

# Agnosticismo metodologico e interpretazione caritatevole

Boris Rähme

## 1. Un conflitto apparente o reale?

Di seguito discuterò il rapporto apparentemente conflittuale tra due principi euristici che sembrano entrambi rilevanti per lo studio delle religioni: il principio dell'agnosticismo metodologico, da un lato, e il principio dell'interpretazione caritatevole (principio di carità, in breve), dall'altro. Molto approssimativamente, l'agnosticismo metodologico raccomanda a ricercatrici e ricercatori nell'ambito degli studi religiosi di mettere da parte la questione della verità (o meno) delle credenze religiose che fanno parte dei loro «oggetti» di ricerca, mentre il principio di carità afferma che per ottenere una comprensione adeguata dei contenuti delle credenze religiose la ricercatrice e il ricercatore devono partire dal presupposto che tali contenuti siano veri. Per anticipare la conclusione del mio ragionamento, alla fine sosterrò che, nonostante le apparenze contrarie, i due principi metodologici possono essere conciliati.

Il paragrafo 2 introduce l'idea di agnosticismo metodologico come linea guida metodologica per gli studi religiosi. A titolo di contestualizzazione, la sezione inizia con una breve presentazione dell'ateismo metodologico proposto dal sociologo Peter Berger. Procede poi con una discussione critica della concezione di agnosticismo metodologico di Ninian Smart e dei più recenti contributi di Jason N. Blum ai dibattiti in materia. Nonostante la selezione dei punti di vista e degli argomenti presi in considerazione sia inevitabilmente limitata, la discussione critica dei punti di vista presentati è sufficiente, o almeno questa è la mia tesi, per motivare quella che ritengo essere una concezione ragionevole e plausibile dell'agnosticismo metodologico. Il paragrafo 3 si occupa del principio dell'interpretazione carita-

Il presente saggio è una traduzione parziale del mio articolo *Methodological Agnosticism and Charitable Interpretation: Bracketing Religious Truth Claims in the Study of Religions*, in «Annali di Studi Religiosi», 24, 2023, pp. 321-334. La ricerca che sta alla base di questo lavoro è stata condotta all'interno dell'*Interregional Project Network* IPN 175 «Resilient Beliefs: Religion and Beyond», finanziato dall'Euregio Science Fund, 4° bando.

tevole e propone tre possibili formulazioni, rispettivamente in termini di coerenza, giustificazione epistemica e verità. Il paragrafo 4 presenta quella che *prima facie* può sembrare una tensione o un'incompatibilità piuttosto evidente tra il principio dell'agnosticismo metodologico e il principio di carità formulato in termini di verità. Sostengo che, anche se *prima facie* è plausibile vedere un'incompatibilità in questo caso, la tensione tra carità e agnosticismo si rivela solo apparente se si adotta una lettura adeguatamente debole di «assumere la verità». Il paragrafo 5 si sofferma brevemente sull'affermazione che la carità e l'agnosticismo sono compatibili e chiarisce quella che ritengo essere la portata limitata, anche se legittima, dei due principi come linee guida per la ricerca negli studi religiosi.

## 2. Agnosticismo metodologico

Nel libro *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* di Ninian Smart, pubblicato nel 1973<sup>1</sup>, si trova una delle rare discussioni approfondite dell'agnosticismo metodologico nello studio della religione. Smart sviluppa la sua concezione di agnosticismo metodologico in gran parte a partire da una critica dell'idea di ateismo metodologico nella sociologia della religione presentata nel libro *The Sacred Canopy* di Peter Berger nel 1967. Prima di passare alla discussione dell'agnosticismo metodologico vero e proprio, vorrei iniziare rivolgendo un breve sguardo all'ateismo metodologico di Berger. Berger introduce l'idea come segue<sup>2</sup>:

«In tutte le sue manifestazioni, la religione costituisce un'immensa proiezione di significati umani nella vastità vuota dell'universo – una proiezione, per la verità, che ritorna come realtà aliena a perseguire i suoi produttori. Inutile dire che nel quadro di riferimento della teorizzazione scientifica è impossibile fare affermazioni, positive o negative, sullo status ontologico ultimo di questa presunta realtà. All'interno di questo quadro di riferimento, le proiezioni religiose possono essere trattate solo in quanto tali, come prodotti dell'attività umana e della coscienza umana, e si devono mettere delle parentesi rigorose intorno alla domanda se queste proiezioni non possano essere anche qualcos'altro (o, più precisamente, riferirsi a qualcos'altro rispetto al mondo umano in cui hanno empiricamente origine). In altre parole, ogni indagine sulle questioni religiose che si limiti all'empirico deve necessariamente basarsi su un 'ateismo metodologico'»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> N. Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1973.

<sup>2</sup> Qui e di seguito traduco in italiano le citazioni dall'inglese (e in un caso dal tedesco). Laddove si tratta di citazioni consistenti, il testo originale viene riportato in nota.

<sup>3</sup> P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 1967, p. 100: «In all its manifestations, religion constitutes an immense projection of human meanings into the empty vastness of the universe – a projection, to be sure, which comes back as an alien reality to haunt its producers. Needless to say, it is impossible within

Il termine «metodologico» va inteso in contrapposizione a «ontologico». L'idea di Berger è che, anche se il sociologo della religione non ha altra scelta che limitarsi «all'empiricamente disponibile», adottando una posizione metodologicamente atea può tenersi alla larga da impegni ontologici riguardanti l'esistenza o l'inesistenza di entità, processi o strutture soprannaturali (o trascendenti), cioè può evitare sia di accettare che di rifiutare le affermazioni di verità che comportano tali impegni e che sono implicite nelle credenze e nelle pratiche indagate. Può – e deve – farlo, secondo Berger, mettendo «parentesi rigorose» intorno alle domande sullo status ontologico delle realtà trascendenti e astenendosi da qualsiasi tentativo di rispondere a quelle domande: «alle domande sollevate dalla teoria sociologica si deve rispondere in termini che rientrano nell'universo di discorso di quest'ultima»<sup>4</sup>. Le questioni ontologiche riguardanti realtà trascendenti sono al di fuori del dominio discorsivo della sociologia. A maggior ragione non rientrano nell'ambito della sociologia della religione. Ciò che rimane all'interno del dominio della sociologia, ovviamente, sono le domande se e, se sì, quali e perché gli impegni ontologici sono incorporati in un dato sistema di credenze o pratiche religiose<sup>5</sup>.

Secondo Smart, l'interpretazione di Berger del «mettere tra parentesi» nei termini di un ateismo metodologico è instabile. Alla fine crolla perché è «effettivamente indistinguibile dall'ateismo *tout court*»<sup>6</sup>. Piuttosto che l'ateismo, è l'agnosticismo che dovrebbe essere adottato come posizione metodologica nello studio delle religioni. Per delineare questa posizione metodologica, Smart introduce una distinzione concettuale (e metafisica) tra esistenza e realtà, tra ciò che esiste e ciò che è reale:

«Per superare le pesanti ineleganze in cui è probabile imbattersi nel tentativo di mantenere questa posizione metodologica, distinguerò tra oggetti che sono *reali* e og-

---

the frame of reference of scientific theorizing to make any affirmations, positive or negative, about the ultimate ontological status of this alleged reality. Within this frame of reference, the religious projections can be dealt with only as such, as products of human activity and human consciousness, and rigorous brackets have to be placed around the question as to whether these projections may not also be something else than that (or, more accurately refer to something else than the human world in which they empirically originate). In other words, every inquiry into religious matters that limits itself to the empirically available must necessarily be based on a 'methodological atheism'».

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 179, cfr. anche p. 180.

<sup>5</sup> Per quanto riguarda la domanda sul perché, Berger propone una risposta sociologica in termini di proiezione e costruzione sociale. Il presente contesto non richiede una discussione del proiezionismo e del costruttivismo sociale di Berger.

<sup>6</sup> N. Smart, *The Phenomenon of Religion*, London - Basingstoke, Macmillan, 1973, p. 59.

getti che *esistono*. In questo uso, Dio è reale per i cristiani, che esista o meno. L'agnosticismo metodologico qui utilizzato è, quindi, l'agnosticismo sull'esistenza o meno [non sulla realtà o meno, *N.d.A.*] dei punti focali del sistema di credenze in questione»<sup>7</sup>.

La distinzione tra realtà ed esistenza permette a Smart di affermare, ad esempio, che una «descrizione di una società con i suoi dei includerà gli dei [come reali, *N.d.A.*]. Ma per il principio della parentesi non affermiamo né neghiamo l'esistenza degli dei»<sup>8</sup>. Smart vuole «lasciare aperta la possibilità di trattare gli dei come membri reali della comunità»<sup>9</sup> senza affermare che gli dei esistono.

Tuttavia, ci si può chiedere: perché adottare una distinzione concettuale ingombrante e pesante tra la realtà di un'entità e l'esistenza di un'entità, se il lavoro concettuale che Smart intende svolgere con questa distinzione può essere svolto altrettanto bene dalla semplice distinzione tra una proposizione che è ritenuta vera e una proposizione che è vera? La risposta di Smart è che le religioni non devono essere equiparate a insiemi di credenze proposizionali, cioè ad affermazioni di verità<sup>10</sup>, e «che è sbagliato analizzare gli oggetti religiosi in termini semplicemente di credenze religiose»<sup>11</sup>. Secondo Smart, per comprendere le religioni la ricercatrice e il ricercatore devono considerare quegli oggetti «come oggetti dell'esperienza religiosa»<sup>12</sup>. Ma una semplice distinzione analoga a quella tra una proposizione considerata vera e una proposizione vera è disponibile anche per quanto riguarda l'esperienza: ritenere di esperire X *versus* esperire X. Il punto di questa distinzione è, grosso modo, il seguente. Una frase come «Takeshi sperimenta un terremoto» esprime una proposizione vera solo se c'è un terremoto. Al contrario, «Takeshi ritiene che stia sperimentando un terremoto» può esprimere una proposizione vera anche quando non c'è alcun terremoto. Per quanto riguarda quest'ultima frase, un sostenitore della distinzione proposta da Smart tra realtà ed esistenza presumibilmente vorrebbe dire che se esprime

<sup>7</sup> N. Smart, *The Science of Religion*, p. 54: «In order to get over the cumbrous inelegancies that we are likely to run into in trying to maintain this methodological posture, I shall distinguish between objects which are *real* and objects which *exist*. In this usage, God is real for Christians whether or not he exists. The methodological agnosticism here being used is, then, agnosticism about the existence or otherwise [not about the reality or otherwise, B.R.] of the main foci of the belief system in question» (corsivo dell'autore).

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 49-52.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 49.

una proposizione vera, allora il terremoto è reale per Takeshi indipendentemente dalla sua esistenza. Ma questo, si potrebbe obiettare, offusca una distinzione perfettamente chiara con un discorso fuorviante su un terremoto reale, anche se inesistente.

Vorrei ora soffermarmi su una voce di rilievo nei dibattiti più recenti sull'agnosticismo metodologico, l'ateismo e il naturalismo negli studi religiosi, quella di Jason N. Blum<sup>13</sup>. Blum si propone di difendere quelle che considera importanti intuizioni della tradizione della fenomenologia della religione dalle «critiche serrate» espresse dai sostenitori di «approcci socio-scientifici che interpretano la religione in termini storici e/o socio-culturali e cercano di spiegarla come un fenomeno naturalistico»<sup>14</sup>. Allo stesso tempo Blum ammette che, dato «il modo in cui la fenomenologia della religione è stata descritta e utilizzata da molti dei suoi difensori, molte di queste critiche sono giustificate»<sup>15</sup>. L'obiettivo di Blum, quindi, è quello di arrivare a una concettualizzazione riveduta del metodo fenomenologico negli studi religiosi che mantenga quelli che, a suo avviso, sono i punti di forza della tradizione fenomenologica, sbarazzandosi però delle sue debolezze.

A tal fine, Blum distingue tra i compiti di interpretazione e di spiegazione delle religioni. Egli ritiene che il compito interpretativo sia precedente a quello esplicativo<sup>16</sup>. È attraverso l'interpretazione, più precisamente attraverso l'«interpretazione fenomenologica del significato della religione dalla prospettiva dell'esperienza e della coscienza religiosa»<sup>17</sup>, che i ricercatori e le ricercatrici di studi religiosi devono ottenere parte dei dati che poi, in un secondo momento, possono essere spiegati in modi diversi e concorrenti, compresi quelli riduttivi e ontologicamente naturalistici. È importante sottolineare che Blum non sostiene che l'interpretazione fenomenologica dell'esperienza religiosa sia sufficiente a raccogliere tutti i dati che sarebbero necessari per fornire una descrizione completa di un determinato contesto religioso. Né sostiene che l'interpretazione fenomenologica delle cre-

<sup>13</sup> Cfr., ad esempio, J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies*, in «Journal of the American Academy of Religion», 80, 2012, 4, pp. 1025-1048, dello stesso autore: *The Question of Methodological Naturalism*, in J.N. Blum (ed), *The Problem of Methodological Naturalism*, Leiden, Brill, 2018, pp. 1-19; *Beyond Methodological Axioms*, in «Journal of the American Academy of Religion», 89, 2021, 2, pp. 437-468.

<sup>14</sup> J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1026.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> J.N. Blum, *Interpreting vs. Explaining: A Rejoinder to Robert Segal*, in «Journal of the American Academy of Religion», 82, 2014, 4, pp. 1152-1154.

<sup>17</sup> J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1026.

denze e delle pratiche religiose precluda in qualche modo la spiegazione di tali pratiche e credenze in termini esclusivamente naturalistici. Al contrario:

«Le spiegazioni in termini di categorie delle scienze sociali sono un aspetto necessario di un'analisi completa della religione. La comprensione – perseguita attraverso un metodo fenomenologico-interpretativo ... – è un aspetto non meno necessario dell'analisi»<sup>18</sup>.

Sono d'accordo con molto di ciò che Blum sostiene riguardo all'importanza dell'interpretazione fenomenologica per la ricerca nell'ambito degli studi religiosi, anche perché sottolinea che sia il processo sia i risultati di tale interpretazione devono rispondere alle prove pubblicamente disponibili<sup>19</sup>. Tuttavia, in alcuni punti del ragionamento di Blum sembra ripresentarsi un problema strettamente connesso a quello discusso in precedenza riguardo alla distinzione di Smart tra realtà ed esistenza. Blum scrive: «Lo sforzo interpretativo di rivelare il significato della religione come sperimentato dalla coscienza religiosa ... richiede il riferimento a entità soprannaturali o teologiche»<sup>20</sup>. Se affiancata alla tesi di Blum secondo cui «la fenomenologia della religione ... non ha bisogno di presupporre alcun regno o entità trascendente»<sup>21</sup>, l'affermazione secondo cui lo sforzo interpretativo degli studi religiosi implica inevitabilmente il riferimento a entità soprannaturali risulta tutt'altro che chiara. Il riferimento richiede un referente e l'intenzione di fare riferimento richiede la convinzione che esista un referente. Se per il fenomenologo della religione fosse inevitabile fare riferimento alle entità soprannaturali che gli individui o i gruppi religiosi interpretati ritengono di sperimentare, allora, dopo tutto, incorrerebbe in tutti gli impegni ontologici del suo *interpretandum*. Contro questa critica si potrebbe forse sostenere che Blum qui usa il verbo «riferirsi» in un senso non tecnico e generico, e che quindi l'obiezione è esagerata. Ma lo stesso problema si ripresenta in un'altra formulazione:

«Per proteggere l'integrità dei dati e garantire l'accuratezza della propria interpretazione è spesso necessario riconoscere le affermazioni o le ipotesi metafisiche e soprannaturali. Tali assunti, come già detto, sono spesso inestricabilmente intrecciati alla religione e quindi devono essere riconosciuti nell'analisi ... Per quanto riguarda la fase interpretativa dell'analisi, gli assunti metafisici incorporati nel discorso o nel testo religioso chiaramente non possono essere messi tra parentesi, e non dovrebbero essere messi tra parentesi nemmeno se fosse possibile farlo»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 1045: «Explanations in terms of the categories of the social sciences are a necessary aspect of a full analysis of religion. Understanding – pursued through a phenomenological-interpretive method ... – is no less necessary an aspect of analysis».

<sup>19</sup> Cfr. J.N. Blum, *Beyond Methodological Axioms*, pp. 457-463.

<sup>20</sup> J.N. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1031.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 1026.

<sup>22</sup> J.N. Blum, *Beyond Methodological Axioms*, p. 455: «Protecting the integrity of the data and

Questa formulazione, a mio avviso, corre il rischio di equivocare il verbo «riconoscere» e la locuzione verbale «mettere tra parentesi». In ogni caso, Blum usa questi verbi in modo ambiguo perché non dice chiaramente che cosa ritiene che debba essere riconosciuto dalla ricercatrice o dal ricercatore e che cosa invece, secondo lui, non può e non deve essere messo tra parentesi. Ciò che la ricercatrice o il ricercatore che cercano di interpretare e comprendere i contesti religiosi devono certamente riconoscere è che i membri dei gruppi studiati avanzano pretese circa la verità di proposizioni metafisiche che implicano l'esistenza di una qualche forma di trascendenza soprannaturale. Tuttavia, non sono obbligati a riconoscere come veri i contenuti di tali affermazioni, cioè non devono accettarle. La differenza rilevante in questo caso è quella tra l'accettazione o il riconoscimento dell'esistenza di un'affermazione e l'accettazione o il riconoscimento del contenuto proposizionale dell'affermazione (come vero). L'agnosticismo metodologico riguarda quest'ultimo aspetto, non il primo.

La mia affermazione, a questo punto, si riduce a quanto segue: tutto ciò che serve per formulare un agnosticismo metodologico coerente e stabile è la semplice distinzione tra una proposizione che si ritiene vera e una proposizione che è vera, insieme all'altrettanto semplice distinzione tra il ritenere che si stia sperimentando una X e lo sperimentare una X.

### 3. Interpretazione caritatevole

In una formulazione generica, il principio dell'interpretazione caritatevole afferma che quando interpretiamo e cerchiamo di comprendere le credenze e le azioni degli altri dovremmo cercare di ridurre al minimo l'attribuzione di ovvie assurdità, ovvie falsità (errori), ovvie irrazionalità e implausibilità all'*interpretandum*<sup>23</sup>. Se alla fine otteniamo un'interpretazione secondo la quale il nostro *interpretandum* contiene evidenti incoerenze (contraddizioni), irrazionalità, falsità o assurdità, allora questo risultato deve essere considerato come motivo di dubbio non tanto sull'*interpretandum* quanto sull'interpretazione proposta.

---

ensuring the accuracy of one's interpretation will often require acknowledging supernatural metaphysical claims or assumptions. Such assumptions are, as previously noted, often inextricably interwoven into religion and therefore must be acknowledged in analysis ... With regard to the interpretive phase of analysis, the metaphysical assumptions embedded in the religious discourse or text clearly cannot be bracketed, and should not be bracketed even if it were possible to do so».

<sup>23</sup> Il nome «principle of charity» (principio di carità) per questa massima dell'interpretazione è stato coniato da N. Wilson, *Substances without Substrata*, in «Review of Metaphysics», 12, 1959, 4, pp. 521-539, qui a p. 532.

Molto ci sarebbe da dire sugli *status* divergenti che diversi filosofi hanno attribuito a varie versioni del principio di carità e sui diversi argomenti rispettivamente forniti a loro sostegno. Lo spettro spazia da una semplice regola euristica a una condizione costitutiva di ogni comunicazione e comprensione linguistica, e versioni del principio sono state persino utilizzate in ambiziosi argomenti contro lo scetticismo epistemologico, ad esempio da Donald Davidson<sup>24</sup>. Per ragioni di spazio dovrò tralasciare qui la discussione di queste questioni filosofiche.

Possiamo pensare ai principi di carità interpretativa lungo uno spettro che va dal più debole al più forte. Forse la formulazione più debole di un principio di carità per quanto riguarda l'interpretazione delle credenze religiose equivale al requisito di anticipare o presumere la coerenza (*consistency*) dell'*interpretandum*, cioè l'assenza di contraddizioni logico-concettuali.

- (A) Se si vogliono comprendere le credenze religiose di una persona (o le credenze religiose condivise da un gruppo di persone) *S*, allora si devono interpretare le credenze di *S* in modo da evitare l'attribuzione di incoerenza ai loro contenuti proposizionali.

Una versione molto più forte del principio può essere formulata in termini di giustificazione epistemica o razionalità epistemica.

- (B) Se si vogliono comprendere le credenze religiose di una persona (o le credenze religiose condivise da un gruppo di persone) *S*, allora si devono interpretare le credenze di *S* partendo dal presupposto che *S* si considera epistemicamente giustificata/razionale nel ritenere vero ciò che afferma.

Una versione probabilmente ancora più impegnativa del principio di carità può essere formulata in termini di verità.

- (C) Se si desidera comprendere le credenze religiose di una persona (o le credenze religiose condivise da un gruppo di persone) *S*, allora si devono interpretare le credenze di *S* partendo dal presupposto che ciò che *S* crede è vero.

È importante sottolineare che le varie versioni del principio di carità espresse dalle formulazioni (A)-(C) possono essere pensate come massime di interpretazione sconfessabili. Ovviamente, a volte le persone hanno delle credenze incoerenti o false (a volte entrambe), o per le quali non dispongono di una giustificazione epistemica. Il punto di (A)-(C), quindi, non è che solo le

---

<sup>24</sup> Per un'eccellente esposizione e discussione del principio di carità in D. Davidson si veda K. Glüer, *Donald Davidson. A Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011, cap. 3, pp. 112-152.



credenze con contenuti proposizionali coerenti, epistemicamente giustificati e veri sono comprensibili in primo luogo. Il punto è piuttosto che se si vogliono comprendere le credenze di S, non si deve partire dal presupposto che ciò che S crede sia incoerente, ingiustificato o non vero. Nel presente contesto, la formulazione in termini di verità (C) è di particolare interesse. Nella prossima sezione affronterò la questione di come l'espressione «presupporre la verità di una credenza» debba essere interpretata.

#### **4. Un problema apparente: l'agnosticismo metodologico è incompatibile con l'interpretazione caritatevole?**

Può sembrare ovvio che il principio dell'agnosticismo metodologico e il principio dell'interpretazione caritatevole formulato in termini di verità (formulazione [C] sopra), procedano in direzioni opposte. Se entrambi fossero accettati come valide linee guida per la fase interpretativa della ricerca sulle religioni, il ricercatore o la ricercatrice non si troverebbero in una situazione di *double bind*? Dopo tutto, l'agnosticismo metodologico richiede la sospensione del giudizio su tutte le pretese di verità che affermano o implicano o presuppongono l'esistenza di esseri, processi o strutture trascendenti o soprannaturali<sup>25</sup>. Naturalmente, lo stesso vale per qualsiasi affermazione che implica o presuppone la negazione di una qualsiasi affermazione di trascendenza. Allo stesso tempo, il principio di carità formulato in termini di presunzione di verità richiede di interpretare le credenze della persona religiosa o del gruppo religioso S su cui si concentra la ricerca partendo dal presupposto che ciò che S crede sia vero – o almeno di cercare di farlo finché ciò sia possibile. Ma è difficile capire come la ricercatrice o il ricercatore possano riuscire a seguire entrambi i principi allo stesso tempo. L'adesione al principio dell'agnosticismo metodologico preclude l'adesione al principio dell'interpretazione caritatevole in termini di verità e viceversa. Si può aderire al primo o al secondo, ma non si può aderire a entrambi contemporaneamente. In questo senso pratico o pragmatico, i due principi sono incompatibili tra loro. O almeno così sembrerebbe.

Ma è valido questo argomento? Supponiamo per un momento che lo sia. Allora almeno uno dei due principi metodologici dovrà essere abbandonato – o riformulato e modificato in modo tale da ripristinare la compati-

<sup>25</sup> Tali pretese di verità paradigmaticamente religiose possono essere distinte da quelle che, pur non presupponendo o implicando di per sé l'affermazione dell'esistenza di una qualche forma di trascendenza religiosa, sono basate o fondate su impegni paradigmaticamente religiosi. Questi ultimi sono una varietà di ciò che ho chiamato altrove credenze religiosamente rilevanti. Si veda B. Rähme, *Religious Disagreement and Religious Relevance: A Perspective from Contemporary Philosophical Epistemology*, in «ET-Studies», 11, 2020, 1, pp. 25-46.

bilità pratica. Per esempio, si potrebbe sostenere che il succo del principio dell'interpretazione caritatevole debba essere inteso in termini di una presunzione più debole di quella della verità, forse in termini di giustificazione epistemica o in termini di coerenza o, ancora più debole, in termini di mera assenza di contraddizioni (formulazione [A] sopra).

Tuttavia, non è questa la strada che voglio seguire qui. Ritengo piuttosto che esista un modo naturale di intendere il principio di carità nei termini dell'assunzione o presunzione di verità tale che, alla fine, la tensione tra carità e agnosticismo risulti solo apparente. Un'analogia con il ruolo delle assunzioni nell'argomentazione deduttiva è utile per illustrare questo mio punto.

Nel ragionamento deduttivo si può introdurre un'ipotesi in qualsiasi fase dell'argomentazione per poi trarre inferenze in base a tale ipotesi. Assumere una proposizione come vera non equivale ad asserirla o a presentarla come qualcosa che si ritiene vero. Si può, ad esempio, introdurre l'ipotesi che la terra sia piatta e trarre inferenze da essa senza impegnarsi ad accettare la verità della proposizione che la terra è piatta o di qualsiasi proposizione che dipende dall'ipotesi che la terra sia piatta. Infatti, si può essere convinti che ciò che si assume non sia vero e trarne comunque delle inferenze. La tesi che vorrei sostenere a questo punto è la seguente: per interpretare in modo caritatevole le credenze religiose di un dato individuo, o le credenze religiose condivise di un gruppo, non occorre altro che assumere la loro verità in questo senso debole e ipotetico di «assumere la verità» che ci è perfettamente familiare dalla nostra prassi di ragionamento deduttivo.

Sebbene estrapolata dal contesto, una citazione dal *Tractatus* di Wittgenstein può servire a chiarire ulteriormente il punto: «Comprendere una proposizione vuol dire sapere cosa accade se essa è vera. (La si può quindi comprendere senza sapere se è vera)»<sup>26</sup>. Qualora si vogliano accantonare le conoscenze che si ritiene di avere per comprendere meglio le opinioni potenzialmente incompatibili degli altri attraverso un'interpretazione caritatevole, allora l'atteggiamento epistemicamente adeguato è quello di una deliberata sospensione del giudizio per il bene della comprensione: l'agnosticismo metodologico.

Utilizzando l'analogia con le assunzioni nel ragionamento deduttivo, non intendo suggerire che la pratica dell'interpretazione sia riducibile

---

<sup>26</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (4.024), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, p. 28: «Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.)». Le proposizioni espresse da frasi analitiche sono di solito considerate un'eccezione a questa regola. Per quanto riguarda frasi come «Tutti gli scapoli sono celibi», la mancanza di assenso alla proposizione espressa può essere considerata un'indicazione di mancata comprensione.

alla pratica di trarre inferenze deduttive da proposizioni assunte. Anche se l'inferenza deduttiva ha certamente un ruolo importante da svolgere nell'interpretazione di credenze e pratiche, l'interpretazione non si limita a questo tipo di ragionamento.

Come si è detto, al principio di carità sono stati attribuiti da diversi filosofi forza e *status* diversi. La lettura dell'interpretazione caritatevole qui proposta è, probabilmente, in contrasto con concezioni filosoficamente ambiziose della carità interpretativa come quella sostenuta da Donald Davidson. Secondo Davidson, «la carità non è un'opzione ... La carità ci è imposta; che ci piaccia o no, se vogliamo capire gli altri, dobbiamo considerarli come aventi ragione nella maggior parte delle questioni»<sup>27</sup>. Questo va chiaramente al di là della debole lettura della carità in termini di assunzione della verità per una migliore comprensione, che ho delineato in analogia all'assunzione della verità di una proposizione per trarne le conseguenze deduttive. Altrove, Davidson esprime la sua versione del principio di carità in termini ancora più esigenti:

«Se non riusciamo a trovare un modo per interpretare gli enunciati e gli altri comportamenti di una creatura come rivelatori di un insieme di credenze ampiamente coerenti e vere secondo i nostri standard, non abbiamo motivo di considerare quella creatura come razionale, come avente credenze, o come se dicesse qualcosa»<sup>28</sup>.

Se le argomentazioni filosofiche di Davidson a favore di questa versione ambiziosa del principio di carità fossero valide, la giustificazione che esse forniscono darebbe allora sostegno anche a una concezione più ambiziosa della carità come linea guida metodologica per l'interpretazione negli studi religiosi? Qui mi devo limitare ad affermare la mia contrarietà a questa idea: personalmente ritengo di no – o almeno non in modo diretto.

## 5. Ne abbiamo davvero bisogno?

Se le considerazioni sopra esposte sono corrette, allora i principi dell'interpretazione caritatevole e dell'agnosticismo metodologico possono essere interpretati, rispettivamente, in termini che sono indipendenti da teorie

<sup>27</sup> D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 183-198, qui p. 197: «charity is not an option ... Charity is forced on us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters».

<sup>28</sup> D. Davidson, *Radical Interpretation*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 125-139, qui p. 137: «If we cannot find a way to interpret the utterances and other behaviour of a creature as revealing a set of beliefs largely consistent and true by our own standards, we have no reason to count that creature as rational, as having beliefs, or as saying anything».

filosofiche sostanziali. In particolare, questi principi possono essere formulati in termini che non presuppongono la correttezza della versione della fenomenologia di Smart, dell'ermeneutica filosofica di Gadamer o dell'olismo semantico e della teoria dell'interpretazione radicale di Davidson. Per quanto riguarda il principio di carità, è sufficiente appellarsi a una nozione di assunzione della verità per il bene di una migliore comprensione, modellata in analogia alla pratica familiare di assumere la verità di una proposizione allo scopo di apprendere ciò che essa implica (magari insieme ad altre proposizioni assunte). E il principio dell'agnosticismo metodologico non richiede altro che un semplice appello alle familiari distinzioni tra ciò che è vero e ciò che si assume come vero, e tra ciò che si sperimenta e ciò che si assume come sperimentato. Ritengo che queste distinzioni siano familiari nel senso che le utilizziamo continuamente nelle nostre pratiche linguistiche, comunicative e interpretative quotidiane.

Il fatto che i due principi possano essere disgiunti dalle teorie filosofiche sostanziali nel cui contesto sono stati originariamente formulati può essere considerato un punto a loro favore. Va sottolineato, tuttavia, che questo non giustifica l'agnosticismo metodologico o il principio dell'interpretazione caritatevole – né come tesi filosofiche né come linee guida metodologiche per gli studi religiosi. Il mio obiettivo in questo saggio era quello, più modesto, di sostenere che la carità e l'agnosticismo non sono necessariamente incompatibili l'uno con l'altro e che le ricercatrici e i ricercatori possono coerentemente adottarli entrambi allo stesso tempo nello studio delle religioni. Ma devono proprio farlo? Sempre?

A mio avviso, queste due domande sono, a conti fatti, inutili. Craig Martin, un recente critico dell'agnosticismo metodologico basato sulla teoria fenomenologica, ha sottolineato con ottime ragioni che, piuttosto che impiegare l'agnosticismo metodologico o adottare un atteggiamento di interpretazione caritatevole, esiste «molto lavoro interessante e apparentemente legittimo»<sup>29</sup> nella ricerca sulla religione che parte dal presupposto che gli impegni ontologici incorporati nei contesti religiosi oggetto di studio siano falsi. Questa osservazione è sufficiente per mettere in dubbio l'inevitabilità, la necessità o anche solo le affermazioni di priorità euristica relative ai principi di carità e agnosticismo.

---

<sup>29</sup> C. Martin, *Incapacitating Scholarship: Or, Why Methodological Agnosticism Is Impossible*, in J.N. Blum (ed), *The Question of Methodological Naturalism*, Leiden, Brill, 2018, pp. 53-73, qui p. 67.