta di credere dipende invece

³² Cfr. WIRTH, *La naissance du concept de croyance* cit., p. 9.

dall'intelletto che mostra alla volontà il vero), la fede rimane principalmente un dono della grazia, dipendente dall'uomo solo per quanto riguarda il suo esercizio (fede acquisita).

Nel mondo moderno (tranne, in parte, per Descartes), l'ammissione nel volontarismo doxastico è contemplata soprattutto dagli autori che difendono un'etica della credenza prudenziale (questo perché tendenzialmente gli evidenzialisti individuano la regolamentazione di una credenza all'esterno del soggetto, in una norma oggettiva). In tal senso, l'ammissione di un controllo volontario della credenza emerge in questo periodo soprattutto in quei filosofi che, come Pascal o Kierkegaard, difendono la decisione di aderire alle credenze (di natura religiosa) per ottenere interessi pratici per l'essere umano. In altri autori, invece, come in Kant, pur se il controllo volontario di ciò che si ritiene essere vero viene esplicitamente negato, sembra comunque tratteggiarsi una forma di volontarismo doxastico indiretto, nel momento in cui l'individuo decide di far aderire la propria razionalità ai principi primi universali e necessari. Nel panorama moderno, singolare è poi la posizione di Kierkegaard, per cui il controllo volontario della credenza pare giungere a funzionare anche nell'esercizio del dubitare (il dubbio, da criterio doxastico epistemico, diviene in tal modo un criterio doxastico pragmatico). Comunque, per gli autori che hanno tendenzialmente difeso il volontarismo doxastico rimane valido il principio della responsabilità morale della credenza.

Nella riflessione filosofica contemporanea, la capacità di controllare le nostre credenze conosce invece un'importante critica soprattutto da parte di alcuni epistemologi cosiddetti 'riformati', come William Alston o Bernard Williams. Secondo questi autori sembra che, sia per fattori contingenti alla conoscenza umana (Alston), che per fattori propri della stessa espressione 'credenza' (Williams)³³, il volontarismo doxastico è di fatto improponibile. Da qui la conclusione di Henry Price, per cui non si può effettivamente dare un'etica della credenza: se infatti, a differenza di quanto accade per l'azione, non abbiamo nessun controllo sulla nostra credenza, non ha senso elaborare una sua regolamentazione. Piuttosto, secondo Price, l'etica della credenza dovrebbe cedere il posto ad un'economia della credenza, ovvero all'adesione di credenze che fanno "guadagnare" all'individuo qualcosa a lungo termine (in senso psicologico o morale).

4) Il saggio di Clifford denuncia spesso il fatto che l'assenso ad una credenza comporti il più delle volte un atteggiamento passivo da parte del credente. Tra gli autori presi in esame in questo studio, soprattutto Ortega si avvale di questa mancanza di consapevolezza, che sembra accompagnare la credenza, per distinguere la credenza dall'idea: l'esistenza dell'idea presuppone sempre l'esistenza di un soggetto che la pensa, al contrario, «in un modo o nell'altro», nella

³³ Cfr. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso* cit., spec. pp. 299-316; 457-487; PIAZZA, *Credenza e volontà* cit., pp. 314-326.

credenza (personale e sociale) il soggetto «ci vive» e «vi fa affidamento», senza pensarla attivamente.

5) La correlazione tra credenza ed azione viene costantemente ribadita dai testi di fondazione dell'etica della credenza – ovvero da quelli di Clifford e di James –, ma è di fatto rivendicata quasi da tutti i pensatori considerati in questo libro (tranne forse che in Descartes³⁴). Per ovvie ragioni, esempi di teorie doxastiche legate all'agire compaiono particolarmente nelle teorie dei Pragmatisti: Peirce ad esempio, è convinto che il grado di importanza di una credenza risieda nell'azione che essa produce; solo nel momento in cui un agente possiede una salda credenza (*firm belief*), a prescindere dall'essere vera o falsa, è capace di raggiungere uno stato di benessere e passare quindi ad agire. Anche per i pensatori medievali l'azione gioca un ruolo fondamentale nella credenza, nella misura in cui la fede si scorge proprio dalle opere. Infine, alcuni tra i filosofi analitici contemporanei, come Price, distinguono tra credenza e azione, nella misura in cui solo quest'ultima, diversamente dalla credenza, può essere controllata per mezzo della volontà. Comunque, in quasi tutti i pensatori che rivendicano una regolamentazione della credenza, si scorge la necessità di adottare delle norme doxastiche innanzitutto per le conseguenze che una credenza finisce con l'avere non soltanto nella vita dell'individuo, ma in quella dell'intera società. In altri termini, in virtù delle ricadute della credenza sull'agire nostro e degli altri, si richiede che l'essere umano sia sempre responsabile di quello a cui crede. In questa linea interpretativa, anche a tutela degli effetti della credenza sulla collettività, ritroviamo la dottrina di Linda Zagzebski: sulla base del presupposto per cui le credenze costituiscono il fondamento per l'azione (ciò richiede non solo che le credenze siano vere, ma che anche la fiducia nelle particolari credenze su cui stiamo agendo sia solida), la Zagzebski invita a mettere in atto un *duty to be conscientious*, rispetto all'atto di assenso, mantenimento ed abbandono di una credenza³⁵.

Alla fine di questo percorso sulle ragioni del credere, ci sentiamo di dire che la storia della filosofia ci mostra di sicuro l'esistenza di un'etica – o meglio di etiche – della credenza, ovvero di quella condizione mentale ed esistenziale in cui, per dirla alla maniera di Ortega, «ci troviamo a vivere» e «siamo».

Pur se guardata con sospetto per l'imperfezione epistemica che la caratterizza e talvolta bistrattata in favore della certezza, alla credenza viene sempre data un'attenzione considerevole dai diversi autori, dal campo gnoseologico a quello psicologico, da quello filosofico a quello

³⁴ Cfr. DESCARTES, *Meditazioni*, I,

³⁵ Cfr. ZAGZEBSKI, *Epistemic Value* cit., p. 196.

antropologico e sociologico. La credenza dunque rimane, proprio come aveva sostenuto Clifford, una «sacred faculty» ed una «common property»³⁶.

A prescindere dal loro essere teologi o scienziati, evidenzialisti o pragmatisti, volontaristi o intellettualisti, filosofi del linguaggio o della religione, la maggior parte dei pensatori incontrati in questo studio ci invita sempre a porci il problema della credenza e della sua regolamentazione, innanzitutto per le conseguenze che l'adesione ad una credenza comporta per la nostra vita e per quella altrui. Esercitare una responsabilità doxastica ci serve poi per diventare filosofi e saggi – come volevano Platone, Descartes e Hume –, o semplicemente – come suggerivano Epicuro o Pascal – per riuscire ad essere davvero felici.

³⁶ Cfr. CLIFFORD, *L'etica della credenza*, trad. it. BOURLOT, p. 122.

Bibliografia

Autori antichi e medievali

- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, trad. it. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, con testo latino a fronte a cura di I. SCIUTO, Rusconi, Milano 1996.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, ed. L. VERHEIJEN, Brepols, Turnhout 1981 (CCSEL XXVII).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra epistulam manichaei*, ed. J. ZYCHA, Wien 1891, pp. 191-248 (CSEL 25/1).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, ed. B. DOMBART / A. KALB, Brepols, Turnhout 1955 (CCSEL XLVII-XLVIII).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De fide rerum invisibilium*, ed. M.P.J. VAN DEN JOUT, Brepols, Turnhout 1969 (CCSEL XLVI), pp. 1-19, trad. it. SANT'AGOSTINO, *La fede nelle cose che non si vedono*, in *Opere. La vera religione*, vol. VI/1, a cura di A. PIERETTI, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 297-335.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, ed. J.B. BAUER, Wien 1992 (CSEL 90).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De praedestinatione Sanctorum*, ed. V.H. DRECOLL / C. SCHEERER / B. GLEEDER, Wien 2019 (CSEL 105), pp. 179-271; trad. it. SANT'AGOSTINO, *La predestinazione dei santi*, in *Opere. Grazia e Libertà*, vol. XX, a cura di A. TRAPÈ, trad. it. di M. PALMIERI, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 191-297.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De utilitate credendi*, ed. J. ZYCHA, Wien 1891, pp. 1-48 (CSEL 25/1), trad. it. SANT'AGOSTINO, *Utilità del credere*, in *Opere. La vera religione*, vol. VI/1, a cura di A. PIERETTI, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 169-241.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistola*, CXXXVII, ed. A.K.D. DAUR, Brepols, Turnhout 2009 (CCSEL XXXI B).
- ALCINOUS, *Didaskalikos*, trad. it. ALCINOO, *Didascalico*, in *I Medioplatonici. Opere, frammenti testimonianze*, con testo greco a fronte a cura di E. VIMERCATI, Bompiani, Milano 2015, pp. 585-710.
- ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, trad. it. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, in *Organon*, con testo greco a fronte a cura di M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2016, pp. 793-1077.
- ARISTOTELES, *Sophistici Elenchi*, trad. it. ARISTOTELE, *Confutazioni Sofistiche*, in *Organon*, con testo greco a fronte a cura di M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2016, pp. 1683-1825.
- ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, con testo greco a fronte a cura di P. DONINI, Laterza, Roma-Bari 1999.
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, con testo greco a fronte a cura di C. MAZZARELLI, Bompiani, Milano 2000.
- ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. W. JAEGER, Oxford University Press, Oxford 1957.
- ARISTOTELES, *Rhetorica*, trad. it. ARISTOTELE, *Retorica*, con testo greco a fronte a cura di F. CANNAVÒ, Bompiani, Milano 2014.
- ARISTOTELES, *De anima*, ed. W.D. ROSS, Clarendon Press, Oxford 1961.
- ARISTOTELES, *Topica*, trad. it. ARISTOTELE, *Topici*, in *Organon*, con testo greco a fronte a cura di M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2016, pp. 1079-1643.

- BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In III Sententiarum*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, *Opera Omnia*, vol. III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885.
- DIOGENES LAERTIUS, *Epistola ad Herodotum*, in ID. *De clarorum philosophorum vitis*, trad. it. *Lettera a Erodoto*, in DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, con testo greco a fronte a cura di G. REALE / G. GIRGENTI / I. RAMELLI, Bompiani, Milano 2005, pp. 1194-1235.
- DIOGENES LAERTIUS, *Epistula ad Pitoclem*, in ID. *De clarorum philosophorum vitis*, trad. it. *Lettera a Pitocle*, in DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, con testo greco a fronte a cura di G. REALE / G. GIRGENTI / I. RAMELLI, Bompiani, Milano 2005, pp. 1236-1267.
- DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *Commentarium in librum III Sententiarum*, Guerraea, Venezia 1571, rist. The Gregg Press Incorporated, Ridgewood 1964.
- EPICTETUS, *Enchiridion*, trad. it. EPITTETO, *Manuale*, in EPITTETO, *Tutte le Opere*, con testo greco a fronte a cura di G. REALE / C. CASSANMAGNAGO, Bompiani, Milano 2009, pp. 1117-1138.
- GORGAS, DK fr. 11.2, trad. it. GORGIA, in *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, Laterza, Roma-Bari 1993, vol. II, pp. 929-931.
- GUILIELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in III Sententiarum*, ed. F.E. KELLEY / G.I. ETZKORN, St. Bonaventure University, New York 1982, vol. VI.
- GUILIELMUS DE OCKHAM, *Quodlibet IV*, ed. J.C. WEY, St. Bonaventure University, New York 1980, vol. IX.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet V*, in Doctoris Solennis Socii Sorbonici et Archidiaconi Tornacensis, *Quodlibeta*, ed. I. BADIUS, Parigi 1518, vol. I [rist. an.: Bibliothèque S. J., Louvain 1961, I vol.].
- HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VIII*, in Doctoris Solennis Socii Sorbonici et Archidiaconi Tornacensis, *Quodlibeta*, ed. I. BADIUS, Parigi 1518, vol. II [rist. an.: Bibliothèque S. J., Louvain 1961, II vol.].
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in III Sententiarum*, ed. P.M. PERANTONI, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, vol. XXI.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiarum Libri II*, ed. M.A. SANZ, Brepols, Turnhout 2006.
- MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae*, Ex typographia Collegii S. Bonaventura, Quaracchi 1903.
- NICOLAUS DE AUTRICURIA, *Exigit ordo*, in J.R. O'DONNELL, *Nicholas of Autrecourt*, in *Medieval Studies*, 1 (1939), pp. 179-280.
- NICOLAUS DE AUTRICURIA, *Prima Epistola ad Bernardum*, in L.M. DE RIJK (ed.), *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, Brill, Leiden 1994, pp. 46-57.
- NICOLAUS DE AUTRICURIA, *Secunda Epistola ad Bernardum*, in L.M. DE RIJK (ed.), *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, Brill, Leiden 1994, pp. 58-75.
- PARMENIDES, *Fragmenta*, trad. it. PARMENIDE, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, con testo greco a fronte a cura di G. REALE / L. RUGGIU, Rusconi, Milano 1992.
- PETRUS IOANNIS OLIVI, *De fide*, in Fr. Petri Ioannis Olivi *Quaestiones de Incarnatione et Redemptione. Quaestione de virtutibus*, ed. A. EMMEN / E. STADTER, Quaracchi 1981, pp. 310-357.
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971-1981.

- PLATO, *Gorgias*, ed. E.R. DODDS, Clarendon Press, Oxford 1959.
- PLATO, *Meno*, trad. it. *Menone*, in PLATONE, *Tutti gli Scritti*, con testo greco a fronte a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000, pp. 937-971.
- PLATO, *Respublica*, ed. S.R. SLINGS, Oxford University Press, Oxford 2003.
- PLATO, *Theaetetus*, in *Platonis opera*, ed. E.A. DUKE / W.F. HICKEN / W.S.M. NICOLL, D.B. ROBINSON / J.C.G. STRACHAN, Clarendon Press, Oxford 1995, vol. I, pp. 277-382.
- PLOTINUS, *Opera*, ed. P. HENRY / H.-R. SCHWYZER, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1964-1982 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), trad. it. PLOTINO, *Enneadi*, con testo greco a fronte a cura di M. CASAGLIA / C. GUIDELLI / A. LINGUITI / F. MORIANI, Utet, Torino 1997.
- PORPHYRIUS, *Ad Marcellam*, trad. it. *Lettera a Marcella*, in PORFIRIO, *Vangelo di un pagano*, con testo greco a fronte a cura di A.R. SODANO, Bompiani, Milano 2006.
- PORPHYRIUS, *Adversus Christianos*, ed. M. BECKER, De Gruyter, Berlin 2016.
- PORPHYRIUS, *Commentarius in Claudii Ptolemaei Harmonica*, ed. M. RAFFA, De Gruyter, Berlin 2017.
- PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarii*, ed. E. DIEHL, Teubner, Leipzig 1903-1906 [rist.: Hakkert, Amsterdam 1965], vol. I-III.
- PROCLUS, *Theologia Platonica*, trad. it. PROCLO, *Teologia platonica*, con testo greco a fronte a cura di M. ABBATE, Bompiani, Milano 2005.
- PLUTARCUS, *De Stoicorum repugnantibus*, in *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, ed. N. GREGORIOS BERNARDAKES, Teubner, Leipzig 1895, vol. VI.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, ed. H. MUTSCHMANN, Teubner, Leipzig 1912 [rist. 1954].
- SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoneion Hypotyposeon*, trad. it. SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, a cura di O. TESCARI, Laterza, Bari 1926.
- SIGERUS DE BRABANTIA, *Impossibilia*, in *Siger de Brabante. Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. B.C. BAZÁN, Publications Universitaires-Nauwelaerts, Louvain-Paris, pp. 67-97.
- SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. W. DUNPHY, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1981.
- Summa theologiae Halensis*, ed. M. BASSE, De Gruyter, Berlin-Boston 2018.
- THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. cura et studio fratrum praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Roma 1972-1976 (*Opera Omnia*, ed. Leonina, XXII, 1-3), trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, con testo latino a fronte a cura di F. FIORENTINO, Bompiani, Milano 2005.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, ed. cura et studio fratrum praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Roma 1891 (*Opera Omnia*, ed. Leonina, VI), trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Somma di teologia*, a cura di F. FIORENTINO, Città Nuova Editrice Roma 2018, vol. II.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, ed. cura et studio fratrum praedicatorum, Ex typographia Polyglotta, Roma 1895 (*Opera Omnia*, ed. Leonina, VIII), trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Somma di teologia*, a cura di F. FIORENTINO, Città Nuova Editrice, Roma 2018.
- THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, ed. P.M. GILS, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma-Paris 1992 (*Opera Omnia*, ed. Leonina L), trad. it. *Commento al Libro di*

Boezio sulla Trinità, in TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, con testo latino a fronte a cura di P. PORRO, Rusconi, Milano 1997, pp. 55-367.

Autori moderni

BACON F., *Novum Organum*, trad. it. F. BACONE, *Nuovo Organo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. DE MAS, vol. I, Laterza, Bari 1965, pp. 247-502.

BAIN A., *Mental and Moral Science*, Longmans, London 1872.

CLIFFORD W.K., *The Ethics of Belief*, in *Contemporary Review*, 29 (1877), pp. 283-309, succ. in *The Ethics of Belief and Other Essays*, Watts and Co., London 1947, trad. it. *L'etica della credenza*, in C. BARTOLUCCI / G. GIORELLO (a cura di), *Etica, scienza e fede*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 117-153.

CLIFFORD W.K., *The Scientific Basis Morals and other Essays*, in *Popular Science Literature*, 55 (1884), pp. 1-77.

CLIFFORD W.K., *Right and wrong: The scientific ground of their distinction*, in W.K. CLIFFORD / L. STEPHEN / F. POLLOCK (eds), *Lectures and essays by the late William Kingdon Clifford*, Nabu Press, Charleston 1886 (II ed. 2010), pp. 300-338.

DESCARTES R., *Descartes à Mesland*, trad. it. in ID., *Tutte le lettere (1619-1650)*, con testo francese a fronte a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2005, pp. 1969-1971.

DESCARTES R., *Discours de la méthode*, trad. it., *Discorso sul metodo*, in ID., *Opere 1637-1649*, con testo francese a fronte a cura di G. BELGIOIOSO, pp. 22-115.

DESCARTES R., *Meditationes*, trad. it. *Meditazioni*, in ID., *Opere 1637-1649*, con testo francese a fronte a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2009, pp. 658-1417.

DESCARTES R., *Principia Philosophiae*, trad. it. *Principi di Filosofia*, in ID., *Opere 1637-1649*, con testo francese a fronte a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2009, pp. 1695-2237.

FICHTE J.G., *Die Bestimmung des Menschen*, trad. it. ID., *La destinazione dell'uomo*, di R. CANTONI, a cura di C. CESA, Laterza, Roma-Bari 2001.

HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, J.A. Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807.

HEGEL G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Meiner, Hamburg 1830.

HEGEL G.W.F., *Wissen und Glauben, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Meiner, Hamburg 1962.

HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trad. it. ID., *Lezioni di filosofia della religione*, vol. 1, a cura di S. ACHELLA Guida, Napoli 2008.

HUME D., *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, trad. it. ID., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di R. GILARDI, Rusconi, Milano 1980.

HUME D., *A Treatise of Human Nature*, Everymans's Library, London-New York 1964, trad. it. ID., *Trattato della natura umana*, a cura di P. GUGLIELMONI, Bompiani, Milano 2001.

HUXLEY T.H., *Agnosticism and Christianity*, in *Essays upon Some Controverted Questions*, Macmillan & C., London 1892, rist. Cambridge University Press, Cambridge 2009.

JACOBI F.H.J., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Meiner, Hamburg 1785.

- JAMES W., *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, in F. BOWERS / I.K. SKRUPSKELIS (eds), *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1975, pp. 1-144.
- JAMES W., *The Sentiment of Rationality*, in ID., *Essays in Popular Philosophy*, Longmans, rist. New-York-London-Bombay 1905, pp. 63-110.
- JAMES W., *The Will to Believe*, in A.J. BURGER (ed.), *The Ethics of Belief. Essays by William Kingdon Clifford, William James and A. J. Burger*, Dry Press, New York 1997, pp. 41-70; trad. it. W. JAMES, *La volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1984, pp. 55-86.
- KANT I., *Logik*, trad. it. ID., *Logica*, a cura di L. AMOROSO, Laterza, Roma-Bari 1984.
- KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it. ID., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. MATHIEU, Bompiani, Milano 2004.
- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. ID., *Critica della ragion Pura*, a cura di C. ESPOSITO, Bompiani, Milano 2004.
- KIERKEGAARD S., *Frygt og Bæven*, trad. it. *Timore e Tremore*, a cura di C. FABRO, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche cit.*, pp. 190-349.
- KIERKEGAARD S., *Philosophiske Smuler*, trad. it. *Briciole di filosofia*, a cura di C. FABRO, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche cit.*, pp. 590-743.
- KIERKEGAARD S., *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler*, trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica*, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. FABRO, Prefazione di G. REALE, Bompiani, Milano 2013, pp. 744-1647.
- KIERKEGAARD S., *Indøvelse i Christendom*, trad. it. *Esercizio del cristianesimo*, a cura di FABRO, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche cit.*, pp. 1840-2189.
- KIERKEGAARD S., *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, a cura di S. DAVINI, Edizioni ETS, Pisa 1995.
- LOCKE J., *An Essay Concerning Toleration*, trad. it. *Saggio sulla tolleranza*, in ID., *Antologia degli Scritti politici di John Locke*, a cura di F. BATTAGLIA, il Mulino, Bologna 1962.
- LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*, trad. it. ID., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. CICERO / M. G. D'AMICO, Bompiani, Milano 2004.
- NIETZSCHE F., *Menschliches, Allzumenschliches*, trad. it. *Umano troppo umano*, a cura di M. MONTINARI / S. GIAMETTA, Adelphi, Milano 1994.
- PASCAL B., *Réponse de Blaise Pascal du très Révérend Père Noël*, trad. it. *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël*, in ID., *Opere Complete, (Scritti di fisica)*, a cura di M.V. ROMEO, Bompiani, Milano 2020, pp. 668-680.
- PASCAL B., *Pensées*, trad. it. *Pensieri*, in ID., *Opere Complete*, a cura di M.V. ROMEO, Bompiani, Milano 2020, pp. 2231-2785.
- SCHLEIERMACHER F.D.E., *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche*, Reimer, Berlin 1821.

Autori contemporanei

- ABBATE M., *Der Begriff der pístis bei Proklos und bei Pseudo-Dionysios Areopagita*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54 (2007), pp. 207-214.
- ABBATE M., *Handlung und Wille bei Proklos: Die Bedeutung und die Rolle der Theurgie und der pístis*, in J. MÜLLER / R. HOFMEISTER PICH (Hrsg.), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, De Gruyter, Berlin 2010, pp. 223-236.

- ADAMSON P., *Don't Think for Yourself: Authority and Belief in Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2022.
- ADLER J., *Belief's Own Ethics*, M.I.T. Press, Cambridge, MA 2002.
- AIKIN S.F., *Evidentialism and the Will to Believe*, Bloomsbury, London 2014.
- ALANEN L., *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 2003.
- ALANEN L., *The role of will in Descartes' account of judgment*, in K. DETLEFSEN (ed.), *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 176-199.
- ALSTON W.P., *Psychoanalytic Theory and Theistic Belief*, in C. TALIAFERRO / P.J. GRIFFITHS (eds), *Philosophy of religion: An Ontology*, Blackwell, Oxford 1964, pp. 123-140.
- ALSTON W.P., *Religious experience and religious Belief*, in *Noûs*, 16/1 (1982), pp. 3-12.
- ALSTON W.P., *An Internalist Externalism*, in *Synthese*, 74/3 (1988), pp. 265-283.
- ALSTON W.P., *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, in *Philosophical Perspectives*, 2 (1988), pp. 277-279.
- ALSTON W.P., *Concepts of Epistemic Justification*, in ID. (ed.), *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989, pp. 81-114.
- ALSTON W.P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca-London 1991.
- ALSTON W.P., *Belief, Acceptance, and Religious Faith*, in J. JORDAN / D. HOWARD-SNYDER (eds), *Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 10-27.
- ANNAS J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992.
- ANTOGNAZZA M.R., *Thinking with Assent. Renewing a Traditional Account of Knowledge and Belief*, Oxford University Press, Oxford 2024.
- APEL K.O., *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1981.
- ARMSTRONG D.M., *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- ASHTON N.A., *Appropriate Belief without Evidence*, in *Teorema*, 34/2 (2015), pp. 7-28.
- ATKINS R., *Peirce and the Conduct of Life: Sentiment and Instinct in Ethics and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- AUBERT R., *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 39 (1943), pp. 22-99.
- AUBERT R., *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, in E. NAUWELAERTS / J. DUCULOT (dir.), *Miscellanea Moralia in honorem Eximii Domini A. Janssen*, Nauwelaerts, Louvain 1948, pp. 281-307.
- AUDI P., *Belief, Justification, and Knowledge*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California 1988.
- AUDI P., *Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief*, in M. STEUP (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 93-111.
- AUDI P., *The Ethics of Belief: Doxastic Self-Control and Intellectual Virtue*, in *Synthese*, 161 (2008), pp. 403-418.

- AUDI P., *The Ethics of Belief and the Morality of Action: Intellectual Responsibility and Rational Disagreement*, in *Philosophy*, 86 (2011), pp. 5-29.
- AXTELL G., *From Internalist Evidentialism to Virtue Responsibilism*, in T. DOUGHERTY (ed.), *Evidentialism and Its Discontents*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 71-87.
- AYERS M. / ANTOGNAZZA M.R., *Knowledge and Belief from Plato to Locke*, in M. AYERS (ed.), *Knowing and Seeing: Groundwork for a new Empiricism*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 3-33.
- BAGGER M.C., *The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition*, in *The Journal of Religion*, 82/2 (2002), pp. 205-224.
- BARNES J., *Pyrrhonism, Belief and Causation: Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 36/4 (1990), pp. 2608-2695.
- BARNES J., *The Beliefs of a Pyrrhonist*, in *Elenchos*, 4 (1983), pp. 5-43, succ. in M. BURNYEAT / M. FREDE (eds) *The Original Sceptics*, Hackett Publishing, Cambridge (Ma) 1997, pp. 58-91.
- BAUMANN P., *Praktisch-religiöser Primat des Glaubens*, in ID., J.G. Fichte. *Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Alber, München 1990, pp. 182-188.
- BENNETT J., *Spinoza on Error*, in *Philosophical Papers*, 15 (1986), pp. 59-73.
- BENNETT J., *Why is Belief Involuntary?*, in *Analysis*, 50/2 (1990), pp. 87-107.
- BENVENUTO A., *Per formare una credenza, tra Peirce e Ortega y Gasset*, in *Filosofie Semiotiche*, 4/2 (2017), pp. 1-6.
- BERMÚDEZ J.L., *The Originality of Cartesian Skepticism: Did it Have Ancient or Mediaeval Antecedents?*, in *History of Philosophy Quarterly*, 17 (2000), pp. 300-360.
- BERNASCONI R., *Hegel's Faith and Knowledge and the Metaphysics that Takes the Place of Metaphysics*, in A. DE LAURENTIIS (ed.), *Hegel and Metaphysics. On Logic and Ontology in the System*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 135-148.
- BERNECKER S. / FLOWERREE A.K. / GRUNDMANN T. (eds), *The Epistemology of Fake News*, Oxford University Press, Oxford 2021.
- BETT R., *Skepticism and ethics*, in ID. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, pp. 181-194.
- BIANCA G., *La credenza come fondamento dell'attività pratica in Locke e in Hume*, Edizioni B, Catania 1948.
- BIARD J., *Certitudo*, in I. ATUCHA / D. CALMA / C. KÖNIG-PRALONG / I. ZAVATTERO (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fidem, Porto 2011, pp. 153-162.
- BISHOP J., *Faith*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2024 Edition): <https://plato.stanford.edu/entries/faith/>
- BLANSHARD B., *Kierkegaard on Faith*, in *The Personalist*, 49/1 (1968), pp. 5-23.
- BOESPFLUG M.K., *Voluntary Belief and Its Consequences in Locke and Descartes*, (Graduated Dissertation), 2020.
- BOESPFLUG M.K., *Only Light and Evidence: Locke on the Will to Believe*, in *History of Philosophy Quarterly*, 38 (2021), pp. 1-21.
- BONAZZI M., *La teoria della conoscenza nel Medioplatonismo*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 70/2 (1984), pp. 339-358.
- BONAZZI M., *I sofisti*, Carocci, Roma 2010.

- BONJOUR L. / SOSA E., *Epistemic Justification: Internalism Vs. Externalism, Foundations Vs. Virtues*, Blackwell Publishing, Oxford 2003.
- BONTEMPI M., *La fđducia secondo gli antichi. «Pistis» in Gorgia tra Parmenide e Platone*, Editoriale scientifica, Napoli 2013.
- BOOTH A.R., *Doxastic Voluntarism and Self-deception*, in *Disputatio*, 2 (2007), pp. 115-130.
- BOOTH A.R., *On some Recent Moves in Defence of Doxastic Compatibilism*, in *Synthese*, 191/8 (2014), pp. 1867-1880.
- BOULNOIS O., *Généalogie de la liberté*, Éditions du Seuil, Paris 2021.
- BRISSON L., *La pistis chez Plotin et Porphyre: philosophie et religion*, in C. GRELLARD / P. HOFFMANN / L. LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2020, pp. 83-97.
- BROCK S., *Religious Fictionalism and Pascal's Wager*, in B. ARMOUR-GARB / F. KROON (eds), *Fictionalism in Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 207-234.
- BROWN É., *Fake News and Conceptual Ethics*, in *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 16/2 (2019), pp. 144-154.
- BROWN H., *William James's Will to Believe Revisited*, A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy McMaster University, June 1996.
- BRUNSCHVICG L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Éditions de la baconnière, Neuchâtel 1942.
- BRUNSTETTER D.R., *La Mothe Le Vayer and Political Skepticism*, in J.C. LAURSEN / G. PAGANINI (eds), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, Toronto 2015, pp. 36-54.
- CACCIATORE F.M., *Fede e sapere. Un dissidio tornato attuale*, in G. COTRONEO / G. FURNARI LUVARÀ / F. RIZZO (a cura di), *La Fenomenologia dello Spirito duecento anni dopo*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 29-43.
- CAÍN GUDIÉL GARCÍA H., *La fe según Xavier Zubiri: una aproximación al tema desde la perspectiva del Problema Teologal Del Hombre*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
- CALUORI D., *The Scepticism of Francisco Sanchez*, in *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, 89/1 (2007), pp. 30-46.
- CANFORA L., *La Storia falsa*, Rizzoli, Segrate 2010.
- CARPINTERO H., *Belief and Knowledge in Gustave Le Bon and José Ortega Y Gasset*, in *Revista de Historia de la Psicología*, 19 (1998), pp. 517-522.
- CARRAUD V., *Pascal: de la certitude*, Puf, Paris 2023.
- CHALMERS W.R., *Parmenides and the Belief of Mortals*, in *Phronesis*, 5 (1960), pp. 5-22.
- CHAMIZO-DOMÍNGUEZ P., *La présence de Montaigne dans la philosophie du XVIIe siècle*, in *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 11/12 (1988), pp. 72-86.
- CHENU M.-D., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle. Genèse de la doctrine de saint Thomas, Summa Theologiae, IIa-IIae, q. 2, a.1*, in ID. (dir.), *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, Vrin, Paris 1932, pp. 163-191.
- CHIGNELL A. / DOLE A., *The Ethics of Religious Belief: A recent History*, in A. DOLE / A. CHIGNELL (eds), *God and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 1-27.

- CHIGNELL A., *The Ethics of Belief*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2024 Edition): <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief>.
- CHIGNELL A., *Belief in Kant*, in *Philosophical Review*, 116/3 (2007), pp. 323-360.
- CHIGNELL A., *Kant's Concepts of Justification*, in *Noûs*, 41/1 (2007), pp. 33-63.
- CHIPP J., *A critical comparison of William James and Søren Kierkegaard on religious belief*, PhD Thesis, University of Southampton, School of Humanities 2009.
- CHISHOLM R.M., *Sentences about Believing*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955/1956), pp. 125-148.
- CHISHOLM R.M., *Epistemic Statements and the Ethics of Belief*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 16 (1956), pp. 447-460.
- CHISHOLM R.M., *Evidence as Justification*, in *Journal of Philosophy*, 58 (1961), pp. 739-748.
- CHISHOLM R.M., *The Ethics of Requirement*, in *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), pp. 147-153.
- CHISHOLM R.M., *Lewis' Ethics of Belief*, in P.A. SCHLIPP (ed.), *The Philosophy of C. I. Lewis*, Open Court Pub. Co., La Salle, IL 1968, pp. 223-242.
- CHISHOLM R.M., *Theory of Knowledge*, 2nd ed. Prentice Hall, New York 1977.
- CHISHOLM R.M., *A Version of Foundationalism*, in *Midwest Studies in Philosophy*, 5/1 (1980), pp. 543-564.
- CHISHOLM R.M., *The indispensability of internal justification*, in *Synthese*, 74 (1988), pp. 285-296.
- CHRISTIAN R.A., *Truth and Consequences in James 'The Will To Believe'*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 58 (2005), pp. 1-26.
- CHRISTIAN R.A., *The Ethics of Belief and Belief about Ethics: William Kingdon Clifford at the Metaphysical Society*, in *Religious Studies*, 48/3 (2012), pp. 357-376.
- CHURCHILL J., *Wittgenstein on the Phenomena of Belief*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 16 (1984), pp. 139-152.
- CIPRIANI N., *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, in L. ALICI / R. PICCOLOMINI / A. PIERETTI (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* (Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 7-17.
- CLARK P., *What Goes without Saying in Metaethics*, in *International Phenomenological Society*, 60/2 (2000), pp. 357-379.
- CLARKE M., *Doxastic Voluntarism and Forced Belief*, in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 50/1 (1986), pp. 39-51.
- CLARKE D.M., *Pascal's philosophy of science*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 102-121.
- CODE L., *Epistemic Responsibility*, Brown University Press, Hanover (NH) 1987.
- CODE L., *What Does She Know?*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1991.
- COHEN A., *Kant on doxastic voluntarism and its implications for epistemic responsibility*, in *Kant Yearbook*, 5 (2013), pp. 33-50.
- COHEN A., *Kant on the Ethics of Belief*, in *The Aristotelian Society*, 114 (2014), pp. 317-334.
- COHEN L.-J., *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- COHEN S., *Justification and Truth*, in *Philosophical Studies*, 46/3 (1984), pp. 279-295.

- CONEE E. / FELDMAN R., *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- COOK J.T., *Deciding to Believe Without Self-Deception*, in *The Journal of Philosophy*, 84/8 (1987), pp. 441-446.
- CORDERO N.-L., *The Doxa of Parmenides'Dismantled*, in *Ancient Philosophy*, 30 (2010), pp. 231-236.
- CORRADI M., *Il Περί θεῶν di Protagora. Un nuovo tentativo di ricostruzione*, in *Maia*, 69 (2017), pp. 444-469.
- CORVI R., *Dall'opinione alla conoscenza: dinamiche epistemiche*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 104/4 (2012), pp. 707-723.
- CÔTÉ A., *Siger and the Skeptic*, in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 6 (2006), pp. 3-18.
- COTTINGHAM J., *Descartes and the Voluntariness of Belief*, in *The Monist*, 85/3 (2002), pp. 343-360.
- CRISTY R., *The Will to Truth and the Will to Believe: Friedrich Nietzsche and William James Against Scientism*, Princeton University, Princeton 2028.
- CROCE M., *Epistemologia delle virtù*, in *Giornale di Filosofia*, 15 (2007), pp. 369-385.
- CROSS R., *Testimony, Error, and Reasonable Belief on Medieval Religious Epistemology*, in M. BENTON / J. HAWTHORNE / D. RABINOWITZ (eds), *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 29-53.
- CROWE B., *F. H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist*, in *Religious Studies*, 45 (2009), pp. 309-324.
- CURLEY E.M., *Descartes, Spinoza & Ethics of Belief*, in E. FREEMAN / M. MANDELBAUM (eds), *Spinoza: Essays in Interpretation*, Open Court, La Salle, IL 1975, pp. 159-189.
- D'AGOSTINO S., *Descartes epistemologo delle virtù: metodo e generosità*, in *Quaestio*, 20 (2021), pp. 439-458.
- DAL PRA M., *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951.
- DAVIS S.T., *Pascal on Self-Caused Belief*, in *Religious Studies*, 27/1 (1991), pp. 27-37.
- DEPAUL M. / ZAGZEBSKI L. (eds), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- DEBUS D., *Shaping Our Mental Lives: On the Possibility of Mental Self-Regulation*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 116 (2015-2016), pp. 341-365.
- DELLA ROCCA M., *The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure Will*, in *Noûs*, 37/2 (2003), pp. 200-231.
- DELL'ÉVA G., *Il concetto di fede nella filosofia di Friedrich Heinrich Jacobi*, in *Rivista di storia della filosofia*, 66 (2011), pp. 39-62.
- DENNETT D., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books and Hassocks, Montgomery, VT 1978.
- DE SOUSA R.B., *How to give a piece of Your Mind, or the Logic of Belief and Assent*, in *Review of Metaphysics*, 35 (1971), pp. 52-79.
- DIAMOND C., *Wittgenstein on Religious Belief: The Gulfs Between Us*, in D.Z. PHILLIPS / M. VON DER RUHR (eds), *Religion and Wittgenstein's Legacy*, Aldershot, Ashgate 2005.
- DI BENEDETTO V., *Contributo al testo del frammento di Protagora sugli dei*, in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 43 (2001), pp. 345-346.

- DI LORENZO AJELLO F., *Giustificazione epistemica e responsabilità cognitiva nel Teeteto*, in L. CORTELLA / F. MORA / I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano 2011, pp. 75-88.
- DI SALVATORE G., *La credenza progressiva*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2015.
- DI STASIO M., *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*, Firenze University Press, Firenze 2011.
- DOOLEY P.K., *The Nature of Belief: The Proper Context for James' The Will to Believe*, in *Transactions of The Charles S. Peirce Society*, 8 (1972), pp. 141-151.
- DROZDEK A., *Protagoras and Instrumentality of Religion*, in *L'Antiquité Classique*, 74 (2005), pp. 41-50.
- DOUGHERTY T., *The 'Ethics of Belief' is Ethics (Period). Reassigning Responsibilism*, in J. MATHESON / R. VITZ (eds), *The Ethics of Belief*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 146-168.
- DUPOUEY P., *Comment savoir ce qu'il faut croire?*, Vrin, Paris 2022.
- DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1912.
- DYSON H., *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, De Gruyter, Berlin-New York 2009.
- EISEN MURPHY C., *Aquinas on Voluntary Beliefs*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 74 (2000), pp. 569-597.
- ELSTER J., *Pascal and the decision Theory*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- ENGEL P., *Believing, Holding True, and Accepting*, in *Philosophical Explorations*, 1 (1998), pp. 140-151.
- ENGEL P., *Volontà, credenza e verità*, Editoriale Jouvence, Milano 2014.
- ENSKAT R., *Ist Wissen der paradoxe epistemische Fall von Wahrheit ohne Wissen? Platon, Gettier, Sartwell e die Folgen. Günther Schenk zum 65. Geburtstag*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 57/3 (2003), pp. 431-445.
- EVANS C.S., *Subjective Justifications of Religious Belief: A Comparative Study of Kant, Kierkegaard, and James*, PhD Thesis, Yale University 1974.
- EVANS C.S., *Does Kierkegaard think beliefs can be directly willed?*, in *Philosophy of Religion*, 26 (1989), pp. 173-184.
- FALKENSTEIN L., *Naturalism, Normativity, and Skepticism in Hume's Account of Belief*, in *Hume Studies*, 23 (1997), pp. 29-72.
- FANCIULLACCI R., *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.
- FAUCHER N., *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2019.
- FELDMAN R., *The Ethics of Belief*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 60/3 (2000), pp. 667-695.
- FERRARI F., *La via dell'immortalità. Percorsi Platonici*, Rosenberg e Selier, Torino 2019.
- FESSENBECKER P.N., *Honesty and Inquiry: W. K. Clifford's Ethics of Belief*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 28/4 (2020), pp. 797-818.
- FINE G., *Knowledge and Belief in Republic V*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978), pp. 121-139.

- FINE G., *False Belief in the Theaetetus*, in *Phronesis*, 24 (1979), pp. 70-80.
- FINE G., *Knowledge and Logos in the Theaetetus*, in *Philosophical Review*, 88 (1979), pp. 366-397.
- FINE G., *Knowledge and Belief in Republic V-VII*, in S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought I: Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 85-115.
- FINE G., *Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?*, in *The Philosophical Review*, 109 (2000), pp. 195-234.
- FINE G., *Knowledge and True Belief in the Meno*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27 (2004), pp. 41-81.
- FINE G., *Aristotle's Two Worlds: Knowledge and Belief in Posterior Analytics 1.33*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 110 (2010), pp. 323-346.
- FISCH M., *Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism*, in *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), pp. 413-444.
- FISCHER J. / RAVIZZA M., *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- FLEW A., *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Paul, New York 1961.
- FONNESU L., *Kant on "moral certainty"*, in L. CATALDI MADONNA / P. RUMORE (Hrsg.), *Kant und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim-New-York 2011, pp. 183-204.
- FONNESU L., *Le forme della credenza. Presentazione*, in *Rivista di Filosofia*, 90 (2019), pp. 199-204.
- FONNESU L., *Kant's Epistemology of Faith in the Critique of Pure Reason*, in B. HIMMELMANN / C. SERCK-HANSEN (eds), *The Court of Reason*, De Gruyter, Berlin 2021, pp. 1969-1976.
- FORSMAN J., *Descartes on Will and Suspension of Judgment: Affectivity of the Reasons for Doubt*, in G. BOROS / J. SZALAI / O.I. TOTTH (eds), *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*, Eötvös Loránd University Press, Budapest 2017, pp. 38-58.
- FREDE M., *Des Skeptikers Meinungen*, in *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16 (1979), pp. 102-129, succ., *The Sceptic's Beliefs*, in M. BURNYEAT / M. FREDE (eds), *The Original Sceptics*, Hackett Publishing, Cambridge (Ma) 1997, pp. 1-24.
- FREDERICK D., *Doxastic Voluntarism: A Sceptical Defence*, in *International Journal for the Study of Skepticism*, 3 (2013), pp. 24-44.
- FREGE G., *Sense and Reference*, in *Philosophical Review*, 57 (1948), pp. 209-230.
- FRONTEROTTA F., *Verità e opinione in Platone. Una nuova edizione della Doxa*, in *Elenchos*, 36/2 (2015), pp. 373-388.
- GALE R., *William James and the Ethics of Belief*, in *American Philosophical Quarterly*, 17/1 (1980), pp. 1-14.
- GARRETT R.K. / WEEKS B.E. / NEO R.L., *Driving a Wedge Between Evidence and Beliefs: How Online Ideological News Exposure Promotes Political Misperceptions*, in *Journal of Computer-Mediated Communication*, 21 (2016), pp. 331-348.
- GATTO A., *Descartes and Montaigne on Divine Power and Human Reason*, in *Filosofia*, 76 (2021), pp. 137-150.
- GERSH S., *From Jamblichus to Eriugena*, Brill, Leiden 1978, trad. it. *Da Giamblico ad Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, a cura di C. HELMIG / M. LEONE, Pagina, Bari 2009.
- GILSON É., *Commentaire du Discours de la Méthode*, Vrin, Paris 1925.
- GINET C., *Might We Have No Choice?*, in K. LEHRER (ed.), *Freedom and Determinism*, Random House, New York 1966, pp. 87-104.

- GINET C., *Contra Reliabilism*, in *The Monist*, 68 (1985), pp. 175-187.
- GINET C., *Freedom, Responsibility, and Agency*, in *The Journal of Ethics*, 1 (1997), pp. 85-98.
- GINET C., *Deciding to Believe*, in M. STEUP (ed.), *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford University Press, New-York-Oxford 2001, pp. 63-76.
- GLIDDEN D.K., *Epicurean Prolepsis*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3 (1985), pp. 175-217.
- GOLDMAN A., *What Is Justified Belief?*, in G.S. PAPPAS (ed.), *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*, Springer Netherlands, Dordrecht 1979, pp. 1-23.
- GOLDMAN A., *Internalism, Externalism, and the Architecture of Justification*, in *Journal of Philosophy*, 106/6 (2009), pp. 309-338, ristampato in ID., *Reliabilism and Contemporary Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- GOVIER T., *Belief, Values, and the Will*, in *Dialogue*, 15 (1976), pp. 642-663.
- GRANT B., *Descartes, Belief and the Will*, in *Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 51 (1976), pp. 401-419.
- GRECO J., *Virtue Epistemology*, in J. DANCY / E. SOSA (eds), *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford 1992, pp. 520-522.
- GRECO J., *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, New York 2010.
- GREEN F., *Freedom and obligation in Locke's account of Belief*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 28 (2019), pp. 69-89.
- GREGORY T., *La tromperie divine*, in Z. KALUZA / P. VIGNAUX (dir.), *Preuve et raisons à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Vrin, Paris 1984, pp. 187-195.
- GRELLARD C., *Croire et savoir. Les principes de la connaissance chez Nicolas d'Autrécourt*, Vrin, Paris 2005.
- GRELLARD C., *Scepticisme et incroyance. La querelle entre Abélard et Guillaume de Saint-Thierry sur le statut de la foi*, in *Citeaux*, 63 (2012), pp. 245-262.
- GRELLARD C., *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Publications de La Sorbonne, Paris 2014.
- GRELLARD C., *La fides chez Guillaume d'Ockham*, in M. FORLIVESI / R. QUINTO / S. VECCHIO (eds), *Fides virtus: The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Aschendorff, Münster 2014, pp. 335-367.
- GRUNDMANN T., *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, De Gruyter, Berlin-New York 2008.
- GUDIEL GARCÍA H.C., *La fe según Xavier Zubiri: una aproximación al tema desde la perspectiva del Problema Teologal Del Hombre*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
- HAACK S., *The "Ethics of Belief" Reconsidered*, in M. STEUP (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 21-33.
- HALBACH V., *War Descartes erkenntnistheoretischer Voluntarist?*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56 (2002), pp. 545-562.
- HARVEY V., *Does James' Ethics of Belief Rest on a Mistake?*, in *Southern Journal of Philosophy*, 12 (1974), pp. 201-214.
- HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik*, trad. it. ID., *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. MASI, Prefazione di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1972.
- HELMIG C., *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, De Gruyter, Berlin 2012.

- HELMIG C., *Interpreting Parmenides of Elea in Antiquity: From Plato's Parmenides to Simplicius' Commentary on Aristotle's Physics*, in A. LAMMERS / M. JAS (eds), *Received Opinions: Doxography in Antiquity and the Islamic World*, Brill, Leiden-Boston 2022, pp. 175-206.
- HICKERSON R., *What the Wise Ought Believe: A Voluntarist Interpretation of Hume's General Rules*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 21 (2013), pp. 1133-1153.
- HIERONYMI P., *Controlling Attitudes*, in *Pacific Philosophical Quarterly*, 87/1 (2006), pp. 45-74.
- HIERONYMI P., *Responsibility for Believing*, in *Synthese*, 161/3 (2008), pp. 357-373.
- HODGES M. / LACH J., *Hume on Belief*, in *The Review of Metaphysics*, 30/1 (1976), pp. 3-18.
- HOELTZEL S., *Fichte, Transcendental Ontology, and the Ethics of Belief*, in H. KIM / S. HOELTZEL (eds), *Transcendental Inquiry: Its History, Methods and Critiques*, Palgrave Macmillan, Cham 2016, pp. 55-82.
- HOFFMANN P., *La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius*, in C. LUNA / A.F. METTRAUX / A.P. SEGONDS / C. STEEL (dir.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven University Press-Les Belles Lettres, Leuven-Paris 2000, pp. 459-489.
- HOLOPAINEN T.J., *A Historical Study of Anselm's Proslogion*, Brill, Leiden-Boston 2020.
- HOOKWAY C., *Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations*, in *International Journal of Philosophical Studies*, 2/2 (1994), pp. 211-227.
- HÖWING T., *Kant on Pragmatic and Moral Belief*, in T. HÖWING (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016, pp. 201-222.
- JAFFRO L. (ed.), *Croit-on comme on veut? Histoire d'une controverse*, Vrin, Paris 2013.
- JAULIN A., *Usages aristotéliens de pistis*, in C. GRELLARD / P. HOFFMANN / L. LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2020, pp. 35-48.
- JENKINS J., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- KAAG J., *Peirce and Plato on The Fixation of Belief*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 48/4 (2012), pp. 512-529.
- KADLAC A., *Acceptance, Belief, and Descartes's Provisional Morality*, in *Ethical Theory and Moral Practice*, 10 (2007), pp. 35-52.
- KAMBOUCHNER D., *Le Sénèque invisible. Par où Descartes est resté montaignien*, in P. DESAN (dir.), *Les usages philosophiques de Montaigne du XVIe au XXIe siècle*, Hermann, Paris 2018, pp. 53-66.
- KASSER J. / SHAH N., *The Metaethics of Belief: An Expressivist Reading of "The Will to Believe"*, in *Social Epistemology*, 20 (2006), pp. 1-17.
- KASSER J., *Structure and Content in "The Will to Believe"*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 51/3 (2015), pp. 320-337.
- KAUBER P. / HARE P.H., *The Right and Duty to Will to Believe*, in *Canadian Journal of Philosophy*, 4 (1974), pp. 327-343.
- KAUBER P., *The Foundations of James's Ethics of Belief*, in *Ethics*, 84 (1974), pp. 151-166.
- KIM H., *Kant and Fichte on Belief and Knowledge*, in *Revista de Estudios sobre Fichte*, 17 (2008), pp. 1-19.
- KRUSE A., *Why Doxastic Responsibility is not Based on Direct Doxastic Control*, in *Synthese*, 194/8 (2017), pp. 2811-2842.
- KUSCH M., *Wittgenstein e l'epistemologia del disaccordo*, in *Iride. Filosofia e Discussione Pubblica*, 3 (2014), pp. 555-576.

- KVANVIG J., *Virtue Epistemology*, in D. PRITCHARD / S. BERNECKER (eds), in *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge, London 2011.
- LAARMANN M., *Sacrificium intellectus*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, pp. 1113-1117.
- LAFRANCE Y., *La théorie platonicienne de la doxa*, Les Belles Lettres-Bellarmin, Paris-Montréal 1981.
- LAGERLUND H. (ed.), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, Brill, Leiden-Boston 2010.
- LAIRD J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, Archon Books, New York 1967.
- LE BON G., *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895.
- LE BON G., *Les opinions et les croyances*, Flammarion, Paris 1911.
- LÉVY C., *Le concept de doxa des Stoïciens à Philon d'Alexandrie: essai d'étude diachronique*, in J. BRUNSCHWIG / M.C. NUSSBAUM (eds), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 250-284.
- LEVY N., *The Bad News About Fake News*, in *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 6 (2017), pp. 20-36.
- LÉVY-BRUHL L., *La mentalité primitive*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1922.
- LIENHARD J.T., *A Note on the Meaning of Pistis in Aristotle's Rhetoric*, in *The American Journal of Philology*, 87/4 (1966), pp. 446-454.
- LIMA SANTOS F.R., *Ética da criação, fake news e responsabilidade*, in *Perspectiva Filosófica*, 46 (2019), pp. 128-158.
- LLOYD A.H., *The Will to Doubt. An Essay in Philosophy for the general Thinker*, Swan Sonnenschein & Co, London 1907.
- LLOYD G., *Spinoza on the Distinction between Intellect and Will*, in E.M. CURLEY / P.-F. MOREAU (eds), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990, pp. 113-123.
- LOLORDO A., *Locke on Knowledge and Belief*, in M. STUART (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley-Blackwell, Oxford 2015, pp. 296-312.
- LONG A.A., *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18 (1971), pp. 114-133.
- LORENZ H. / MORISON B., *Aristotle's Empiricist Theory of Doxastic Knowledge*, in *Phronesis*, 64 (2019), pp. 431-464.
- LOSONSKY M., *John Locke on Passion, Will and Belief*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 4/2 (1996), pp. 267-283.
- LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., J. Dukulot, Gembloux / Abbaye du Mont César, Louvain 1942-1960.
- MACLEOD W.J., *James' Will to Believe, Revisited*, in *Personalist*, 48 (1967), pp. 149-166.
- MADIGAN T.J., *W. K. Clifford and 'The Ethics of Belief'*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2009.
- MAFFI E., *La natura della doxa tra la prima e la seconda definizione di epistémè. Contributo all'esegesi di Teeteto (184c-190e)*, in *Acme. Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 69/1 (2006), pp. 3-36.

- MAIA NETO J.R. / PAGANINI G. / LAURSEN J.CH. (eds), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Brill, Leiden-Boston 2009.
- MAIERÙ A. / VALENTE L., *Scetticismo e criticismo nel medioevo*, in M. DE CARO / E. SPINELLI (eds), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, pp. 39-65.
- MANUWALD A., *Die Prolepsislehre Epikurs*, Rudolf Habelt, Bonn 1972.
- MARAFIOTI D., *Il problema dell'initium fidei in Agostino fino al 397*, in *Augustinianum*, 21 (1981), pp. 541-565.
- MARCHETTI S., *James. L'etica e la teoria morale*, in I. POZZONI (a cura di), *Pragmata. Per una ricostruzione storiografica dei pragmatismi*, IF Press, Roma 2012, pp. 57-86.
- MARLIN R., *Propaganda and the Ethics of Persuasion*, Broadview Press, Buffalo 2002.
- MARUŠIĆ J.S., *Does Hume hold a Dispositional account of Belief?*, in *Canadian Journal of Philosophy*, 40/2 (2010), pp. 155-184.
- MARUŠIĆ B., *The Ethics of Belief*, in *Philosophy Compass*, 6 (2011), pp. 33-43.
- MAVRODES G., *James and Clifford on the 'Will to Belief'*, in G. MCCARTHY (ed.), *The Ethics of Belief Debate*, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 205-220.
- MCCARTHY G. (ed.), *The Ethics of Belief Debate*, Scholars Press, Atlanta 1986.
- MCHUGH C., *Epistemic Responsibility and Doxastic Agency*, in *Philosophical Issues*, 23 (2013), pp. 137-157.
- MCHUGH C., *Exercising Doxastic Freedom*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 88/1 (2014), pp. 1-37.
- MCLEAR C., *On the Transcendental Freedom of the Intellect*, in *Ergo*, 7/2 (2020): <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0007.002>.
- MEILAND J., *What Ought We to Believe? Or the Ethics of Belief Revisited*, in *American Philosophical Quarterly*, 17/1 (1980), pp. 15-24.
- MIHALI A., *The Role of Freedom in Descartes' Ethics of Belief*, in *Pacific Philosophical Quarterly*, 95/2 (2014) pp. 218-245.
- MI-KYOUNG L., *Antecedents in early Greek Philosophy*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 13-35.
- MILLER F.D.JR., *Aristotle on Belief and Knowledge*, in G. ANAGNOSTOPOULOS / F.D. MILLER JR. (eds), *Reason and Analysis in Ancient Greek Philosophy*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 285-307.
- MILLER D.S., *The Will to Believe and the Duty to Doubt*, in *International Journal of Ethics*, 9 (1898-9), pp. 169-195.
- MILLER D.S., *James's Doctrine of 'The Right to Believe'*, in *The Philosophical Review*, 51 (1942), pp. 541-558.
- MONTMARQUET J., *The Voluntariness of Belief*, in *Analysis*, 46/1 (1986), pp. 49-53.
- MONTMARQUET J., *Epistemic Virtue*, in *Mind*, 96 (1986), pp. 482-497.
- MONTMARQUET J., *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD 1993.
- MONTMARQUET J., *An Internalist Conception of Epistemic Virtue*, in G. AXTELL (ed.), *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Rowman and Littlefield, Maryland 2000, pp. 135-147.
- MONTMARQUET J., *Belief's Own Ethics*, in *Mind*, 112 (2003), pp. 703-705.

- MOREAU J., *La pistis d'Abraham vertu presque parfaite de l'attachement intellectuel à Dieu chez Philon D'Alexandrie*, in C. GRELLARD / P. HOFFMANN / L. LAVAUD (dir.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2020, pp. 67-82.
- MORESCHINI C., *La "doxa" di Platone nella "Refutatio" di Ippolito (I 19)*, in *Studi Classici e Orientali*, 21 (1972), pp. 254-260.
- MORGAN T., *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford University Press, Oxford-New York 2015.
- MORIARTY M., *Montaigne and Descartes*, in P. DESAN (ed.), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 351-353.
- MOSS J. / SCHWAB W., *The Birth of Belief*, in *Journal of the History of Philosophy*, 57/1 (2019), pp. 1-32.
- MULHALL S., *Wittgenstein on Religious Belief*, in O. KUUSELA / M. MCGINN (eds), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 754-774.
- NAPIER S.E., *Virtue Epistemology: Motivation and Knowledge*, Continuum Press, New York 2008.
- NATALI C., *Etica*, in E. BERTI (ed.), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 241-282.
- NAVARRO J., *On Life and Language: Limit, Context and Belief in Wittgenstein and Ortega y Gasset*, in W. LÖFFLER / P. WEINGARTNER (eds), *Wissen und Glauben, Knowledge and Belief. Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft*, Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Kirchberg am Wechsel 2003, pp. 257-259.
- NAVARRO REYES J., *Escepticismo, Estoicismo y subjetividad: Reevaluación de la influencia de Montaigne en Descartes*, in *Contrastes*, 15 (2010), pp. 243-260.
- NAYLOR M.-B., *Voluntary Belief*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 45 (1985), pp. 427-436.
- NEWMAN L., *Descartes on the Will in Judgment*, in J. BROUGHTON / J. CARRIERO (eds), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, Oxford-Victoria 2008, pp. 334-352.
- NIEDERBACHER B., *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart 2004.
- NIEDERBACHER B., *The Relation of Reason to faith*, in B. DAVIES / E. STUMP (eds), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 337-347.
- NOTTELMANN N., *The Analogy Argument for Doxastic Voluntarism*, in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 131/3 (2006), pp. 559-582.
- NOTTELMANN N. / BOOTH A. / LOMHOLT R., *Are We Pre-Theoretically Committed to Doxastic Voluntarism?*, in *Review of Philosophy and Psychology*, 14/3 (2022), pp. 1-22.
- NOTTELMANN N. / FESSENBECKER P.N., *Honesty and Inquiry: W.K. Clifford's Ethics of Belief*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 28 (2020), pp. 797-818.
- NUSSBAUM M.C., *Sceptic Purgatives: Disturbance and the Life Without Belief*, in ID., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 280-315.
- ORTEGA Y GASSET J., *En torno a Galileo*, trad. it. *Intorno a Galileo*, in ID., *Aurora della ragione storica*, a cura di L. ROSSI, Prefazione di L. PELLICANO, Sugarco Edizioni, Varese 1996, pp. 42-57.
- ORTEGA Y GASSET J., *Historia como Sistema*, trad. it. *Storia come sistema*, in ID., *Aurora della ragione storica*, a cura di L. ROSSI, Prefazione di L. PELLICANO, Sugarco Edizioni, Varese 1996, pp. 195-238.
- ORTEGA Y GASSET J., *Ideas y creencias*, trad. it. *Idee e credenze*, in ID., *Aurora della ragione storica*, a cura di L. ROSSI, Prefazione di L. PELLICANO, Sugarco Edizioni, Varese 1996, pp. 237-271.

- ORTEGA Y GASSET J., *La Rebelión de las Masas*, trad. it. *La ribellione delle masse*, a cura di S. BATTAGLIA / C. GREPPI, SE, Milano 2001.
- OWEN D., *Locke and Hume on Belief, Judgment and Assent*, in *Topoi*, 22 (2003), pp. 15-28.
- OYA A., *W.K. Clifford and William James on Doxastic Norms*, in *Comprende. Revista Catalana de Filosofia*, 20 (2018), pp. 61-77.
- PAGANINI G., *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Vrin, Paris 2008.
- PAGANINI G., *Descartes and Renaissance Skepticism: The Sanchez Case*, in J.R. MAIA NETO / G. PAGANINI / J.C. LAURSEN (eds), *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin*, Brill, Leiden 2009, pp. 249-267.
- PAGANINI G. / MAIA NETO J.R. (eds), *Renaissance Scepticisms*, Springer Netherlands, Dordrecht 2009.
- PAOLINI M., *Profilo di Alvin Plantinga*, in *Aphex*, 20 (2019), pp. 1-31.
- PAPPAS G., *Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2024 Edition) <https://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>.
- PASSMORE J., *Locke and the Ethics of Belief*, in A. KENNY (ed.), *Rationalism, Empiricism, and Idealism*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 23-46.
- PASTERNAK L., *Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic*, in *Kant-Studien*, 105 (2014), pp. 41-82.
- PEELS R., *The Ethics of Belief and Christian Faith as Commitment to Assumptions*, in *Religious Studies*, 46 (2010), pp. 97-107.
- PEELS R., *Against Doxastic Compatibilism*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 89 (2014), pp. 679-702.
- PEIRCE C.S., *The Issue of Pragmatism*, in *The Monist*, 15/4 (1905), pp. 481-499.
- PEIRCE C.S., *The Fixation of Belief*, trad. it. *Il fissarsi della credenza*, in ID., *Opere*, a cura di M.A. BONFANTINI, Bompiani, Milano 2003, pp. 357-371.
- PEIRCE C.S., *How to Make Our Ideas Clear*, trad. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in ID., *Opere*, a cura di M.A. BONFANTINI, Bompiani, Milano 2003, pp. 377-393.
- PEIRCE C.S., *The Neglected Argument for the Reality of God*, trad. it. *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, in ID., *Opere*, a cura di M.A. BONFANTINI, Bompiani, Milano 2003, pp. 1239-1254.
- PERIN C., *Scepticism and Belief*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge 2010, pp. 145-164.
- PERISSINOTTO L., *‘La fede comincia con la fede’, Wittgenstein sulla credenza religiosa*, in ID., *Un filosofo senza trampoli. Saggi sulla filosofia di Ludwig Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2010, pp. 253-286.
- PERLER D., *Does God Deceive Us? Skeptical Hypotheses in Late Medieval Epistemology*, in R. POPKIN (ed.), *Rethinking the History of Skepticism*, Kluwer Press, Dordrecht 2003, pp. 171-192.
- PERLER D., *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
- PETTIGREW R., *Epistemic Risk and the Demands of Rationality*, Oxford University Press, Oxford 2022.

- PIAZZA T., *The Evidence of the Senses is no Evidence from the Senses. Husserl's Sixth Logical Investigation on the Justification of Perceptual Beliefs*, in U. MEIXNER / R. SOWA (eds), *The Philosophy of Edmund Husserl*, Mentis Verlag, Münster 2013, pp. 174-191.
- PIAZZA T., *Che cos'è la conoscenza*, Carocci, Roma 2017.
- PIAZZA T., *Credenza e volontà*, in *Rivista di Filosofia*, 110/2 (2019), pp. 307-329.
- PIAZZA T. / CROCE M., *Epistemologia delle Fake News*, in *Sistemi Intelligenti*, 31 (2019), pp. 433-461.
- PIAZZA T. / CROCE M., *Che cosa sono le fake news*, Carocci, Roma 2022.
- PICHÉ D., *Raisons de croire et vouloir croire: de débat entre Durand de Saint-Pourçain, Gauthier Chatton et Guillaume d'Ockham*, in J. PELLETIER / M. ROQUES (eds), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Springer, Chan 2017, pp. 201-216.
- PICHÉ D., *The Epistemology and Psychology of Faith in Robert Kilwardby and His Contemporaries*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 84 (2017), pp. 1-35.
- PICHÉ D., *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique (1250-1350)*, Vrin, Paris 2022.
- PIHLSTRÖM S., *Peirce's Place in the Pragmatist Tradition*, in C. MISAK (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 27-57.
- PLANTINGA A., *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca 1967.
- PLANTINGA A., *Is Belief in God Properly Basic?*, in *Noûs*, 15/1 (1981), pp. 41-51.
- PLANTINGA A., *Reason and Belief in God*, in A. PLANTINGA / N. WOLTERSTORFF (eds), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983, pp. 16-93.
- PLANTINGA A., *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- PLANTINGA A., *Warrant: the Current Debate*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- PLANTINGA A., *Arguments for the Existence of God*, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, New York 2000.
- PLANTINGA A., *Religion and Epistemology*, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, New York 2000, pp. 895-896.
- PLANTINGA A., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000, trad. it. ID., *Garanzia della fede cristiana*, a cura di R. DI Ceglie, Lindau, Torino 2014.
- POJMAN L.P., *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*, The University of Alabama Press, Alabama 1984.
- POJMAN L.P., *Religious Belief and the Will*, Routledge & Kegan Paul, London 1986.
- POPKIN R., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960.
- PORRO P., *Il Sextus Latinus e l'immagine dello scetticismo antico nel medioevo*, in *Elenchos*, 15 (1994), pp. 229-253.
- PORRO P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.
- POPPER K., *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, Basic Books, New York 1962, trad. it. ID., *Congetture e confutazioni*, a cura di G. PANCALDI, il Mulino, Bologna 1972.
- POPPI A., *Problemi della fede nelle lezioni di Giovanni Duns Scoto (Lectura III, Reportationes Parisienses III)*, in M. FORLIVESI / R. QUINTO / S. VECCHIO (eds), *Fides virtus: The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Aschendorff Verlag, Münster 2014, pp. 261-309.
- POUIVET R., *Qu'est que croire?*, Vrin, Paris 2003.

- PRICE H.H., *Belief and the Will*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 28 (1954), pp. 1-27.
- PRICE H.H., *Belief: The Gifford Lectures*, George Allen & Unwin, London 1969.
- PRINCIPE S., *Kant: La capacità di giudicare. Il ruolo del giudizio nell'organon della ragion pratica*, Giannini Editore, Napoli 2011.
- PULPITO M., *Il Parmenide e la negazione del tempo*, Led, Milano 2005.
- PULPITO M., *Il crocevia ontologico e i due volti della Doxa. Un'apologia della terza via in Parmenide*, in *Peitho/Examina Antiqua*, 1/6 (2015), pp. 285-293.
- PUTNAM H., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Harvard 1992.
- QU H., *Hume's Doxastic Involuntarism*, in *Mind*, 126/501 (2017), pp. 53-92.
- REID T., *Essays on the Active Powers of Man*, in K. HAAKONSSON / J.A. HARRIS (eds), State University Press, University Park, Pennsylvania rist. 2010.
- REINHARDT K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Cohen, Bonn 1916.
- RESCHER N., *Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*, University of Notre Dame Press, South Bend, IN 1985.
- RING G., *Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade?*, in *Augustiniana*, 54 1/4 (2004), pp. 177-202.
- RINI R., *Fake News and Partisan Epistemology*, in *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 27 (2017), pp. 43-64.
- RIST J.M., *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- RIVA G., *Fake News*, il Mulino, Bologna 2018.
- ROBERTS J.D., *Faith and Reason: A comparative Study of Pascal, Bergson, and James*, Christopher Publishing House, Boston 1962.
- ROCKMORE T., *Hegel on Reason, Faith and Knowledge*, in W. DESMOND / E.O. ONNASCH / P. CRUYSSBERGHS (eds), *Philosophy and Religion in German Idealism*, Kluwer Academic Publisher (ora Springer), Dordrecht 2004, pp. 125-137.
- ROCKMORE T., *Hegel »Glauben und Wissen« und Kants Konstruktivistischer Epistemologischer Ansatz*, in *Hegel-Jahrbuch*, 7 (2005), pp. 188-190.
- ROMANO F., *Fides/Pistis in Agostino e Proclo*, in L. DE SALVO / M. MAZZA / A. PINZONE (a cura di), *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Sicania, Messina 1992, vol. IV, pp. 111-122.
- RUDD A.J., *Kierkegaard and the Sceptics*, in *British Journal for the History of philosophy*, 6 (1998), pp. 71-88.
- RUSSELL B., *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, London-New York 1918.
- RUSSELL B., *On Propositions: What they are and how they mean*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2 (1919), pp. 1-43.
- RUSSELL B., *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, George Allen & Unwin LTD, London 1948.
- RUSSIER J., *La foi selon Pascal*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.
- RYAN S., *Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief*, in *Philosophical Studies*, 114/1-2 (2003), pp. 47-79.
- SALMON N. / SOAMES S. (eds), *Propositions and Attitudes*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, trad. it. *L'essere e il nulla*, a cura di G. DEL BO, Mondadori, Milano 1991.

- SARTWELL C., *Doubt and Faith: Santayana and Kierkegaard on Fundamental Belief*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27/2 (1991), pp. 179-195.
- SARTWELL C., *Knowledge is Merely True Belief*, in *American Philosophical Quarterly*, 28 (1991), pp. 157-165.
- SARTWELL C., *Why Knowledge is Merely True Belief*, in *The Journal of Philosophy*, 89 (1992), pp. 167-180.
- SAUNDERS J. / WILLIAMS N.W., *Practical Grounds for Belief: Kant and James on Religion*, in *European Journal of Philosophy*, 26/4 (2018), pp. 1269-1282.
- SCHLEIFER-MCCORMICK M., *Compelled Belief*, in *American Philosophical Quarterly*, 42/3 (2005), pp. 157-169.
- SCHLEIFER-MCCORMICK M., *Why Should I Be Wise?*, in *Hume Studies*, 31 (2005), pp. 3-19.
- SCHLEIFER-MCCORMICK M., *Believing Against the Evidence. Agency and the Ethics of Belief*, Routledge, New York-London 2014.
- SCHMITT C.B., *Cicero scepticus: A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972.
- SCHMITT J.-C., *La croyance au Moyen Âge*, in ID., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris 2001, pp. 77-96.
- SCHÖNBAUMSFELD G., *Wittgenstein on Religious Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.
- SCHÜSSLER R., *Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin. Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung*, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 79/1 (2012), pp. 75-107.
- SCHÜSSLER R., *Descartes' Doxastic Voluntarism*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 95/2 (2013), pp. 148-177.
- SCHÜSSLER R., *Believing What We Want. A New Doxastic Voluntarism*, in ID. (ed.), *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Brill, Leiden 2019, pp. 368-406.
- SCHWITZGEBEL E., *Belief*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2024 Edition): <https://plato.stanford.edu/entries/belief>.
- SCOTT-KAKURES D., *On Belief and the Captivity of the Will*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), pp. 77-103.
- SEDLEY D., *Alcinous' Epistemology*, in K.A. ALGRA / P.W. VAN DER HORST / D.T. RUNIA (eds), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden 1996, pp. 300-312.
- SHAH N., *How Truth Governs Belief*, in *The Philosophical Review*, 112 (2003), pp. 447-482.
- SHAH N., *A New Argument for Evidentialism*, in *The Philosophical Quarterly*, 56 (2006), pp. 481-498.
- SHAH N. / VELLEMAN D.J., *Doxastic Deliberation*, in *The Philosophical Review*, 114 (2005), pp. 497-534.
- SHAO R., *The Moral Wager: A Theory of the Ethics of Belief*, B. Thesis, Princeton University 2017.
- SHOGRY S., *What Do Our Impressions Say? The Stoic Theory of Perceptual Content and Belief Formation*, in *Apeiron*, 52/1 (2019), pp. 29-63.
- SHOUSE J.B., *David Hume and William James: A Comparison*, in *Journal of the History of Ideas*, 13 (1952), pp. 514-527.
- SLATER M.R., *William James on Ethics and Faith*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

- SOSA E., *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*, in *Midwest Studies in Philosophy*, 5 (1980), pp. 3-25, succ. in ID. (ed.), *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, New York 1991, pp. 189-190.
- SOSA E., *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. I, Oxford University Press, New York-Oxford 2007.
- SOSA E., *Virtue Epistemology: Character Versus Competence*, in ID., *Judgment and Agency*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 34-61.
- SPEER A., *Sacrificium intellectus*, in I. ATUCHA / D. CALMA / C. KÖNIG-PRALONG / I. ZAVATTERO (dir.), *Mots médiévaux Offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 649-660.
- SPEZZAPRIA M., *Credenza e ragione scettica. L'influenza di Hume nel pensiero di J. G. Haman*, Nuova Trauben, Torino 2017.
- SPRÜTE J., *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Vandenhoeck and Ruprech, Göttingen 1962.
- STADTER E., *Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petris Johannis Olivi*, in *Franziskanische Studien*, 42 (1960), pp. 225-296.
- STAPLEDON O., *Mr. Bertrand Russell's Ethical Beliefs*, in *International Journal of Ethics*, 37/4 (1927), pp. 390-402.
- STEINBERG D., *Belief, Affirmation and the Doctrine of Conatus in Spinoza*, in *The Southern Journal of Philosophy*, 43 (2005), pp. 147-158.
- STEINBERG J., *Two Puzzles Concerning Spinoza's Conception of Belief*, in *European Journal of Philosophy*, 26 (2017), pp. 261-282.
- STEUP M., *The Deontic Conception of Epistemic Justification*, in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 53/1 (1988), pp. 65-84.
- STEUP M., *Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology*, in *Acta Analytica*, 15/1 (2000), pp. 25-56.
- STEUP M., *Doxastic Freedom*, in *Synthese*, 161/3 (2008), pp. 375-392.
- STEUP M., *Belief, Voluntariness, and Intentionality*, in *Dialectica*, 65 (2011), pp. 537-599.
- STEUP M., *Belief Control and Intentionality*, in *Synthese*, 188/2 (2012), pp. 145-163.
- STEVENSON L., *Opinion, Belief or Faith, and Knowledge*, in *Kantian Review*, 7 (2003), pp. 72-101.
- STEWART J., *Hegel e Kierkegaard su fede e sapere*, in R. GARAVENTA / D. GODANO (a cura di), *Il discepolo di seconda mano. Saggi su Søren Kierkegaard*, Orthotes, Napoli 2011, pp. 143-168.
- STRIKER G., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- STRIKER G., *Epistemology*, in P. MITSIS (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford University Press, New York 2020, pp. 43-58.
- SWINBURNE R., *Faith and Reason*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- TAGLIA A., *Il concetto di pistis in Platone*, Le Lettere, Firenze 1998.
- THANASSAS P., *How many doxai are there in Parmenides?*, in *Rhizai*, 3 (2006), pp. 199-218.
- THÉBERT A., *Locke et la discipline de l'entendement*, in *Philosophical Enquiries*, 3 (2014), pp. 58-86.
- THÉBERT A., *A Permissivist Ethics of Belief: What Pragmatism May Learn from Common Sense*, in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 9/2 (2017), pp. 1-23.
- THÉBERT A., *Locke's Ethics of Virtuous Thinking*, in *Locke Studies*, 22 (2022), pp. 1-22.

- THIJSSSEN J.M.M.H., *The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicholas of Autrecourt against the Academics*, in J. SIHVOLA (ed.), *Ancient Skepticism and the Skeptical Tradition (Acta Philosophica Fennica*, vol. 66), Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2000, pp. 199-223.
- THIJSSSEN J.M.M.H., *Nicholas of Autrecourt*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2024 Edition): <https://plato.stanford.edu/entries/autrecourt/>.
- TRABATTONI F., *Il pensiero come dialogo interiore (Theaet. 189e4- 190a6)*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 175-187.
- TRABATTONI F., ΛΟΓΟΣ e ΔΟΞΑ: *Il significato della confutazione della terza definizione di ΕΠΙΣΤΗΜΗ nel Teeteto*, in *Rivista di cultura classica e medievale*, 48 (2006), pp. 11-27.
- TRABATTONI F., *Theetetus, 200d-201c: Truth without Certainty*, in A. HAVLÍČEK / F. KARFÍK / Š. ŠPINKA (eds), *Platon's Theatetus. Proceedings of the sixth Symposium Platonicum Pragense*, Oikoymenh, Praga 2008, pp. 250-273.
- TRABATTONI F., *Essays on Plato's Epistemology*, Leuven University Press, Leuven 2016.
- TRABATTONI F., *Logos and noêsis in Alcinoüs, Didaskalikos 4*, in *Phronesis*, 61 (2016), pp. 60-81.
- TURRI J. / ALFANO M., *Virtue Epistemology*, in E.N. ZALTA / U. NODELMAN (chief editors), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2024 Edition) <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>.
- TYÖRINOJA R., *Faith and the Will to Believe. Thomas Aquinas and Robert Holkot on the Voluntary Nature of Religious Belief*, in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 12 (2001), pp. 467-492.
- UMBERS R.J., *The Epistemology of Linda Zagzebski*, estratto della tesi PhD presentata presso la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- UNTERSTEINER M., *I sofisti*, Mondadori, Milano 1996.
- VAHID H., *Alston on Belief and Acceptance in Religious Faith*, in *The Heythrop Journal*, 50/1 (2009), pp. 23-30.
- VALENTINI T., *Fede e sapere nel dibattito tra F.H. Jacobi e J.G. Fichte*, in A. PORRAS (a cura di), *Fede e ragione. Le luci della verità. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, Edusc, Roma 2012, pp. 141-168.
- VAN INWAGEN P., *It is Wrong, Anywhere, for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence*, in J. JORDAN / D. HOWARD-SNYDER (eds), *Faith, Freedom and Rationality*, Rowman & Littlefield, Boston-London 1996, pp. 137-154.
- VAN INWAGEN P., *Listening to Clifford's Ghost*, in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 65 (2009), pp. 15-35.
- VAN FRAASSEN B., *Belief and the Will*, in *Journal of Philosophy*, 81 (1984), pp. 235-256.
- VITZ R., *Descartes and the Question of Direct Doxastic Voluntarism*, in *Journal of Philosophical Research*, 35 (2010), pp. 107-121.
- VOGT K., *Scepticism and action*, in R. BETT (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 165-180.
- VOGT K., *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- VOLPE E., *Le vie dell'essere. Studi sulla ricezione antica di Parmenide*, Academia, Roma 2022.
- WAGNER A. / ARISO J.M. (eds), *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*, De Gruyter, Berlin 2016.

- WAGNER V., *On the Analogy of Free Will and Free Belief*, in *Synthese*, 194/8 (2017), pp. 2785-2810.
- WARD W., *The Reasonable Basis of Certitude*, in G. MCCARTHY (ed.), *The Ethics of Belief Debate*, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 171-186.
- WEDIN M., *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven 1988.
- WEE C., *Montaigne on Reason, Morality, and Faith*, in *History of Philosophy Quarterly*, 28 (2011), pp. 209-226.
- WEIJERS O., *Some Notes on Fides and Related Words in Medieval Latin*, in *Bullettin du Cange*, 40 (1977), pp. 77-102.
- WELCHMAN J., *William James's 'The Will to Believe' and the Ethics of Self-Experimentation*, in *Transactions of the Charles S. Pierce Society*, 42/2 (2006), pp. 229-241.
- WERNHAM J.C.S., *Did James Have an Ethics of Belief?*, in *Canadian Journal of Philosophy*, 6 (1976), pp. 287-297.
- WERNHAM J.C.S., *Alexander Bain on Belief*, in *Philosophy*, 61 (1986), pp. 262-266.
- WERNHAM J.C.S., *James' Will to Believe Doctrine: A Heretical View*, McGill-Queen's University, Montreal 1987.
- WHITING D., *Does Belief Aim (Only) at the Truth?*, in *Pacific Philosophical Quarterly*, 93 (2012), pp. 279-300.
- WHITING D., *The Good and the True (or the Bad and the False)*, in *Philosophy*, 88/2 (2013), pp. 219-242.
- WHITING D., *Reasons for Belief, Reasons for Action, the Aim of Belief, and the Aim of Action*, in C. LITTLEJOHN / J. TURRI (eds), *Epistemic Norms: New Essays on Action, Belief, and Assertion*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 218-237.
- WILLASCHEK M., *Kant and Peirce on Belief*, in G. GAVA / R. STERN (eds), *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy*, Routledge, New York-London 2016, pp. 133-151.
- WILLIAMS B., *Deciding to Believe*, in H.E. KIEFER / K. MILTON (eds), *Language, Belief, and Metaphysics*, State University of New York Press, Albany 1970, pp. 95-111 (successivamente in ID., *Problems of Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 136-151), trad. it. ID., *Problemi dell'io*, a cura di R. RINI, Il Saggiatore, Milano 1990.
- WILLIAMSON T., *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- WILLISTON B., *Self-Deception and the Ethics of Belief: Locke's Critique of Enthusiasm*, in *Philo*, 5/1 (2002), pp. 62-83.
- WINTERS B., *Believing at Will*, in *The Journal of Philosophy*, 76 (1979), pp. 243-256.
- WIRTH J., *La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles)*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 45 (1983), pp. 7-58.
- WISDO D., *Kierkegaard on Belief, Faith, and Explanation*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 21/2 (1987), pp. 95-114.
- WISDO D., *Self-deception and the Ethics of Belief*, in *The Journal of Value Inquiry*, 25 (1991), pp. 339-347.
- WITTGENSTEIN L., *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, trad. it. ID., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. RANCHETTI, Adelphi, Milano 1967, pp. 141-169.
- WITTGENSTEIN L., *Über Gewißheit*, trad. it. ID., *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, a cura di M. TRICHERO, Einaudi, Torino 1978.

- WITTGENSTEIN L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, trad. it. ID., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. DE MONTICELLI, Adelphi, Milano 1990.
- WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, trad. it. ID., *Ricerche filosofiche*, a cura di R. PIOVESAN / M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 2009.
- WOLTERSTORFF N., *Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?*, in A. PLANTINGA / N. WOLTERSTORFF (eds), *Faith and Rationality*, Notre Dame Press, Notre Dame 1983, pp. 135-186.
- WOLTERSTORFF N., *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- WALKER J. (ed.), *Thought and Faith in the Philosophy of Hegel*, Kluwer Academic Publisher (ora Springer), Dordrecht 1991.
- WOOD A., *The duty to believe according to the evidence*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 63 (2008), pp. 7-24.
- WOOD W.J., *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*, Intervarsity Press, Grand Rapids, MI 1998.
- WUERTH J., *Kant on Mind, Action, and Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- YARZA I., *La fede di Porfirio*, in M.V. CERUTTI (a cura di), *Auctoritas. Mondo tardoantico e riflessi contemporanei*, Cantagalli, Roma 2012, pp. 67-91.
- YRJÖNSUURI M., *Self-Knowledge and the Renaissance Sceptics*, in J. SOHVOLA (ed.) *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2000, pp. 225-253.
- ZAGZEBSKI L., *The Inescapability of Gettier Problems*, in *The Philosophical Quarterly*, 44/174 (1994), pp. 65-73.
- ZAGZEBSKI L., *An Agent-Based Approach to the Problem of Evil*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 39 (1996), pp. 127-139.
- ZAGZEBSKI L., *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- ZAGZEBSKI L., *Virtue in Ethics and Epistemology*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71 (1997), pp. 1-17.
- ZAGZEBSKI L., *Phronesis and Christian Belief*, in G. BRÜNTRUP / R. TACELLI (eds), *The Rationality of Theism*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1999, pp. 177-194.
- ZAGZEBSKI L., *Emotion and Moral Judgment*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 66/1 (2003), pp. 104-124.
- ZAGZEBSKI L., *The Search for the Source of Epistemic Good*, in *Metaphilosophy*, 34 (2003), pp. 12-28.
- ZAGZEBSKI L., *Epistemic Value and the Primacy of What We Care About*, in *Philosophical Papers*, 33 (2004), pp. 353-377.
- ZAGZEBSKI L., *Virtue Epistemology*, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, New York 2005, pp. 199-207.
- ZAGZEBSKI L., *First Person and Third Person Reasons and Religious Epistemology*, in *European Journal for Philosophy of Religion*, 3/2 (2011), pp. 285-304.
- ZAGZEBSKI L., *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- ZAGZEBSKI L., *Epistemic Value and the Primacy of What We Care About*, in ID., *Epistemic Values. Collected Papers in Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 186-203.

- ZAMULINSKI B., *A Re-evaluation of Clifford and His Critics*, in *Southern Journal of Philosophy*, 40 (2002), pp. 437-457.
- ZAMULINSKI B., *Christianity and the Ethics of Belief*, in *Religious Studies*, 44 (2008), pp. 333-346.
- ZAMULINSKI B., *The Cliffordian Virtue*, in *European Journal for Philosophy of Religion*, 5/3 (2013), pp. 159-176.
- ZAMUNER E., *Wittgenstein e il concetto di credenza: un'indagine testuale*, in *Dianoia*, 10 (2005), pp. 1-19.
- ZAVATTERO I., *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in A. PALAZZO (a cura di), *Il Desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 133-150.
- ZIMMERMAN A., *Pragmatism, Truth, and the Ethics of Belief*, in *William James Studies*, 16 (2020), pp. 82-93.
- ZÖLLER G., *Jacobis doppelter Glaubensbegriff*, in ID., *Das Element aller Gewissheit. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben*, in *Fichte-Studien*, 14 (1998), pp. 21-42.
- ZUBIRI X., *El problema filosòfico de la historia des las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 2006.
- ZUBIRI X., *El hombre y Dios*, trad. it. ID., *L'uomo e Dio*, a cura di P. PONZIO / A. SAVIGNANO, Pagina, Bari 2014.