

SAGGIO

di Marco Bastianelli

Hilary Putnam e il linguaggio religioso: la fede come trasformazione della vita

Un'apparente dicotomia

Hilary Putnam non è propriamente un filosofo della religione e, in effetti, la riflessione sulla fede occupa una posizione marginale nel suo percorso di ricerca¹. Del resto, in *Rinnovare la filosofia*, il filosofo americano confessa di essersi occupato prevalentemente di filosofia della scienza e di aver affrontato la questione religiosa soltanto «in modo indiretto»².

Basterebbe questa dichiarazione a far naufragare ogni tentativo di proseguire un'indagine sulla religione in Putnam. Eppure, in una recente raccolta di riflessioni sulla filosofia ebraica³, egli racconta una storia diversa. Confessa che nel 1975 vi è stata una svolta nella sua vita e nel suo pensiero, quando cioè suo figlio Samuel gli comunicò la decisione di impegnarsi nella fede ebraica e di voler celebrare un *bar mitzvah*. Da allora, l'intera famiglia Putnam partecipò alle attività all'interno della comunità ebraica, cosicché le funzioni e le preghiere ebraiche diventarono «una parte essenziale» delle loro vite⁴. In poco tempo, pregare (*davening*) e recitare le preghiere tradizionali diventarono per Putnam attività quotidiane e, gradualmente, egli si rese conto che la preghiera è «un'attività capace di trasformare le persone»⁵.

Ciò nondimeno, si tratta pur sempre di un'annotazione biografica, che non è sufficiente a trarre conclusioni da un punto di vista filosofico. Del resto, pur avendo scoperto il valore della *vita religiosa*, all'epoca Putnam non si poneva il *problema filosofico* della religione. Al contrario, egli ammette che i suoi interessi prettamente scientifici mal si conciliassero con l'avvicinamento alla fede ebraica, tanto più che a quel

¹ I primi scritti di Putnam sulla filosofia della religione sono i capitoli 7 e 8 di *Renewing Philosophy*, del 1992 (H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge MA 1992; tr. it. H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, tr. it. di S. Marconi, Garzanti, Milano 1998). Si vedano anche: H. Putnam, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, in «The Monist», 80 (1997), pp. 487-499; *On Negative Theology*, in «Faith and Theology», 14 (1997), pp. 407-422; *God and the Philosophers*, in «Midwest Studies in Philosophy», 21 (1997), pp. 175-187; *Jewish Ethics?*, in *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, ed. W. Schweicher, Blackwell, Oxford 2005, pp. 159-165; *Monotheism and Humanism*, in *Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, ed. W. Schweiker, M. Johnson and K. Jung, Fortress Press, Minneapolis 2006, pp. 19-30.

² H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, cit., p. 11.

³ H. Putnam, *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, tr. it. a cura di M. Dell'Utri, Carocci, Milano 2011.

⁴ Ivi, p. 12. Cfr. anche R.E. Auxier, D.R. Anderson, L. Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Open Court, Chicago, Ill. 2015, *Intellectual Autobiography of Hilary Putnam*, XLI, *Discovering Judaism*, pp. 88-89.

⁵ Ivi, p. 13.

tempo egli sosteneva «una visione scientifico-materialista del mondo». E quindi, senza mezzi termini, confessa: «Ero un ateo integrale ed ero un credente: semplicemente tenevo separate queste due parti di me»⁶.

La scoperta del fatto religioso

L'apparente dicotomia sopra evidenziata si può forse risolvere se si tiene conto che la religione, per Putnam, è prima di tutto un fatto che riguarda la vita reale di una persona e che solo successivamente e a un livello più generale può essere considerata sul piano filosofico. Il dato più importante, come egli scrive, è che «le religioni sono fatti collettivi e hanno alle spalle una lunga storia». E l'aspetto più significativo è che la religione, come tale, «è anche una questione personale»⁷.

Un esame filosofico del problema religioso in Putnam, pertanto, dovrebbe partire da questa osservazione. Solo così, infatti, si potrebbe riuscire a dar conto di quella dicotomia che, altrimenti, rischierebbe di restare irrisolta. D'altra parte, come si è detto, il materialismo scientifico sostenuto da Putnam nei primi anni della sua carriera mal si concilia con l'adesione a una fede religiosa; inoltre, ammettere semplicemente che le religioni sono "fatti collettivi", rischierebbe di considerarle soltanto entro parametri etno-antropologici o sociologici; infine, fare della religione una mera questione personale, potrebbe apparire estraneo a un pensatore che, come filosofo della scienza e pragmatista, ha fatto della dimensione pubblica un tratto centrale della ricerca filosofica.

Ebbene, si potrebbe tentare un esame più approfondito della questione cercando di conciliare queste tre dimensioni: il rapporto con la scienza, la religione come fatto pubblico e come fatto privato. Un materialismo scientifico radicale, infatti, si basa sull'idea che la scienza dica tutto quel che c'è da dire sulla realtà e, pertanto, tende a escludere tutto ciò che riguarda il campo dei valori e delle norme etiche dal discorso argomentato. Tuttavia, come vedremo, le riflessioni di Putnam contro la dicotomia fatto/valore sono la chiave per comprendere la sua posizione sulla questione religiosa. Inoltre, proprio da tali riflessioni si evince che il cambiamento spirituale privato non può non avere risvolti sul piano pubblico e che alcuni cambiamenti e aperture nel pensiero di Putnam potrebbero nascere proprio da cambiamenti sul piano personale.

⁶ H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, cit., p. 11. Nella autobiografia intellettuale afferma: «Che c'era e continua a esserci una tensione tra il modo in cui penso quando "faccio filosofia" e il mondo in cui penso quando guardo il mondo in maniera religiosa è ovvio, anche se, come Lessing, non vorrei che fosse altrimenti» (*The Philosophy of Hilary Putnam*, ed. by R.E. Auxier, D.R. Anderson, L. Edwin Hahn, cit., p. 89).

⁷ H. Putnam, *Filosofia ebraica, una guida di vita*, cit., p. 11.

Il linguaggio dell'esperienza religiosa

A proposito della religione come fatto che attiene alla dimensione personale, Putnam è certamente debitore alle riflessioni di Ludwig Wittgenstein. Il filosofo viennese, infatti, con le sue osservazioni sulla credenza religiosa, voleva «farci capire il valore spirituale che riteneva comune a tutte le religioni»⁸. Per comprenderlo, tuttavia, occorre liberarsi dall'idea che il linguaggio serva soltanto alla raffigurazione dei fatti. Putnam, infatti, riconosce a Wittgenstein il merito di aver dimostrato che, «per l' *homo religiosus*, il significato delle parole non si esaurisce nei criteri presenti in un linguaggio pubblico, ma è profondamente intrecciato con il tipo di persona che quel particolare individuo religioso ha scelto di essere e con le rappresentazioni che sono alla base della sua vita»⁹.

Questa tesi ha esiti filosofici decisivi, tanto più che, in Wittgenstein, la questione religiosa è connessa con la ricerca del senso della vita, dunque a qualcosa di profondamente personale, e che, come si dice nel *Tractatus*, il senso del mondo non può trovarsi nelle cose del mondo¹⁰. Nei *Tagebücher*, inoltre, Wittgenstein precisa che «il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio» (*TB*, 11.6.16), lasciando intendere che, quando si usa il nome "Dio" in tale contesto, lo si fa non in termini generali, bensì alla luce della personale esigenza di senso; in effetti, è solo così che questo nome acquista veramente significato, dato che non può essere usato per denotare un oggetto o un fatto del mondo.

Secondo il filosofo austriaco, dunque, l'esigenza di senso non è propriamente esprimibile con l'uso ordinario del linguaggio o, meglio, per farlo non si possono usare parole diverse da quelle che si impiegano nell'uso ordinario del linguaggio; la differenza è che, nel linguaggio autenticamente religioso, tali parole hanno un significato autentico solo se rispecchiano il vissuto di una peculiare esperienza. Così, in un profondo frammento del 1937, Wittgenstein scrive: «Predestinazione: si può scrivere una tale parola solo in mezzo alle più terribili sofferenze – e allora ha tutt'altro significato. Ma proprio perciò nessuno deve citare questo come verità, a meno che egli stesso lo dica nel tormento. – Per l'appunto non è una teoria. – Oppure: se è una verità, non è quella che queste parole sembrano esprimere a prima vista. Più che una teoria, è un gemito, oppure un grido»¹¹.

A partire da tali considerazioni, si può concludere che il linguaggio religioso non è propriamente un *altro* linguaggio rispetto a quello ordinario; si tratta infatti della stessa lingua che adoperiamo nei contesti ordinari, salvo il fatto che le parole non sono significanti nella loro generalità, bensì quando sono riferite alla personale esperienza del mondo di colui che vive l'esperienza religiosa come risposta a un'esigenza di senso.

⁸ Ivi, p. 15.

⁹ Ivi, p. 15.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998, prop. 6.41.

¹¹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, pp. 62-63.

Nondimeno, sarebbe errato ritenere che, per Wittgenstein, il problema consista allora nell'elaborare una qualche teoria (logica, semantica o di altro tipo) che possa chiarire le regole dell'uso del linguaggio religioso. Ciò sarebbe in effetti contraddittorio rispetto a quanto appena affermato, perché l'esperienza religiosa in sé non è propriamente "esprimibile", dal momento che presuppone un'intima connessione con il tipo di persona che si è.

Sembra di trovarsi di nuovo all'interno di una dicotomia tra uso ordinario e uso religioso delle parole. Wittgenstein però non sembra arrivare a questo esito, poiché afferma che tra i due modi di usare il linguaggio vi è di fatto uno stretto legame; come egli afferma nel 1931, ciò che si esprime acquista significato sulla base di ciò che non si lascia esprimere: «L'inesprimibile (ciò che mi appare pieno di mistero e che non sono in grado di esprimere) costituisce forse lo sfondo sul quale ciò che ho potuto esprimere acquista significato»¹².

Sembrerebbe così di trovarsi dinanzi a un problema di comunicazione. L'ateo e il credente, o anche i credenti di diverse religioni, semplicemente non riuscirebbero a comprendersi perché, sulla base delle reciproche e diverse esperienze personali, non usano le parole nello stesso modo. A partire dalle *Lezioni sulla credenza religiosa*¹³, in effetti, Putnam afferma che «Wittgenstein crede che l'uomo religioso e l'ateo non comunicano»¹⁴; quando il primo afferma di credere in Dio e il secondo lo nega, non è della stessa cosa che parlano, perché il significato delle loro parole non è lo stesso. Così, conclude Putnam, «per usare un termine abusato, è come se il discorso religioso fosse in qualche modo incommensurabile»¹⁵.

Putnam rileva che, in questo tipo di considerazioni, l'atteggiamento di Wittgenstein somiglia molto a quello proposto da Kierkegaard nella *Postilla conclusiva non scientifica*, dato che per entrambi la fede non è un fatto scientifico, bensì una credenza che regola la vita intera. La dimensione entro cui si colloca, tuttavia, non è quella della certezza assoluta, bensì del dubbio costante: infatti, conclude Putnam, la fede, per Kierkegaard come per Wittgenstein, è caratterizzata da una continua lotta interiore e quello religioso è «uno stato in cui si deve entrare nuovamente più volte, non come di uno stato in cui si possa restare in permanenza»¹⁶.

La credenza religiosa, pertanto, è affine a quella empirica perché "regola ogni cosa" nella vita del credente; d'altra parte, però, diversamente dalla credenza empirica, quella religiosa non ha una stabilità permanente, ma è possibile che si alterni continuamente al dubbio e all'incertezza. E, osserva Putnam con Wittgenstein, una credenza religiosa si

¹² Ivi, p. 43.

¹³ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1992.

¹⁴ H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, cit., cap. 7, *Wittgenstein e la credenza religiosa*, p. 139.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 140.

forma secondo criteri che, alla luce di quelli empirici, la fanno apparire «del tutto inconcludente»¹⁷.

Le posizioni del credente e del non credente, allora, appaiono reciprocamente incommensurabili; eppure, ciò non significa necessariamente che siano davvero in contraddizione. Per esserlo, infatti, dovrebbero poter essere confrontate su una base linguistica o argomentativa comune e la mancanza di essa, come si è detto, è proprio quanto permette di distinguerle nelle rispettive peculiarità. Wittgenstein, in effetti, esemplifica: «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”. Mi sembrerebbe del tutto folle dir questo». Il motivo, a suo avviso, è che, di fatto, «non posso contraddirlo», perché capisce tutte le parole che la persona religiosa dice, ma non può trovare espressioni in grado di controbatterle. In altri termini, sono controversie in cui la normale tecnica del linguaggio ci abbandona e nelle quali «le ragioni appaiono interamente diverse da quelle normali»¹⁸.

Il senso autentico della posizione wittgensteiniana, secondo Putnam, può essere colto a patto di non cedere alla tentazione di interpretare l'incommensurabilità tra il discorso religioso e il discorso normale come mera distinzione tra un uso letterale e un uso emotivo del linguaggio; e nemmeno si deve semplicemente ritenere che la persona religiosa faccia un uso non cognitivo del linguaggio, mentre quella non religiosa si limiti a usare il linguaggio sempre in modo cognitivo. Per il filosofo americano, tutte queste opzioni interpretative sono o inutili o sbagliate¹⁹, e occorre dunque cercare di elaborare un modello «per riflettere su ciò che costituisce sempre una parte molto importante, molto difficile, e a volte molto conflittuale della vita umana»²⁰.

In primo luogo, Putnam richiama i noti passi in cui Wittgenstein discute il tentativo del sacerdote cattolico O'Hara di produrre argomentazioni scientifiche per dimostrare le verità religiose. Wittgenstein, osserva Putnam, «si preoccupa di negare qualsiasi continuità tra ciò che egli considera credenza religiosa e la credenza scientifica»²¹.

Ciò sembrerebbe rafforzare l'interpretazione per cui uso religioso e uso ordinario del linguaggio siano incommensurabili. In realtà, Putnam osserva che la posizione di Wittgenstein non va intesa in modo semplicistico e richiama opportunamente il ben noto passo del §43 delle *Ricerche filosofiche* in cui si afferma che per una *grande* classe di casi (anche se non per *tutti* i casi) il significato di una parola si può definire come il suo *uso* nel linguaggio²². Osserva quindi che Wittgenstein non sta dicendo che il significato è sempre identificato con l'uso ma esattamente il contrario, cioè che l'uso non sempre permette di definire il significato. Pertanto, la diversità nei modi in cui l'uomo religioso e l'uomo non religioso usano il linguaggio potrebbe non manifestarsi affatto attraverso una *spiegazione*

¹⁷ Ivi, p. 142.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 145.

¹⁹ Cfr. H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, cit., p. 143.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, cit., p. 144.

²² Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1995, p. 33.

di tali usi²³. E, di conseguenza, descrivere l'uso non basta per comprendere pienamente il senso di ciò che essi dicono.

In secondo luogo, ritenere che il linguaggio religioso sia di tipo "emotivo", significa pensare che esso sia usato non per descrivere fatti, ma per esprimere atteggiamenti. Questa idea si intreccia chiaramente con quella per cui il discorso religioso (al pari di quello morale) sarebbe non-cognitivo. Secondo Putnam, in entrambi i casi le considerazioni di Wittgenstein portano a rifiutare le conseguenze metafisiche di tali concezioni. In particolare, l'idea che vi sia un uso normale del linguaggio in cui si esprimono atteggiamenti e che, solitamente, sia possibile sostituire tale uso con uno più letterali o convenzionale. Eppure, non è questo che accade nel caso del linguaggio religioso, perché, se si provasse a sostituirlo con uno letterale, si perderebbe completamente il senso che lo contraddistingue²⁴.

Per dimostrarlo, Putnam cita un esempio portato da Wittgenstein nelle *Lezioni sulla credenza religiosa*, in cui suppone che certa persona, prossima a trasferirsi, dica a un suo caro amico "Potremmo rivederci di nuovo dopo la morte"²⁵. Ebbene, secondo il filosofo austriaco, avrebbe potuto semplicemente dire "Tu mi piaci molto" o qualcosa del genere, ma non sarebbe stato lo stesso. Quel che Wittgenstein vuol dire, osserva Putnam, è che non si tratta qui di una distinzione netta tra uso letterale e uso emotivo del linguaggio, come se l'uso emotivo sottendesse una qualche distinzione metafisica tra fatti reali e, come si potrebbe anche dire, fatti religiosi o morali²⁶.

Questa critica, evidentemente, riguarda anche la posizione non-cognitivista in generale; infatti, affermare che non si può sostituire un'espressione religiosa o morale con una letterale, non significa ammettere che si sta parlando di un'altra realtà o di una realtà assoluta rispetto a quella fattuale.

L'esperienza religiosa trasforma la vita

Nessuna delle ipotesi interpretative sopra richiamate sembra dunque soddisfacente, secondo Putnam, per chiarire la posizione di Wittgenstein e per risolvere l'apparente

²³ H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, cit., p. 145.

²⁴ Del resto, già in *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, Putnam scrive: «Possiamo essere d'accordo che, quando chiamiamo Dio Saggio o Buono o Onnipotente, stiamo usando questi termini in modo speciale (non direi "non-letterale", perché [...] non credo che ci sia un singolo modo di usarli che sia quello "letterale". E mentre la Bontà e la Conoscenza di Dio sono inconcepibilmente differenti dalla bontà e dalla conoscenza umane, non direi però che la differenza è o non è una differenza nel "significato" delle parole). E direi che non posso spiegare come funzionano queste parole se non in termini religiosi, mostrando come l'uso di quei termini figura nella mia vita religiosa, mostrando come il proiettare quei termini dalla mia vita non-religiosa a quella religiosa sia una parte essenziale di quella vita. E nemmeno posso spiegare ciò che intendo con "Dio", tranne che mostrando come l'uso che faccio del termine figuri nella mia vita religiosa – e questo non è qualcosa che posso fare in ogni momento e con ogni persona» (H. Putnam, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, cit., p. 497).

²⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, cit., pp. 166-167.

²⁶ Cfr. H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, cit., p. 147.

dicotomia tra linguaggio religioso e linguaggio ordinario; «Ma allora, egli si chiede, che cosa dice Wittgenstein?»²⁷. E risponde che, come per Kierkegaard, anche per lui si può comprendere il discorso religioso «solo comprendendo la forma di vita a cui appartiene», fermo restando che ciò che caratterizza tale forma di vita non sono le *espressioni* linguistiche con cui la si accompagna, «ma un modo di vivere la propria vita, di regolarsi in tutte le proprie decisioni: un modo che comprende parole e immagini, ma è ben lontano dal consistere soltanto di parole e immagini». Seguendo la lezione di Wittgenstein, allora, Putnam osserva che «una persona può pensare e dire tutte le parole giuste e tuttavia vivere una vita radicalmente irreligiosa»²⁸.

Ciò che accomuna Kierkegaard e Wittgenstein, dunque, è per Putnam una concezione anti-metafisica della fede, per la quale la religione (e il linguaggio religioso) non sono l'espressione di una credenza in un qualche tipo di «creazione narcisistica». Non è cioè un linguaggio che parla di un modo di fatti religiosi distinto dal mondo ordinario e, dunque, la «comprensione corretta di una persona religiosa», la comprensione del significato delle sue parole, «è inseparabile dalla comprensione di una forma di vita religiosa, e in ciò non si tratta di “teoria semantica”, ma di comprendere un essere umano»²⁹.

Di conseguenza, ciò che il linguaggio religioso veramente esprime non si può comprendere restando limitati entro i parametri dell'analisi linguistica ordinaria né, tanto meno, intendendo le parole nella loro generalità, come denotanti fatti pubblici o dati di senso. Del resto, lo stesso Wittgenstein, secondo Putnam, «non avrebbe nemmeno ritenuto utile domandarsi se il linguaggio religioso ha riferimento», e non perché si tratta di un linguaggio “non-cognitivo”, ma perché «non c'è un'essenza del riferimento»³⁰.

Per non incorrere in semplificazioni, tuttavia, va ricordato che, nelle *Lezioni sulla credenza religiosa*, Wittgenstein si pone dalla parte del non credente, anche se il suo temperamento religioso e il suo rispetto per la credenza religiosa sono un tratto costante delle sue riflessioni. Putnam dà molta importanza a questa osservazione, perché, così facendo, Wittgenstein non ci vuole consegnare una “dottrina” del linguaggio religioso, una teoria del suo significato o del suo uso che sia immune da qualsiasi critica; e, di conseguenza, l'ateismo resta una possibilità costantemente presente, quasi una caratteristica intrinseca di una vita religiosa autentica. Non però nel senso che l'ateismo possa validamente essere affermato, perché si ricadrebbe nella stessa difficoltà di chi pretende di fare della religione una dottrina o una teoria metafisica. Il punto è, conclude Putnam, che «il linguaggio non si fonda a sua volta su una garanzia metafisica come la Ragione»³¹; ma allora, su che cosa si fonda il linguaggio? E non solo quello religioso, come se fosse un altro linguaggio, ma ogni linguaggio.

²⁷ Ivi, p. 148.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 162.

³¹ Ivi, p. 170.

Evidentemente, per Putnam la questione ora non riguarda più la specificità del linguaggio religioso, come se per esso esistesse una teoria semantica diversa da quella del linguaggio ordinario. Si tratta, al contrario, di cogliere nel funzionamento del linguaggio in generale un aspetto più profondo e, per farlo, Putnam ricorda i paragrafi 508 e 509 di *Della certezza*. Wittgenstein vi afferma che, per comprendere un gioco linguistico è necessario *fidarsi di qualcosa*³², nel senso che ogni gioco linguistico «non si fonda su dimostrazioni o sulla Ragione, ma sulla *fiducia*»³³. Il problema è che, normalmente, troviamo difficile accettare questo pensiero, perché la nostra ragione lo associa subito al relativismo o, addirittura, allo scetticismo e, dunque, non riesce a fare a meno di un fondamento metafisico: così, egli conclude, «ci contorciamo e ci rigiriamo in cerca di una garanzia trascendentale, oppure di una via d'uscita scettica»³⁴.

Il problema, perciò, è che le forme di vita non vanno intese come entità metafisiche e la descrizione dell'uso linguistico non è una dottrina filosofica di tipo metafisico. Se così fosse, infatti, ogni forma di vita avrebbe il suo linguaggio e tutti i linguaggi sarebbero, di fatto, incommensurabili. Con le parole, invece, ci comprendiamo e, dunque, per Putnam, sia il desiderio di una garanzia metafisica per il riferimento linguistico, sia la via di fuga scettica o nichilistica derivano dalla stessa «malattia», ovvero dalla «incapacità di riconoscere il mondo e di riconoscere gli altri, se non si hanno le garanzie». Al fondo di questa «malattia» c'è dunque un «atteggiamento di alienazione dal mondo e dalla comunità», che ci impedisce di comprendere pienamente il legame tra il linguaggio e la vita³⁵.

Del resto, scrive Putnam, «Wittgenstein non ha mai accettato la facile idea che la *religione* sia essenzialmente una confusione concettuale o una collezione di confusioni», pur riconoscendo che ci sono confusioni di cui le persone religiose sono preda quando, ad esempio, «fanno della religione una *teoria* anziché (come invece pensava che dovesse essere) un vero e proprio modo di vivere»³⁶. A tale proposito, in una annotazione del 27 gennaio 1931, Wittgenstein scrive: «Potremmo benissimo immaginarci un mondo in cui gli uomini religiosi si differenziano dagli uomini irreligiosi solo perché nell'incedere quelli hanno lo sguardo orientato verso l'alto mentre questi guardano dritto»³⁷. La religiosità si esprime qui nella vita, nel modo stesso in cui si vive la vita e dunque, citando ancora Kierkegaard, Wittgenstein conclude: «Io ti descrivo una vita, e ora vedi tu come ti comporti al riguardo, se questo ti stimola (sprona) a vivere anche tu così, o quale altro rapporto riesci a stabilire con essa. Con questa descrizione vorrei, per così dire, scuotere la tua vita»³⁸.

³² Cfr. *ibidem* e L. Wittgenstein, *Della certezza*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, p. 82.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 170-171.

³⁶ H. Putnam, *Filosofia ebraica, una guida di vita*, cit., p. 21.

³⁷ L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, tr. it. di M. Ranchetti, Quodlibet, Macerata 1999, p. 42. ,

³⁸ *Ibidem*.

Dal confronto con la posizione di Wittgenstein, di conseguenza, il contributo filosofico di Putnam alla questione religiosa emerge, in primo luogo, quale critica all'idea stessa di una "filosofia della religione" che venga intesa come tentativo di elaborare una dottrina o una teoria su qualche fatto o entità metafisica. Del resto, come Wittgenstein, anche Putnam ritiene che non si possa provare, ad esempio attraverso un'evidenza storica, la verità di una credenza religiosa: tale operazione comporterebbe una «confusione di ambiti, un confondere la trasformazione interiore della propria vita [...] con ciò a cui spiegazione e previsione scientifiche mirano e con ciò che fanno»³⁹.

A partire da ciò, in uno scritto in cui discute il rapporto tra Putnam e l'ebraismo, Ruth Anna Putnam sintetizza così il percorso del filosofo americano: «Putnam cerca un terreno intermedio tra uno scetticismo antireligioso che tenta di rimpiazzare la religione con qualcos'altro e l'idea che la religione (la propria religione, naturalmente) sia la corte di appello definitiva sulle questioni morali. Al contrario, egli suggerisce che la religione è solo uno dei partecipanti al continuo processo di indagine morale»⁴⁰.

Putnam approva senza riserve questa interpretazione⁴¹, che conferisce alla questione religiosa una connotazione etica e non metafisica; le questioni strettamente teologico-dottrinali, in particolare, sembrano qui secondarie rispetto al modo in cui ciascuno vive la fede religiosa: «Sono convinto, egli scrive, che avere o non avere la giusta concezione in merito alle questioni teologiche è di gran lunga meno importante per Dio [...] che mostrare compassione, letizia e contribuire all'arricchimento della vita materiale e spirituale dell'uomo»⁴².

A questo punto, però, visione razionale del mondo ed etica (o religione) non sono dimensioni incommensurabili, bensì aspetti della stessa e unica forma di vita umana. Ciò significa, per Putnam, che, non essendovi una teoria del significato specifica per realtà trascendenti, le grandi questioni etiche del nostro tempo non possono essere risolte facendo direttamente riferimento alle dottrine religiose. In relazione al *Talmud*, in particolare, egli ritiene che siamo chiamati a «*reinterpretarlo* alla luce della nostra migliore riflessione etica e, così, trovare un modo per essere sia ebrei tradizionali, se è questo che desideriamo, *che* moderni pensatori etici». Pertanto, le questioni più urgenti del nostro tempo (come ad esempio, il femminismo, i diritti degli omosessuali e il rispetto per le diverse culture e tradizioni), richiedono un atteggiamento di apertura, che ci permetta di

³⁹ H. Putnam, *Filosofia ebraica, una guida di vita*, cit., p. 23. A tale proposito, in un contributo sulla filosofia ebraica di Putnam, Ruth Anna Putnam ritiene che «filosofare sulla religione richiede un certo atteggiamento intellettuale che è incompatibile con l'avere una esperienza religiosa» (R.A. Putnam, *Hilary Putnam's Jewish Philosophy*, in R.E. Auxier, D.R. Anderson, L.Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, cit., p. 707). Nella sua replica, tuttavia, Hilary Putnam afferma di non essere completamente d'accordo, perché, l'esperienza religiosa può essere «arricchita dalla riflessione [...], piuttosto che impoverita da essa» (H. Putnam, *Reply to Ruth Anna Putnam*, ivi, p. 726).

⁴⁰ R.A. Putnam, *Hilary Putnam's Jewish Philosophy*, cit., p. 722.

⁴¹ Cfr. H. Putnam *Reply to Ruth Anna Putnam*, cit., p. 732.

⁴² Cit. in R.A. Putnam, *Hilary Putnam's Jewish Philosophy*, cit., p. 723.

conciliare vita religiosa e esigenze razionali: «La sensibilità talmudica va *corretta* con la sensibilità dell'Illuminismo»⁴³.

Fatti e valori

Prima di concludere questo esame (non certo esaustivo) della riflessione di Putnam sulla religione, ci sembra utile ritornare alla pretesa distinzione tra ragione e fede o, più in generale, tra fatti del mondo e valori etico-religiosi. Ragione e fede, come si è visto, sono per Putnam due aspetti inscindibili nella sfera personale, e non possono essere spiegati facendo riferimento a parametri generali o neutrali, ma soltanto in relazione alla forma della vita di ciascuno. Putnam stesso, del resto, col tempo si è reso conto che la fede ha trasformato la sua vita e che, al tempo stesso, non poteva che trasformare anche la sua filosofia.

A un certo punto della sua riflessione, infatti, egli ha scoperto questi aspetti della filosofia di Wittgenstein che, insieme all'eredità di Dewey e di altri pensatori⁴⁴, hanno cominciato a delineare in lui una prospettiva filosofica che definisce «più umanistica»⁴⁵. Inizialmente, tuttavia, questa consapevolezza era da lui vissuta ancora come una forma di separazione, perché non aveva ancora trovato il modo di riconciliare le due parti di se stesso, quella filosofica e quella religiosa. La prospettiva filosofico-scientifica di tipo naturalista conviveva semplicemente con l'idea che esistesse un "valore spirituale" dell'esistenza, senza che i due ambiti entrassero veramente in una relazione concettuale consapevole.

Questo apparente dualismo, in fondo, caratterizza l'intera carriera filosofica di Putnam, che si è sempre mossa attorno alla possibilità di essere un filosofo della scienza realista ed evitare ogni forma di riduzionismo. Egli, infatti, scrive: «La fisica descrive in effetti proprietà della materia in movimento, però il naturalismo riduzionista dimentica che il mondo ha molti livelli di forma, compreso quello dell'azione umana moralmente significativa, e l'idea che tutti questi livelli possano essere ridotti a quello della fisica è un'illusione»⁴⁶.

Ebbene, il modo in cui Putnam ha tentato di risolvere la questione, e che permette anche di comprendere meglio il ruolo che svolge la credenza religiosa all'interno del suo pensiero, è il processo più generale di rimozione della dicotomia fatto/valore. A tale riguardo, in *Realismo dal volto umano*, Putnam precisa che «la religione comprende la concezione ultima dell'universo inteso come un tutto nel suo aspetto morale»⁴⁷ e che, da questo punto di vista, se la scienza veramente potesse essere una «nuova, ancorché

⁴³ H. Putnam, *Reply to Ruth Anna Putnam*, cit., p. 732.

⁴⁴ Si potrebbero ricordare, solo a titolo di esempio, Kierkegaard, James, Cavell, Buber.

⁴⁵ H. Putnam, *Filosofia ebraica, una guida di vita*, cit., p. 14.

⁴⁶ Ivi, p. 15.

⁴⁷ H. Putnam, *Realismo dal volto umano*, tr. it. di E. Sacchi Sgarbi, il Mulino, Bologna 1990, XI, *Oltre la dicotomia fatto/valore*, p. 279.

sconfortante, rivelazione»⁴⁸, allora essa dovrebbe non solo fornire un'immagine completa e definitiva dell'universo, ma caratterizzarla anche nei suoi aspetti morali.

Alla luce di questa impostazione, la fede si collocherebbe in uno spazio in cui non siamo interessati a ciò che accade nel mondo, ai cosiddetti fatti, bensì ai fini ultimi o alle connotazioni etiche dei fatti, cioè ai valori. E se esiste una dicotomia tra fatti e valori, allora esiste anche una dicotomia tra linguaggio ordinario e linguaggio religioso, tra scienza e fede. Ebbene, per Putnam sostiene tali dicotomie non esistono.

Eppure, egli osserva che la scienza moderna tende a imporre se stessa come una sorta di rivelazione, nella misura in cui svela aspetti del mondo che, per le generazioni che ci hanno preceduto, rientravano semplicemente nel mistero della creazione e che oggi ci sembrano «una menzogna o, nel migliore dei casi, una superstizione». Sebbene sconfortante, dunque, la rivelazione scientifica ha comunque un effetto «demitizzante», perché «lusinga la nostra vanità»⁴⁹ e ci fa sentire migliori o più intelligenti di chi ci ha preceduti. Da qui nasce, in effetti, la tendenza al riduzionismo.

Tuttavia, tale atteggiamento cela in realtà una mancanza: infatti, se la scienza rivela un'immagine del mondo in cui tutto viene spiegato alla luce di leggi e meccanismi, allora ciò che chiamiamo “valori” sono semplicemente il risultato di tali meccanismi o, comunque, dei sentimenti di cui si può e si deve fare a meno. I valori, dunque, o rientrano nella sfera di ciò che si configura come “prescientifico” o “ingenuo”, oppure avranno il destino di essere, prima o poi, anch'essi inseriti nel quadro della spiegazione scientifica del tutto.

Putnam non si rassegna a questa alternativa. Pur ammettendo che la spiegazione scientifica tende a soddisfare «la nostra vanità» e il nostro «narcisismo», ritiene che una concezione che non riduca scienza e valori a una dicotomia, e che dunque ammettesse la validità dei valori, dovrebbe essere tale da soddisfare lo stesso bisogno di rassicurazione. Una tale concezione, cioè, sarebbe accolta con favore, solo se riuscisse a fornire «la stessa sicurezza intellettuale, la stessa impressione di disporre di un metodo superiore, la stessa sicurezza di avere la massima competenza dei fatti offerta dalla concezione scientifica»⁵⁰.

Ancora una volta, la questione pare risolversi attraverso l'elaborazione di una sorta di concezione scientifica della morale. Così facendo, tuttavia, si tornerebbe alle interpretazioni da cui siamo partiti: i valori, cioè, verrebbero considerati come un oggetto di scienza e, in tal modo, si sfocerebbe in un riduzionismo che renderebbe il linguaggio morale o religioso non-cognitivo, emotivo o semplicemente incommensurabile rispetto a quello fattuale.

Putnam, tuttavia, riprendendo Quine, osserva che, nella stessa scelta di una teoria scientifica rispetto a un'altra, non vanno considerate solo le questioni cosiddette “di fatto”, ma è necessario tenere conto anche di valori che si potrebbero chiamare “epistemici”, come ad esempio la coerenza, il “conservatorismo” o la semplicità. Più in

⁴⁸ Ivi, p. 280.

⁴⁹ Ivi, p. 281.

⁵⁰ *Ibidem*.

generale, tutte le decisioni che prendiamo nella vita quotidiana non sono meramente fattuali ma sono, «laddove razionali, pragmatiche». Ciò significa che i valori epistemici svolgono un ruolo fondamentale e imprescindibile nell'elaborazione e nella scelta di teorie scientifiche, poiché «sono termini *che guidano l'azione*»⁵¹. Il punto è, sostiene il filosofo americano, che «non esiste una concezione neutrale della razionalità a cui ci si possa appellare quando ad essere in questione è la natura stessa della razionalità»⁵².

In conclusione, secondo Putnam, «senza i valori cognitivi della coerenza, della semplicità e della efficacia strumentale non c'è alcun mondo e non ci sono fatti» e, inoltre, tali valori sono «una parte della nostra concezione olistica del progresso dell'umanità»⁵³. Pertanto, fatti e valori non sono distinti a priori: l'unica differenza è che i valori sono “fatti che guidano l'azione” ed entrano a far parte in modo costitutivo della stessa idea di ragione, di una definizione compiuta di cosa siano il pensiero e il linguaggio. In definitiva, si è costretti ad ammettere che «*tutti* i valori, compresi quelli cognitivi, ricevono autorità dalla nostra idea del fiorire dell'umanità e dalla nostra idea di ragione»⁵⁴; l'alternativa sarebbe di abbandonare del tutto le idee di ragione, pensiero e linguaggio.

Per concludere, alla luce della rimozione della dicotomia fatto-valore, il linguaggio religioso non è diverso da ogni linguaggio, nella misura in cui si fonda sulla fiducia e regola la vita di chi crede guidandone l'azione. I valori, in generale, e dunque anche quelli che attengono alla sfera morale e religiosa, non sono appendici di una descrizione meccanica e “indifferente” del mondo; al contrario, come già aveva capito Kant, la descrizione fattuale dell'universo è possibile solo a partire dal «lavoro intenzionale, valutativo, e referenziale della “sintesi”». Di fatto, conclude Putnam, «senza *valori* non avremmo un *mondo*»⁵⁵.

⁵¹ Ivi, p. 283.

⁵² Ivi, p. 284.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 287.

⁵⁵ *Ibidem*.