

## WHITEHEAD E LA FILOSOFIA (ANALITICA) DELLA RELIGIONE: BILANCIO DI UNA (DISCUSSA) EREDITÀ

Marco Damonte

Sotto il profilo storico, la ricezione italiana di Whitehead come filosofo della religione presenta delle lacune che in occasione della nuova traduzione di *Processo e realtà* meritano di essere colmate. Una valutazione del ruolo avuto da Whitehead nella filosofia analitica della religione, una adeguata contestualizzazione del suo pensiero e una rilettura critica della V parte di *Processo e realtà*, mostrano come limitarsi ad attribuire a Whitehead la paternità della *teologia del processo* sia riduttivo e fuorviante. La sua eredità può risultare più feconda alla luce dei recenti sviluppi della filosofia analitica della religione, con particolare riferimento alle sue riflessioni sul linguaggio religioso e sul male.

### 1. La ricezione italiana di Whitehead filosofo della religione

Come ha osservato Massimo Ferrari nel suo esame della filosofia italiana nel secondo dopoguerra, Whitehead può essere annoverato tra i primi autori anglosassoni ad essere approfondito in quella ricostruzione filosofica sorta sulle macerie della speculazione neo-idealista in seguito al periodo fascista<sup>1</sup>. In particolare, Enzo Paci, a partire dai primi anni Cinquanta, presentò Whitehead come quel filosofo che permetteva una sorta di passaggio tra l'esistenzialismo e la fenomenologia, oltre a sentirlo affine alla sua stessa proposta filosofica, da lui denominata *relazionismo*. Whitehead consentiva a Paci di salvaguardare una attitudine enciclopedica, di dare risalto al pensiero scientifico senza disgiungerlo dagli aspetti valoriali propri dell'essere umano e di costruire quella visione relazionale del processo che consente all'umanità di edificare il proprio mondo. Infine, Paci vedeva in Whitehead un modo di superare quella deriva tipica della frammentazione del sapere, a cominciare dall'evitare la contrapposizione tra aspetti scientifici e aspetti umanistici e, inoltre, trovava un alleato non tra gli autori tedeschi e francesi che andavano per la maggiore, ma in un filosofo di lingua inglese vicino al pragmatismo e al neopositivismo e, dunque, confacente a quell'urgenza di internazionalizzazione tipica di quell'epoca. Dalla fine degli anni Cinquanta furono inoltre tradotte in italiano alcune opere di Whitehead, a cominciare da quelle sull'educazione e sulla matematica, fino a *Processo e Realtà*<sup>2</sup>, senza tralasciare *Il divenire della religione*<sup>3</sup>. Nel 1965, un numero monografico della rivista *Aut Aut* che raccoglieva i contributi, tra gli altri, di Antonio Banfi, Pier Aldo Rovatti, Salvatore Veca, e la pubblicazione della documentata monografia di Carlo Sini, sancirono l'importanza di Whitehead per la filosofia italiana e ne segnarono la linea interpretativa. Sini, in particolare, nella prefazione al suo testo, sottolinea da un alto l'esigenza fondazionale che aveva condotto Whitehead dal senso comune alla metafisica attraverso la riflessione sulla scienza e, dall'altro, insiste sul fatto

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 81-82 e 144.

<sup>2</sup> Cfr. A.N. Whitehead, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, trad. di N. Bosco, Bompiani, Milano 1965 (ed. or. *Process and Reality*, MacMillan, New York & Cambridge University Press, Cambridge 1929).

<sup>3</sup> Cfr. A.N. Whitehead, *Il divenire della religione*, trad. di F. Cafaro, Paravia, Torino 1963 (ed. or. *Religion in the Making*, MacMillan, New York & Cambridge University Press, Cambridge 1926).

che questo autore risponde a problematiche esistenziali ed è affine a tematiche fenomenologiche, in tensione con quelle neo-positiviste. In questo quadro l'attenzione alla filosofia della religione di Whitehead rimase piuttosto scarsa: lo stesso Sini lo mette in evidenza, non tanto per porvi rimedio, quanto per offrirne le ragioni, in un brano che merita di essere citato per intero:

e non è naturalmente una soluzione, ma anzi l'introduzione di problemi ancora più oscuri, il ricorso a Dio inteso, nella sua duplice natura antecedente e conseguente, come una sorta di soggetto universale preendente di cui gli oggetti eterni, nella loro totalità infinita, sarebbero l'oggetto proprio. Non è qui in discussione il pensiero religioso di Whitehead, che meriterebbe una attenta considerazione, ma che è estraneo ai fini della nostra ricerca; né si discutono, ma anzi si comprendono, i problemi complessi e certo non secondari che motivano Whitehead alla posizione del concetto di Dio. Si afferma piuttosto che tale concetto rimane, almeno in sede teorica, troppo problematico e indefinito. Dio non è un «evento» e tuttavia è un'«entità reale»; ma in che senso ha «realità» (e in che senso l'hanno gli oggetti eterni)? Che realtà è la sua rispetto a quella degli eventi? E in che senso Dio opera delle «prensioni»?<sup>4</sup>

Sini fa riferimento alla V parte di *Processo e Realtà*, dove la nozione di Dio diventa la protagonista della speculazione di Whitehead, ma anche la vittima, da un lato, di quelle forme di pensiero «troppo oscure e contorte»<sup>5</sup> con le quali il filosofo inglese si esprime, e dall'altro, di una tensione che caratterizza l'intera opera. Come infatti osserva Sini, il metodo seguito in *Processo e Realtà* addirittura contraddice i principi metodici dello stesso Whitehead: al di là della dichiarazione di principio di un rispetto dell'evidenza, per cui la generalizzazione concettuale dovrebbe seguire l'analisi del fatto concreto, nell'opera che Whitehead presenta come la più organica e completa, si premettono una serie di definizioni e di categorie su cui sono basati gli sviluppi ulteriori<sup>6</sup>. La riflessione su Dio è pertanto destinata a rimanere ambigua in Whitehead nella misura in cui non è chiaro se venga assunta a seguito dell'esperienza religiosa o, al contrario, si presenti come un assunto metafisico. Questa caratterizzazione della riflessione religiosa di Whitehead come aporetica, ha di fatto limitato l'esposizione della sua filosofia della religione a una forma meramente descrittiva, proprio perché inficiata da una «assenza di considerazione critica in senso rigoroso»<sup>7</sup>.

Se si eccettuano i riferimenti di Mario Micheletti<sup>8</sup> circa la recensione di George Edward Moore a *Religion in the Making* di Whitehead<sup>9</sup> e la monografia di

---

<sup>4</sup> C. Sini, *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio, Vicenza 1965, p. 352.

<sup>5</sup> Ivi, p. 12.

<sup>6</sup> Cfr. Ivi, p. 349.

<sup>7</sup> L. Actis Perinetti & N. Ghigi, voce *Whitehead, Alfred North*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Bompiani, Milano 2010, vol. 18, p. 12354.

<sup>8</sup> Cfr. M. Micheletti, *Etica e religione in George Edward Moore*, Benucci, Perugia 1979, pp. 94-96.

<sup>9</sup> Cfr. G.E. Moor, *Professor Whitehead on Religion*, «The Nation and Athenaeum», 19, 1927, p. 664.

Francesco Coppola centrata soprattutto sugli aspetti morali<sup>10</sup>, il più riuscito tentativo di valorizzare il contributo di Whitehead alla filosofia della religione, è quello di Nynfa Bosco. Questa autrice, nella collana *Biblioteca di Filosofia e Teologia* delle Edizioni Scientifiche Italiane, ha collazionato due testi: il primo è la già ricordata V parte di *Processo e Realtà* e l'altro riporta l'ultima conferenza pubblica tenuta da Whitehead alla Harvard Divinity School nel 1941 e ha come significativo titolo *L'immortalità*. Questo inedito accostamento consente alla Bosco di identificare la filosofia della religione di Whitehead nella riflessione su «la perennità di ciò che passa, ovvero la possibilità e il fondamento di un suo non effimero e non illusorio significato cosmico»<sup>11</sup>. La Bosco pertanto considera la filosofia della religione di Whitehead una forma di *fede filosofica* connotata metafisicamente e moralmente, grazie alla quale il cosmo nella sua totalità e ogni singolo ente ed evento nella sua individualità, vengono ad assumere un'esistenza dotata di senso, di oggettività e di valore, cioè vengono salvati da una mera esistenza spazio-temporale di per sé effimera, incomprensibile, assurda, disperante e, in ultima analisi, impossibile e contraddittoria. Il rigore di Whitehead scienziato-epistemologo si ritroverebbe anche nel Whitehead filosofo-metafisico, anche se il confronto con le questioni valoriali, siano esse estetiche, etiche o religiose, implica che le argomentazioni si facciano persuasive più che cogenti e si rivolgano ad interlocutori dotati di immaginazione e sensibilità metafisiche. Ecco perché la filosofia della religione e la teologia diventerebbero in Whitehead, oltre che capitoli della sua cosmologia, anche, e forse soprattutto, «generi letterari»<sup>12</sup> capaci comunque di farsi carico tanto dell'aspetto osservativo, quanto di quello teorico-speculativo. A Whitehead viene attribuito il merito di non aver limitato l'esperienza religiosa a un fatto emotivo e privato, ma di averne riconosciuto una connotazione di immediatezza presente in tutta l'umanità che merita di essere interpretata riflessivamente. Nella misura in cui non fornisce alcun preambolo razionale a nessuna confessione religiosa, la filosofia della religione di Whitehead può essere apprezzata come la tesi centrale della sua metafisica in base alla quale l'ordine della natura e dell'esperienza, condizione del loro darsi, è inconcepibile «se non si ammettono quattro categorie o principi di spiegazione: la creatività primigenia, le entità od occasioni attuali, gli oggetti eterni e, per l'appunto, Dio»<sup>13</sup>. La Bosco considera perciò sconsiderata la sottovalutazione del contributo che Whitehead avrebbe dato alla filosofia della religione e che ancora potrebbe offrire con le seguenti motivazioni:

- 1) a partire dal '25 non c'è un solo testo in cui questi temi siano assenti;
- 2) il discorso su Dio e sul bisogno umano di Dio non è mai marginale rispetto al tema principale del discorso metafisico, la natura della natura, intesa come totalità ordinata dell'esperienza;
- 3) l'interesse e la sensibilità per gli aspetti religiosi dell'esperienza e il talento di renderli in parole sono in Whitehead notevolissimi ed evidenti;
- 4) a lui si

<sup>10</sup> Cfr. F. Coppola, *Il significato morale della religione in Alfred North Whitehead*, Tempi Moderni, Napoli 1988.

<sup>11</sup> N. Bosco, *Introduzione*, in A.N. Whitehead, *Dio e il mondo. L'immortalità*, a cura di N. Bosco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, p. 5.

<sup>12</sup> Ivi, p. 7.

<sup>13</sup> Ivi, p. 13.

richiama una pluridecennale, e nel mondo anglosassone tuttora attivissima corrente di pensiero teologico, nota come «process theology»<sup>14</sup>.

Sebbene la Bosco esiti a considerare Whitehead un vero e proprio teologo, tentativo «stravagante, e un po' sconveniente»<sup>15</sup>, a meno che non si distingua una teologia confessionale da una sperimentale e razionale, recentemente Alberto Anelli si è accollato l'onere di studiarne l'influsso sulla teologia sistematica nordamericana<sup>16</sup>. Proprio questo aspetto, paradossalmente, rischia però di essere una spada a doppio taglio. Ventisei anni dopo l'introduzione della Bosco, Luca Vanzago, riprendendo le osservazioni di Massimo Bonfantini<sup>17</sup>, ammette la complessità della ricezione di Whitehead e la molteplicità, sempre più articolata e variegata, delle sue interpretazioni, per soffermarsi poi proprio su quelle legate alla *process theology*:

la teologia del processo è, come si è detto, una delle discipline che hanno conosciuto maggiore sviluppo e più vasta popolarità tra gli studiosi che si sono ispirati a Whitehead in generale e a PR [*Process and Reality*] in particolare. Anzi, si può dire che attualmente la filosofia di Whitehead sia innanzi tutto conosciuta come nuova forma di teologia, a volte a scapito della ricchezza delle sue idee e articolazioni. L'interpretazione teologica della filosofia del processo si deve innanzitutto al maggiore discepolo di Whitehead, Charles Hartshorne, e al modo con cui quest'ultimo ha interpretato l'intero pensiero whiteheadiano<sup>18</sup>.

Il richiamo a Whitehead proprio della *process theology*, lungi dall'essere quell'opportunità auspicata dalla Bosco, rischia di essere un ostacolo per la ricezione della sua filosofia della religione. Una affrettata, quanto indebita, associazione tra Whitehead e Charles Hartshorne, può portare a fraintendere *Process and Reality* assimilandolo ad una sofisticata forma di neo-deismo<sup>19</sup> e trascurandone alcuni temi rilevanti e fecondi. Per valutare quanto fondato sia il sospetto di Vanzago ritengo opportuno volgere lo sguardo alla ricezione di Whitehead nell'ambito della filosofia analitica della religione.

## 2. Whitehead filosofo della religione nel mondo anglofono

Consapevole delle difficoltà che uno approccio storico incontra avvicinandosi alla contemporaneità, faccio mio il suggerimento che Ferrari riprende da

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 12.

<sup>15</sup> Ivi, p. 12.

<sup>16</sup> Cfr. A. Anelli, *Processualità e definitività. La teologia a confronto con Whitehead*, Cittadella, Assisi 2004.

<sup>17</sup> Cfr. M. Bonfantini, *Introduzione a Whitehead*, Laterza, Roma-Bari 1972.

<sup>18</sup> L. Vanzago, *Introduzione*, in A.N. Whitehead, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, trad. di M.R. Brioschi, Bompiani, Milano 2019, p. 62.

<sup>19</sup> Cfr. il giudizio un po' frettoloso di L. Oviedo, *Il processo e la realtà*, in *Documentazione on-line di scienza e fede*, <http://disf.org/abbiamo-studiato-per-voi/processo-realta> (cons. 10 maggio 2020). Una posizione più sfumata e meglio argomentata è quella di M. Micheletti, voce *Deism*, in *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, <http://inters.org/>, in corso di pubblicazione.

Garin<sup>20</sup>, e dichiaro subito che, in mancanza di una compiuta ricostruzione storica della filosofia analitica della religione che ancora deve essere scritta, rinuncerò a una valutazione complessiva della *process theology* e dei suoi rapporti con la filosofia analitica della religione, ma limiterò questo paragrafo all'analisi puntuale dello strumento che, in ambito analitico, meglio rappresenta lo *status quaestionis* di una disciplina, ovvero il *companion*. Inoltre considererò solo i *companions* scritti a cavallo tra il primo e il secondo millennio, cioè negli anni in cui la filosofia analitica della religione, dopo una lunga stagione di oblio e sospetti, ha ottenuto piena legittimità accademica e scientifica, ma prima che il suo attuale sviluppo abbia portato a una mole di testi numericamente ormai ingestibile al fine che qui mi prefiggo.

Nei manuali considerati la posizione di Whitehead brilla innanzitutto per la sua assenza, nonostante la monografia di Kenneth Frank Thompson<sup>21</sup>. Invano il suo nome si può cercare nella guida alla filosofia della religione della Blackwell edita da Eleonore Stump e Michael M. Murray<sup>22</sup>, nell'introduzione antologica di Brian Davies<sup>23</sup> e neppure nella raccolta dedicata alla teologia analitica curata da Oliver D. Crisp e Michael C. Rea<sup>24</sup>. Tale mancanza non dovrebbe stupire eccessivamente se si considera che la filosofia analitica della religione privilegia l'esame delle proposizioni che riguardano la divinità (la sua esistenza, i suoi attributi) e la riflessione sulla conoscenza religiosa propria dell'uomo, rispetto alla riflessione sull'esperienza religiosa in quanto tale, tipica piuttosto della filosofia continentale della religione e della teologia fondamentale<sup>25</sup>. La presenza discreta di Whitehead in altri *companions* diventa pertanto oltremodo significativa. I temi che emergono sono esigui ma centrali. Va notato che però, in ciascuno di essi, il pensiero di Whitehead viene presentato in maniera decontestualizzata ed estremamente frammentaria. Il primo concerne il rapporto tra religione e scienza: William J. Wainwright annovera Whitehead tra coloro che hanno chiarito come il teismo cristiano abbia aperto quello spazio metafisico che ha reso possibile il sorgere della scienza moderna<sup>26</sup>. Charles Taliaferro precisa che l'origine della scienza moderna sarebbe incomprensibile senza una credenza, per quanto irriflessa, nella razionalità di un creatore<sup>27</sup>. Al contempo però la proposta di Whitehead non è quella di un Dio *tappabuchi* che la scienza possa erodere nel suo

<sup>20</sup> Cfr. M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., p. 8.

<sup>21</sup> Cfr. K.F. Thompson, *Whitehead's Philosophy of Religion*, Mouton, The Hague 1971.

<sup>22</sup> Cfr. E. Stump & M.J. Murray (eds.), *Philosophy of Religion. The Big Questions*, Blackwell, Oxford 1999.

<sup>23</sup> Cfr. B. Davies (ed.), *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>24</sup> O.C. Crisp & M.C. Rea (eds.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>25</sup> Cfr. M. Damonte, *Fede pensata. La religione di fronte alla filosofia analitica*, in A. Bruzzone & P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, pp. 193-207.

<sup>26</sup> Cfr. W.J. Wainwright, *Christianity*, in P.L. Quinn & C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford 1999, p. 58.

<sup>27</sup> Cfr. C. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 2 e 12.

sviluppo<sup>28</sup>. Per quanto riguarda il rapporto tra Dio e il mondo, Thomas F. Tracy, ricorda il contributo di Whitehead circa una possibile modifica all'idea classica di creazione *ex nihilo*, capace di riconoscere un'azione di Dio nel mondo attuale a costo di modificarne gli attributi classici, quali l'atemporalità e di ripensare l'azione divina non limitata a un momento iniziale<sup>29</sup>. Ciò offre l'opportunità di riconsiderare il libero arbitrio, al di là di ogni determinismo meccanicistico: Dio, in quanto ideale di perfezionamento morale promuoverebbe la libertà di ogni creatura in modo sempre persuasivo e mai coercitivo<sup>30</sup>. Sempre a proposito della discussione sugli attributi divini, sulla loro interpretazione e sulla loro coerenza, la riflessione di Whitehead concerne soprattutto quelli dell'onnipotenza<sup>31</sup>, dell'immutabilità e della impassibilità<sup>32</sup>. Un aspetto legato agli attributi dell'onniscienza e dell'onnipotenza ha poi ripercussioni nell'ambito della teodicea. Il problema del male è affrontato con originalità da Whitehead che, secondo Michael L. Peterson, non esita a cambiare lo scopo della teodicea stessa: non più una giustificazione della presenza del male dal punto di vista di Dio, bensì una visione in cui Dio stesso sia coinvolto nella sofferenza<sup>33</sup>. Una visione *processuale* della religione potrebbe infine offrire un contributo ad affrontare la questione del pluralismo religioso, interpretandolo come una opportunità, anziché come un problema epistemico<sup>34</sup>. Oltre a questi contributi che Whitehead potrebbe portare a dibattiti tipici della filosofia analitica della religione, dibattiti per altro appartenenti all'alveo della tradizione del pensiero occidentale, andrebbe aggiunta, con uno sguardo un poco futuristico, l'attualità della sua proposta in ordine ad affrontare le criticità e le sfide poste alla religione dal postmoderno e dalle nuove tecnologie<sup>35</sup>.

Identificare singole questioni di filosofia della religione a cui Whitehead ha offerto un apporto è possibile in un contesto nel quale la sua posizione nei confronti della *process theology* sia ben definita e chiaramente distinta dalle posizioni degli altri autori riconducibili a questa corrente. Che Whitehead ne sia l'ispiratore e il padre nobile è fuori di dubbio, ma solo un attento esame storico può evitare di attribuirgli indiscriminatamente le principali tesi proprie di altri

<sup>28</sup> Cfr. D. Ratzsch, *Science and Religion*, in T.P. Flint & M.C. Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 63.

<sup>29</sup> Cfr. T.F. Tracy, *Divine Action*, in P.L. Quinn & C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, cit., p. 299.

<sup>30</sup> Cfr. W. Hasker, *Analytic Philosophy of Religion*, in W.J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 436.

<sup>31</sup> Cfr. B. Leftow, *Omnipotence*, in T.P. Flint & M.C. Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 179-180.

<sup>32</sup> Cfr. R.E. Creel, *Immutability and Impassibility*, in P.L. Quinn & C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, cit., p. 313.

<sup>33</sup> Cfr. M.L. Peterson, *The problem of Evil*, in P.L. Quinn & C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, cit., pp. 399-400. Simili considerazioni anche in C. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, cit., p. 303.

<sup>34</sup> Cfr. P.L. Quinn, *Religious Diversity. Familiar Problems, Novel Opportunities*, in W.J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 398-399.

<sup>35</sup> Cfr. F. Ferré, *Theism and Technology*, in P.L. Quinn & C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, cit., p. 447.

filosofi o teologi *del processo*<sup>36</sup>. Ogni qual volta, cosa non rara tra i filosofi analitici, vengono discusse delle tesi ricondotte genericamente alla *process theology* senza prestare attenzione alla loro origine precisa, si finisce per attribuire a Whitehead posizioni che non gli appartengono, che non sono mere interpretazioni del suo pensiero, bensì sviluppi originali o che, addirittura, risultano difficilmente compatibili con gli assunti da cui egli muove. Un caso emblematico è quello di Edward Wierenga, il quale attribuisce anche a Whitehead la posizione per cui il mondo sarebbe il corpo di Dio, affermazione che invece gli è estranea<sup>37</sup>.

Aver associato in via esclusiva la figura di Whitehead a quella della *process theology* gli ha dunque assicurato una indiscutibile notorietà, ma al contempo ne ha offuscato le peculiarità e, nel peggiore dei casi, addirittura ne ha assimilato il pensiero a quello di Hartshorne. È significativo notare come in questo rischio sia incorso anche Andrea Aguti il quale, riferendosi a Whitehead, ne parla basandosi prevalentemente sulla letteratura secondaria, finendo per considerarlo un sostenitore del dualismo in ambito religioso e del panteismo in ambito metafisico<sup>38</sup>. Non deve perciò stupire che studiosi meno avvertiti di Aguti fraintendano del tutto il contributo di Whitehead e gli attribuiscono posizioni panteistiche sulla base di un rapporto tra religione e scienza del tutto estraneo al suo schema concettuale<sup>39</sup>, alimentando così una confusione già deleteria. Cogliere l'eredità di Whitehead quale filosofo della religione comporta innanzitutto sottoporre ad attenta critica l'etichetta di filosofo e teologo *del processo*<sup>40</sup>. Il modo migliore per farlo è tornare ai suoi testi e apprezzare il contesto in cui vennero scritti.

### 3. Una eredità impegnativa: dal contesto al testo

La spiccata originalità del pensiero di Whitehead ha spesso fatto dimenticare ai suoi interpreti alcuni aspetti del contesto in cui si è originata. Il venir meno delle grandi certezze speculative, sia filosofiche sia scientifiche, a cavallo dei due secoli ha per lui preso le forme del tentativo fallito di rifondare la matematica su basi logiche. Lungi dall'essere un problema specifico, tale questione, almeno in quegli anni, si sovrapponeva a una questione meta-filosofica o, più concretamente, legata all'eredità dell'idealismo tedesco. Dopo il fallimento del progetto fondazionale, cioè della coincidenza tra il piano della

<sup>36</sup> Avvertito, da questo punto di vista, è D.R. Griffin, *Process Theology*, in P.L. Quinn & C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, cit., pp. 136-142. Si noti, per inciso, che Whitehead si riferisce al proprio pensiero cosmologico indicandolo come una *filosofia dell'organismo* e non come una *filosofia del processo*.

<sup>37</sup> Cfr. E. Wierenga, *Omnipresence*, in C. Meister & P. Copan (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Routledge, London 2007, pp. 281-286.

<sup>38</sup> Cfr. A. Aguti, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 260; 299; 310 e 373. Lo stesso dicasi per R.G. Timossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti 1820, Genova 2005, pp. 395-397.

<sup>39</sup> Cfr. S. Vescovelli, *The Theory of Natural Evolution and the Conflict between Science and Religion. The Proposal of Process Philosophy*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 21, 2019 e Id., *Relations and Process in Process Philosophy*, in D. Bertini & D. Migliorini (eds.), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, Milano 2018, pp. 59-71.

<sup>40</sup> La letteratura secondaria più recente distingue una filosofia del processo whiteheadiana da una non-whiteheadiana e preferisce riferirsi alla prima come *philosophy of organism*: cfr. J. Seibt, *Process Philosophy*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/> (cons. il 10 maggio 2020).

realtà e quello della razionalità, bisognava forse rinunciare a cogliere una qualsiasi forma di intelligibilità del reale? Più nello specifico: quale poteva essere la sorte dell'idealismo anglosassone? Ciò comportava l'abbandono di ogni tentativo sistematico a tutto vantaggio di un approccio analitico, oppure significava l'impegno verso nuovi orizzonti speculativi che non rinunciassero a una dimensione, *lato sensu*, mistica<sup>41</sup>? Le prese di distanza critiche dall'idealismo britannico da parte della generazione di filosofi a cavallo di Ottocento e Novecento sono ben rappresentate dal carteggio tra Robin George Collingwood e Gilbert Ryle, dal quale emerge l'accesa disputa metafisica di quel periodo sulla nozione di essere e di esistenza e, come conseguenza, sull'argomento ontologico<sup>42</sup>. Benché Whitehead non fu tra i protagonisti di questo carteggio, le premesse da cui la sua riflessione non prettamente matematico-epistemologica muove sono esattamente le medesime: come può essere categorizzata l'esistenza? Il verbo essere ha solo il valore di un quantificatore esistenziale? Che cosa è la realtà? Il suo disinteresse verso le prove a sostegno dell'esistenza di Dio gli preclusero inoltre di interessarsi alla discussione sulla prova ontologica che però, non a caso, divenne centrale per il promotore della *process theology* che a lui si è ispirato, Hartshorne<sup>43</sup>. I puntuali riferimenti a Bradley contenuti in *Processo e realtà* confermano senza tema di smentita il coinvolgimento di Whitehead nelle temperie culturali della sua epoca<sup>44</sup> e rendono ragione della singolare interpretazione che offre di autori quali Cartesio, Locke, Hume, Kant, Reid, James, Peirce, Santayana e Bergson, ponendosi così nel solco di quello che con Philip Clayton potremmo chiamare *il problema di Dio nel mondo moderno*<sup>45</sup>. Purtroppo questi aspetti del suo pensiero, propedeutici ad una ponderata valutazione della sua filosofia della religione, hanno subito il veto della storiografia neopositivista. Analogamente a quanto accaduto per Wittgenstein, tutto ciò che non concerne la logica e la matematica è stato non solo dimenticato, ma congedato come irrilevante<sup>46</sup>. Tale pregiudizio è stato acriticamente ripreso dalla successiva storiografia analitica, anche nei suoi autori più attenti ai numerosi aspetti che esulano dall'eredità del

<sup>41</sup> Cfr. B. Russell, *Misticismo e logica*, in Id., *Misticismo e logica*, Longanesi, Milano 1964 (ed. or. *Mysticism and Logic and Other Essays*, Allen, London 1918), pp. 11-49. L'articolo originale fu pubblicato nel luglio 1914 su «Hibbert Journal».

<sup>42</sup> Cfr. R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method. Revised Edition with The Metaphysics of F.H. Bradley. The Correspondence with Gilbert Ryle. Method and Methaphysics*, ed. by J. Connelly & G. D'Oro, Clarendon Press, Oxford 2005.

<sup>43</sup> Hartshorne così si esprime: «da stessa visione di Dio di Anselmo era, ritengo, confusa. Lo si può notare pagina dopo pagina. Ma la sua stessa definizione può essere curata quando viene rimossa l'ambiguità che la inficia, approdando a quella di un un divino auto-oltrepassamento. Allora la sua prova diventa cogente. Essa concerne l'*esistenza* necessaria, non la necessaria attualità. Abbiamo bisogno di un nuovo tipo di teismo per renderci conto di questa sottile differenza. Per diversi secoli questo nuovo teismo è stato sul punto di emergere. Oggi Whitehead è uno dei suoi rappresentanti. Sono felice di essere l'altro» C. Hartshorne, *What did Anselm Discover?*, in J. Hick & A. McGill (eds.), *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Arguments for the Existence of God*, MacMillan, London 1968, p. 333.

<sup>44</sup> Cfr. R.P. Horstmann, *Bradley und Whitehead über Realität und Erkennen*, «Archivio di Filosofia», 58, 1990, pp. 779-793.

<sup>45</sup> Cfr. P. Clayton, *The problem of God in Modern Thought*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, pp. 16; 238; 246; 369; 379; 420; 485; 496.

<sup>46</sup> Cfr. R. Rossi, *Dal certo al vero. Per una esplicita fondazione metafisica del pensiero di Wittgenstein*, Lateran University Press, Roma 2014.

positivismo logico. Anche Hans-Johann Glock, ad esempio, si limita a ricordare il ruolo di Whitehead come oppositore dell'idealismo inglese e ad ascriverlo, a torto, tra i sostenitori della *storiofobia*, cioè di quella posizione che considera la scienza autentica un'impresa sostanzialmente priva di spessore storico<sup>47</sup>.

In coerenza a questa lettura, il pensiero di Whitehead viene considerato tripartito<sup>48</sup>. La prima fase corrisponderebbe alla sua docenza presso Cambridge dal 1884 al 1910, durante la quale si occupò di matematica e logica e collaborò a stretto contatto con Bertrand Russell. La seconda fase, dal 1910 al 1924, coinciderebbe con gli anni londinesi, quando i suoi interessi prevalenti riguardavano la fisica, la filosofia della scienza e la filosofia dell'educazione. Il terzo periodo lo vede infine ad Harvard<sup>49</sup>, negli Stati Uniti, impegnato con temi metafisici e *cosmologici*. Questa precisa scansione temporale e geografica, spesso però tradisce un giudizio di valore da parte di chi, quale i circolisti di Vienna, nutre pregiudizi antimetafisici: a un brillante studioso che imprese una svolta alla storia della logica, segue un epistemologo sensibile alle nuove scoperte scientifiche e, infine, un autore dedito a temi tanto suggestivi, quanto inconcludenti. Rintracciare una continuità del suo pensiero, i contatti che coltivò e le influenze che ebbe già in vita è possibile solo indirettamente ricorrendo a fonti secondarie, visto che la sua disposizione testamentaria che prevedeva la distruzione di tutti i suoi scritti inediti ha impedito agli studiosi del suo pensiero di avere accesso a un vero e proprio *nachlass*. Ciò comunque non deve portare alla facile conclusione per cui la sua produzione risulta schizofrenica: rinunciare a considerare *Processo e realtà* la *summa* del suo pensiero, così come tralasciare i riferimenti metafisici nelle sue precedenti opere, significa tradire l'*intentio* di un autore prolifico che si è occupato di temi anche disparati, approfondendo però ciascuno di essi con grande attenzione e autentica curiosità intellettuale, attraverso una serie di successive indagini che sempre hanno prestato attenzione alla dimensione esistenziale di che le ha condotte. L'aspetto religioso non rappresenta dunque una deriva del suo pensiero, una distrazione momentanea o una risposta alla propria vecchiaia; probabilmente esso non ne costituisce neppure il culmine; piuttosto si iscrive coerentemente nel percorso di un intellettuale che, ponendosi domande via via più articolate e approfondite, si è trovato a confrontarsi con i grandi interrogativi della metafisica, *grandi* nel senso di *cosmologici*. A tale proposito vale la pena riportare la sua stessa testimonianza a proposito delle difficoltà incontrate durante la stesura delle *Gifford Lectures*, in quanto da essa traspare, da un lato, l'attitudine di un pensatore avvezzo a trattare gli aspetti scientifici della realtà e, dall'altro, lo stupore di riuscire a cogliere e *catturare* questo fluire incessante dei processi naturali:

<sup>47</sup> Cfr. H.J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 30; 66-67 e 94.

<sup>48</sup> Cfr. R. Desmet & A. Irvine, *Alfred North Whitehead*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/#Reli> (cons. il 10 maggio 2020).

<sup>49</sup> Sul clima intellettuale dell'Harvard degli anni Trenta cfr. R.M. Martin, *On the Language of Theology: Hartsborne and Quine*, in B. Cobb Jr. & F.I. Gamwell (eds.), *Existence and Actuality. Conversations with Charles Hartsborne*, University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 43.

sto lavorando alle *Giffords*. Il problema dei problemi che mi agita è la reale transitorietà delle cose – eppure!! – sono egualmente convinto che il lato più significativo delle cose sia intessuto con qualcosa di immortale che non ha tempo: qualcosa in cui le grandi personalità rintracciano lo stupore della loro radiosità – e grazie alla quale evitano di cedere alle trivialità. Ma non riesco ad esprimerlo del tutto – nessun sistema sintattico mi sembra faccia al mio scopo<sup>50</sup>.

Whitehead fu proprio una di queste personalità e, con il piglio da lui stesso descritto, si è occupato anche di questioni religiose e di problemi che riguardano la concezione umana di Dio. Ad essi possiamo ora rivolgere la nostra attenzione.

#### 4. Dalla riflessione sulla religione alle considerazioni su Dio

Durante la sua intera carriera Whitehead si era occupato di matematica e di filosofia della scienza e solo dall'età di 62 anni, quando, nel 1924, venne chiamato a insegnare nel Dipartimento di Filosofia di Harvard su una cattedra creata appositamente per lui, iniziò a interessarsi di metafisica. La sua posizione religiosa fino ad allora era così sintetizzabile:

Whitehead, che pure è figlio di un ministro anglicano si comporta, per usare le parole di Bertrand Russell, come un intellettuale «molto chiaramente e accentuatamente agnostico»; uno che pone fine all'indagine personale, con cui per anni ha reagito alla crisi della fede ricevuta, colla svendita della propria biblioteca teologica<sup>51</sup>.

Eppure l'avvicinamento alla metafisica fu subito accompagnato da una singolare sensibilità religiosa. Se nelle *Lowell Lectures* tenute nel febbraio del 1925 non vi fosse ancora alcun riferimento esplicito a Dio, nella loro pubblicazione avvenuta nello stesso anno col titolo di *Science and the Modern World*, il termine *Dio* venne introdotto per indicare il principio di limitazione o, nel linguaggio tecnico di Whitehead, *concrezione*. L'anno successivo, in *Religion in the Making*, questo principio impersonale assume maggiore rilevanza e diventa quell'attualità che da sempre si relaziona con il mondo. In questa ottica, a Dio viene assegnato un potere esplicativo, anche se Whitehead rifiuta quello offerto da una visione soprannaturale del divino, tipica delle diverse forme di teismo. Piuttosto, al fine di evitare le Scilla del dualismo e le Cariddi del monismo materialista o dello spiritualismo, egli considera le esperienze del bello, del vero e del bene esperienze di *prensione* nel regno dei valori. Quando la nostra *prensione* di Dio, sempre presente a livello inconscio, diventa consapevole, ecco emergere una vera e propria esperienza del sacro che precede le nozioni stesse di bene e male.

Nelle pagine di *Processo e realtà*, testo al quale limito la mia attenzione perché vi convergono tutte le riflessioni precedenti di Whitehead a proposito

---

<sup>50</sup> Da una lettera inedita del 1928 scritta a Rosalind Greene e contenuta nell'archivio del *Whitehead Research Project* che si trova citata in R. Desmet & A. Irvine, *Alfred North Whitehead*, cit., p. 25.

<sup>51</sup> N. Bosco, *Introduzione*, cit., p. 12.

del fenomeno religioso, emerge il suo rapporto con questa sfera dell'esperienza umana, assunta in quanto tale nella sua positività e approcciata con toni più o meno polemici e non sempre adeguatamente informati per quanto riguarda le sue realizzazioni storiche. Una significativa definizione del ruolo della religione nella vita umana e dei suoi rapporti con la filosofia è la seguente:

la religione è la traduzione di idee generali in pensieri particolari, emozioni particolari e fini particolari; è diretta allo scopo di estendere l'interesse individuale oltre la sua particolarità autodistruttiva. La filosofia trova la religione e la modifica; al contrario, la religione è tra i dati dell'esperienza che la filosofia deve intessere nel suo schema. La religione è la brama ultima di infondere nell'insistente particolarità dell'emozione quella generalità non-temporale che appartiene primariamente al solo pensiero concettuale. Negli organismi superiori, le differenze di ritmo tra le semplici emozioni e le esperienze concettuali producono un tedio della vita, a meno che non sia stata effettuata questa fusione suprema. I due aspetti dell'organismo richiedono una riconciliazione in cui le esperienze emotive esemplifichino una giustificazione concettuale, e le esperienze concettuali trovino una esemplificazione emotiva<sup>52</sup>.

È fondamentale notare come la funzione della religione viene considerata irriducibile, non tanto per la sua forza esplicativa a livello cognitivo e concettuale, quanto per la sua capacità di fornire una sintesi, ritenuta non solo opportuna, ma addirittura necessaria, tra le diverse facoltà umane, comprese quelle emotive, e di promuovere un equilibrio psichico nel senso più generale del termine. Ciò permette di comprendere la scelta che, di per sé potrebbe sembrare ardita da parte di Whitehead di utilizzare il termine *Dio* per riferirsi al principio stesso della sua impostazione cosmologica. Egli dichiara di utilizzare tale termine perché la riflessione attenta sulla natura propria degli esseri umani gli ha fatto constatare come la gamma dei sentimenti reali che derivano da una sorgente senza tempo è assimilabile a quella 'forma soggettiva' di rigenerazione e compagnia a cui aspirano proprio le religioni<sup>53</sup>. La pertinenza del fenomeno religioso rispetto alla speculazione cosmologica e, ancor prima, alla riflessione scientifica, concerne quella fiducia nell'intelligibilità del reale che deve trovarsi all'origine di ogni ricerca quale che sia anzitutto sotto forma di speranza:

nella misura in cui la metafisica ci permette di apprendere la razionalità delle cose, la sua pretesa è giustificata. È sempre possibile per noi, nel punto esatto in cui ci troviamo, perdere la speranza, considerando le imperfezioni di tutti i sistemi metafisici. Il conservare una tale fede deve dipendere da un'ultima intuizione morale nella natura dell'azione intellettuale – essa dovrebbe rappresentare l'avventura della speranza.

---

<sup>52</sup> A.N. Whitehead, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, a cura di M.R. Brioschi, Bompiani, Milano 2019 (ed. or. A. N. Whitehead, *Process and Reality, An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-1928*, MacMillan, New York & Cambridge University Press, Cambridge 1929. Corrected edition, Free Press, New York 1979), pp. 179-181.

<sup>53</sup> Cfr., Ivi, p. 233.

Tale intuizione segna il punto in cui la metafisica – e in realtà ogni scienza – trae sicurezza dalla religione e trapassa nella religione. Ma in se stessa la fede non rappresenta una premessa da cui la teoria ha inizio; essa è un ideale in cerca di soddisfazione<sup>54</sup>.

Data questa funzione della religione, i problemi sorgono quando una visione religiosa presenta e impone una visione cosmologica compiuta che si sovrappone a quella proposta dalla scienza, assumendo per giunta un carattere di assolutezza. Lo slancio religioso verso il compimento diventa così sterile conflitto tra posizioni speculative, come si stava verificando negli anni in cui Whitehead scriveva. Tali posizioni si caratterizzerebbero per due alternative, per altro ben espresse nel *Paradise Lost* di John Milton: «o l'universo materiale, con il suo presente tipo di ordine, è eterno; oppure è venuto all'essere, e smetterà di essere, secondo il decreto di Jehovah»<sup>55</sup>. Whitehead, allo scopo di evitare il permanere di questo conflitto, nefasto soprattutto in quanto statico, presenta la sua filosofia dell'organismo come capace di fornire un'interpretazione dell'esperienza religiosa, la cui origine si ravvisa nelle tensioni immanenti alla realtà, a cominciare da quelle tra uno e molti e tra permanere e cambiare<sup>56</sup>. Tali tensioni non possono essere risolte, ma vanno piuttosto salvaguardate nella loro reciprocità, come avviene grazie al principio della *concrecenza*, uno tra i principi cardine della cosmologia whiteheadiana che diventa anche un principio euristico e valutativo nei confronti tanto del religioso, quanto delle religioni<sup>57</sup>. L'opportunità di un principio del genere non è un cedimento al razionalismo, quanto un'esigenza che sorge da una considerazione precisa di natura linguistica. Pur tralasciando i casi limite in cui la religione degenera offrendo il fianco al demoniaco<sup>58</sup>, il linguaggio religioso è intrinsecamente e necessariamente simbolico, cioè fraintendibile e dunque non può essere autosufficiente e autoreferenziale. Whitehead riconosce nel ricorso al simbolismo la principale causa delle dispute tra le religioni. Nello specifico, il simbolo implica il riferimento a un significato troppo vago, riferimento che peraltro si vorrebbe immediato e irriflesso, ma che, alla fine risulta evanescente, fraintendibile e culturalmente segnato. Attraverso l'esempio dell'incenso, viene mostrato come le stesse emozioni religiose che esso suscita tendono ad essere indefinite e il significato ad esse connesso risulta mutevole e indeterminato, talvolta addirittura non desiderabile. Lo stesso accade con l'uso delle parole proprie delle religioni, dei riti e delle scritture considerate sacre. Il simbolismo viene riconosciuto essere essenziale per i gradi più alti della vita, ma al contempo si mette in guardia dal fatto che gli errori ad esso intrinseci non possono mai essere evitati del tutto<sup>59</sup>. L'avvicinarsi al linguaggio religioso nella sua concretezza implica per Whitehead un confronto via via più serrato con le religioni esistenti. Così facendo, la tensione tra la nozione di Dio tipica dei monoteismi diventa sempre meno duttile per un suo impiego in ambito cosmologico, tanto che se ne auspica una secolarizzazione:

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 265.

<sup>55</sup> Ivi, p. 453.

<sup>56</sup> Cfr. Ivi, pp. 705 e 851.

<sup>57</sup> Cfr. Ivi, p. 859.

<sup>58</sup> Cfr. Ivi, p. 495.

<sup>59</sup> Cfr. Ivi, p. 763.

come requisito del pensiero, la secolarizzazione del concetto delle funzioni di Dio nel mondo è perlomeno tanto urgente quanto la secolarizzazione degli altri elementi nell'esperienza. Il concetto di Dio è certamente un elemento essenziale nel sentimento religioso. Ma l'opposto non è vero, il concetto del sentimento religioso non è un elemento essenziale nel concetto della funzione di Dio nell'universo. A questo proposito, la letteratura religiosa è stata purtroppo fuorviante per la teoria filosofica, in parte per attrazione e in parte per repulsione<sup>60</sup>.

Ad eccezione di un sibillino richiamo al buddismo che mal si concilia con l'immagine di un Whitehead particolarmente vicino alle religioni orientali<sup>61</sup>, l'attenzione si concentra proprio sui monoteismi. Le ragioni sono molteplici: Whitehead ne ha una migliore conoscenza; hanno ricoperto un indiscutibile ruolo storico; la storia del pensiero occidentale le ha viste come protagoniste nello sforzo di comprendere la realtà, cioè di offrire delle teorie cosmologiche; infine è urgente smascherare l'idolatria da essi perpetuata nonostante i richiami alla trascendenza di Dio. Detto altrimenti: la misura con cui Whitehead ritiene di proporre una concezione originale di Dio, coincide con la presa di distanza dalle nozioni disponibili di Dio offerte dalle religioni istituzionali. Da ciò un attacco che può apparire veemente e a tratti immotivato:

quando il mondo occidentale accettò il cristianesimo Cesare dominava e il testo generalmente accettato della teologia occidentale fu redatto dai suoi giuristi. Il codice di Giustiniano e la teologia giustiniana sono due volumi che esprimono un unico movimento dello spirito umano. La breve visione galilea dell'umiltà è apparsa fugacemente nei secoli, con incertezza. Nella formulazione ufficiale della religione, essa ha assunto la forma banale della semplice accusa, rivolta agli ebrei, di aver prediletto una convinzione errata sul loro Messia. Ma si è conservata l'idolatria più profonda, quella di concepire Dio a immagine dei governatori imperiali egiziani, persiani e romani. La Chiesa ha dato a Dio gli attributi che appartenevano esclusivamente a Cesare. Nel grande periodo di formazione della filosofia teistica, che finì con il sorgere dell'islam, dopo uno sviluppo continuo coevo alla civilizzazione, emergono tre linee di pensiero in mezzo a molte variazioni di dettagli, che concepiscono rispettivamente Dio a immagine del governatore imperiale, Dio a immagine di una personificazione dell'energia morale, Dio a immagine di un principio filosofico ultimo<sup>62</sup>.

Alcune citazioni dei testi sacri, in particolare tratte dal salterio, lasciano trasparire un ulteriore aspetto. Il giudizio così duro nei confronti delle religioni viene stemperato da Whitehead attraverso il riconoscimento di un valore che

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 847.

<sup>61</sup> Cfr. Ivi, p. 1291.

<sup>62</sup> Ivi, p. 1293.

comunque permane nella loro origine, cioè prima che pretendessero di imporre una visione cosmologica utilizzando gli apparati concettuali della filosofia greca, tema che trova un eco nei tentativi di de-ellenizzazione e di utilizzo indiscriminato del metodo storico-critico tipico di quegli anni. Emblematico è il seguente passaggio dal tenore evangelico:

c'è, comunque, nell'origine galilea della cristianità, un altro suggerimento ancora, che non si adatta molto bene a nessuna delle tre principali linee di pensiero. Non pone l'accento sul Cesare che comanda, o sul moralista inflessibile, o sul motore immobile. Riguarda gli elementi teneri nel mondo, che lentamente e silenziosamente operano mediante l'amore, e trova il suo scopo nell'immediatezza presente di un regno che non è di questo mondo. L'amore non comanda né è immobile; inoltre è un po' dimentico della morale. Non guarda al futuro, poiché trova la propria ricompensa nel presente immediato<sup>63</sup>.

Associare la riflessione sulla religione a quella su Dio è comunque possibile in Whitehead, perché secondo lui discutere le questioni religiose coincide con il discutere la nozione di Dio che gli esseri umani possiedono<sup>64</sup>. Il nesso stretto tra cosmologia e religione si allenta quando in gioco entrano le considerazioni sulle religioni storiche, condotte quasi esclusivamente su un livello intuitivo. Nel pensiero di Whitehead permane dunque una compresenza, a tratti ambigua, tra tre nozioni di religione che andrebbero invece adeguatamente distinte, in quanto conducono a diversi approcci di filosofia della religione che potrebbero corrispondere, a loro volta, a tre diverse eredità che il suo autore ci consegna: la dimensione religiosa tipica della natura umana, sempre presente, ma irriflessa; la concettualizzazione di tale dimensione di natura filosofica e specificatamente cosmologica e, infine, il manifestarsi storico di questa dimensione, fino alla sua concretizzazione in una determinata confessione attraverso i testi considerati rivelati e il contesto dogmatico in cui si esprime. Alla luce di quanto emerso, risulta condivisibile questa sintesi di Hartshorne:

così troviamo che, a parte un capitolo oscuro ed evidentemente provvisorio in *Science in the Modern World*, alcune criptiche osservazioni qua e là in *Process and Reality* (e alcune osservazioni ancora più criptiche in *Religion in the making*, *Adventures of Ideas*, *Modes of Thought*, e la molto anteriore *Function of Reason*), l'esposizione della teologia di Whitehead è tutta concentrata nel capitolo finale non molto lungo e tuttavia superbo di *Process and Reality*, con la sua sublime poesia e la sua *parziale* chiarezza tecnica<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 1295.

<sup>64</sup> Cfr. J.H. Berthrong, *Chinese (Confucian) Philosophical Theology*, in T.P. Flint & M.C. Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 578.

<sup>65</sup> C. Harshorne, *Whitehead in Historical Context*, in C. Hartshorne & C. Peden, *Whitehead's View of Reality*, New York 1981, pp. 11-12.

Proprio a questo secondo capitolo della parte V di *Processo e realtà* presterò la dovuta attenzione nel prossimo paragrafo.

### 5. Dio in *Processo e realtà*

In *Processo e realtà* Whitehead sintetizza un itinerario intellettuale in occasione delle *Gifford Lectures* tenute a Edimburgo nella sessione 1927/28. Tale percorso decennale riguardava innanzitutto la cosmologia; l'invito a tenere le *Gifford Lectures*, cicli di lezioni pensati per favorire una riflessione sulle ripercussioni religiose delle teorie filosofiche più all'avanguardia, fu l'occasione per un confronto serrato con il tema di Dio. A una attenta lettura del testo emerge una tensione tra questi due aspetti, come se la proposta cosmologica di Whitehead fosse autosufficiente e le riflessioni su Dio fossero quasi una aggiunta tanto pervasiva nel testo, quanto posticcia. Nella presentazione dell'opera, il suo autore ritiene addirittura di potersi riferire alla parte conclusiva senza fare menzione esplicita a Dio:

la quinta parte concerne l'interpretazione finale del modo ultimo in cui il problema cosmologico deve essere concepito. Risponde alla domanda: a che cosa conduce tutto ciò?<sup>66</sup>

All'interno di una cosmologia concepita alla maniera greca come sforzo speculativo per organizzare l'intera realtà e descriverne le diverse percezioni ed esperienze nel «tentativo di elaborare un sistema coerente, logico e necessario di idee generali, nei cui termini possa essere interpretato ogni elemento della nostra esperienza»<sup>67</sup>, la metafisica non consiste nel descrivere quelle realtà che oltrepassano la possibilità della nostra esperienza, ma riguarda il tentativo di spiegare la coerenza e l'intelligibilità di tutte le realtà per come gli esseri umani ne fanno esperienza. Ecco perché l'indagine metafisica riguarda in prima battuta il soggetto umano come percettore e, di conseguenza, come essere dotato di anima e corpo. Ritengo le precedenti osservazioni sufficienti a mettere in guardia dal pericolo che corre chiunque tenti di estrapolare una filosofia della religione dal pensiero *organico* di Whitehead. Oltre a una cautela tematica, si tratta anche di una cautela metodologica, come ben rileva la Bosco:

accade per altro coi testi di Whitehead, fatte le debite proporzioni, quello che accade colle sacre scritture: si chiariscono da se stessi, nell'essenziale, ma solo per chi accetti d'internarvisi, e a misura della sensibilità di ciascuno e del suo coraggio nell'esporsi alla loro suggestione; diversamente, nell'essenziale, non si chiariscono affatto. È questo un bell'esempio di quel «circolo ermeneutico» che caratterizza in varia misura ogni pensiero inteso a «comprendere» e non solo a «spiegare», o meglio: inteso a spiegare ciò che si è compreso (essendone compresi), come dovrebbe essere, credo, ogni filosofia; e come fu, consapevolmente, quella di Whitehead<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> A.N. Whitehead, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, cit., p. 79.

<sup>67</sup> A.N. Whitehead, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, cit., p. 135.

<sup>68</sup> N. Bosco, *Introduzione*, cit., p. 15.

Nel proseguo di questo paragrafo pertanto farò riferimento al pensiero di Whitehead attraverso numerose citazioni, così da renderne perspicua la terminologia. Proprio nel tentativo di controllare il linguaggio, Whitehead introduce quello che concerne Dio in questo modo: «la verità stessa non è altro che il modo in cui le nature composite delle attualità organiche del mondo ottengono un'adeguata rappresentazione nella natura divina»<sup>69</sup>. Dio pertanto non costituisce una eccezione ai principi metafisici, ma viene introdotto come una loro esemplificazione filosofica, una rappresentazione adeguata non riconducibile a un mito religioso. Dio pertanto è un'entità *attuale* (altrimenti detta *occasione attuale*), che differisce dalle altre per gradazioni di importanza e per diversità di funzioni: nella sua natura si trovano infatti le *ragioni della massima assolutezza*<sup>70</sup>. Proprio in virtù della massima assolutezza delle ragioni che si trovano in quella particolarissima entità denominata Dio, la sua natura deve essere considerata duale, cioè in tensione tra due poli, uno rivolto al passato e l'altro al futuro. Nel primo caso si parla di *natura primordiale*<sup>71</sup> di Dio, nel secondo caso della sua *natura conseguente*<sup>72</sup>. La natura *primordiale* di Dio è la sua dimensione di immanenza nel mondo e per questo viene trattata nel corso dei primi capitoli, mentre la trattazione della natura *conseguente* viene rimandata alla parte V. L'immanenza di Dio nel mondo rispetto alla sua natura primordiale consiste in un impulso verso il futuro basato su un appetito nel presente. Dopo aver chiarito che l'appetizione è la valutazione concettuale di un sentimento fisico immediato, unita all'impulso verso la realizzazione del dato concettualmente preso (l'esempio è quello della sete e del desiderio di bere), Whitehead offre una sorta di definizione della natura *primordiale* di Dio:

la 'natura primordiale' di Dio è la forma astratta dal suo commercio con i 'particolari', ed è perciò priva di quelle cogitazioni intellettuali 'impure' che comportano le proposizioni (cfr. Parte III). È Dio in astrazione, da solo con se stesso. Come tale essa è un mero fattore di Dio, carente in attualità<sup>73</sup>.

La natura duale di Dio permette di considerarlo contemporaneamente come il risultato della creatività, come il fondamento dell'ordine e come lo sprone alla novità. Whitehead distingue tre aspetti della natura di Dio<sup>74</sup>. Il primo viene chiamato *natura primordiale* di Dio e consiste nella *concrescenza* di un'unità di sentimenti concettuali, che include tra i loro dati tutti gli oggetti eterni. Tale concrescenza è diretta dalla tendenza soggettiva a far sì che le forme soggettive dei sentimenti siano tali da costituire gli oggetti eterni in richiami rilevanti di sentimento, individualmente appropriati per tutte le condizioni basilari realizzabili. Il secondo aspetto è costituito dalla *natura conseguente* di Dio: si tratta della *prensione fisica* da parte di Dio delle attualità dell'universo in evoluzione. La sua natura primordiale coordina le prospettive di oggettivazione in modo tale

<sup>69</sup> A.N. Whitehead, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, cit., p. 169.

<sup>70</sup> Cfr. Ivi, p. 189.

<sup>71</sup> Cfr. Ivi, p. 231.

<sup>72</sup> Cfr. Ivi, p. 233.

<sup>73</sup> Cfr. Ivi, p. 241.

<sup>74</sup> Cfr. Ivi, pp. 425-427.

che ogni nuova attualità nel mondo temporale contribuisca, per come può, con tali elementi a una realizzazione, in Dio, libera dalle inibizioni dell'intensità dovute alla discordanza. Infine, il terzo aspetto è la *natura supergettiva* di Dio: si tratta del carattere del valore pragmatico della sua specifica soddisfazione che qualifica la creatività trascendente nei vari esempi temporali. Il termine Dio dunque denota la condizione che rende possibile ogni processo. Whitehead però è attento a non rendere la sua nozione di Dio assimilabile a quella di Leibniz, definita una *folia*<sup>75</sup>, né a quella di Cartesio e, in generale dei razionalisti<sup>76</sup>, compreso anche Newton<sup>77</sup>. Dio, per lui, non è la soluzione di un qualche problema, non è il frutto di una dottrina religiosa, né l'apice di una teoria scientifica, ma fa parte di una visione esauriente della realtà di matrice metafisica. Detto per inciso, si trova qui la radice di tutte le riserve che Whitehead nutre nei confronti di ogni tipologia di prova formulata a sostegno dell'esistenza di Dio. Affinché Dio garantisca il processo del cosmo così come realmente avviene, Whitehead lo concepisce con queste espressioni, rimandando ancora una volta al termine della sua opera:

la nozione di Dio, che verrà discussa successivamente (cfr. Parte V), è quella di un'entità attuale immanente nel mondo attuale, ma trascendente ogni epoca cosmica finita – un essere allo stesso tempo attuale, eterno, immanente e trascendente. La trascendenza di Dio non è una sua peculiarità. Ogni entità attuale, in virtù della sua novità, trascende il suo universo, Dio incluso<sup>78</sup>.

Analogamente, dopo aver suggerito che Dio è causa finale, oltre che causa efficiente, per poter assolvere alla sua funzione di ordinatore del cosmo, Whitehead ribadisce:

un'entità attuale sente nel modo in cui sente per essere l'entità attuale che è. In questo modo un'entità attuale soddisfa la nozione spinoziana di sostanza: essa è *causa sui*. La creatività non è un agente esterno dotato dei propri fini ulteriori. Tutte le entità attuali condividono con Dio questa caratteristica di auto-causazione. Per questa ragione ogni entità attuale condivide con Dio anche la caratteristica di trascendere tutte le altre entità attuali, Dio incluso. L'universo è così un avanzamento creativo nella novità. L'alternativa a questa dottrina è un universo morfologico statico<sup>79</sup>.

Poche pagine più avanti viene specificato il carattere di esemplarità proprio di Dio e, di conseguenza, viene approfondito il senso in cui Dio può essere considerato creatore. Whitehead afferma che Dio può essere detto il creatore di ogni entità attuale temporale. Egli però precisa che tale espressione può essere fuorviante perché suggerisce che la creatività ultima dell'universo deve essere attribuita alla volizione di Dio. In realtà la vera posizione metafisica

---

<sup>75</sup> Cfr. Ivi, p. 283.

<sup>76</sup> Cfr. Ivi, pp. 622 e 787.

<sup>77</sup> Cfr. Ivi, pp. 443-445.

<sup>78</sup> Ivi, pp. 447.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 889-891.

consiste nel riconoscere che Dio è l'esempio originario di questa creatività, ed è perciò la condizione originaria che caratterizza la sua azione. Attenzione però: la funzione dell'*attualità* è quella che caratterizza la creatività, e Dio ne rappresenta il carattere primordiale eterno. Pertanto in tale prospettiva non c'è significato per la creatività separatamente dalle creature, dunque non c'è significato per Dio separatamente dalla creatività e dalle creature temporali e neppure c'è significato per le creature separatamente dalla creatività e da Dio<sup>80</sup>. Detto altrimenti, tale attività creativa consiste nel rendere (parzialmente) attuali gli oggetti eterni. La creazione dunque consiste nell'ingressione di un oggetto eterno nella costituzione di un'entità attuale<sup>81</sup>. Dio realizza tali oggetti eterni attraverso una decisione trascendente che include la Sua stessa decisione<sup>82</sup> o, meglio, la realizzazione degli oggetti eterni è decisa *nella* natura primordiale di Dio, ma non *da* essa, in quanto l'impulso verso la realizzazione del massimo numero di oggetti eterni è intrinsecamente soggetto alle restrizioni dovute alle loro condizioni di contrasto e a esigenze di equilibrio<sup>83</sup>. La rilevanza differenziata degli oggetti eterni rispetto ad ogni caso del processo creativo necessita della loro realizzazione concettuale nella natura primordiale di Dio. Egli non crea oggetti eterni poiché la sua natura ha bisogno di essi nella stessa misura in cui essi hanno bisogno di lui. Whitehead vede in questa reciprocità un'esemplificazione della coerenza dei tipi categoriali dell'esistenza. Le relazioni generali degli oggetti eterni fra di loro, che sono relazioni di diversità e di struttura, coincidono con le loro relazioni nella realizzazione concettuale di Dio. Al di fuori di questa realizzazione, secondo Whitehead, ci sarebbe un mero isolamento, indistinguibile dal nulla<sup>84</sup>.

Il tema del ruolo che gli oggetti eterni rivestono nel mondo, permettendo, ad esempio, la misurazione, a cui è dedicato l'ultimo capitolo della parte IV, fanno emergere l'irriducibile tensione tra permanenza e flusso che caratterizza l'intera realtà. Dietro tale tensione se ne nascondono altre che costituiscono l'apice della cosmologia whiteheadiana e avviano la riflessione propriamente religiosa:

nella nostra costruzione cosmologica ci rimangono perciò gli opposti finali, la gioia e il dolore, il bene e il male, la disgiunzione e la congiunzione – cioè, i molti nell'uno – il flusso e la permanenza, la grandezza e la banalità, la libertà e la necessità, Dio e il Mondo. In questo elenco, le coppie di opposti si danno nell'esperienza con una certa immediatezza ultima di intuizione, ad eccezione che nel caso dell'ultima coppia. Dio e il Mondo introducono la nota dell'interpretazione. Rappresentano l'interpretazione del problema cosmologico nei termini di una dottrina metafisica fondamentale rispetto alla qualità dell'originazione creativa, cioè dell'appetizione concettuale e della realizzazione fisica. Questo tema costituisce l'ultimo capitolo della Cosmologia<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> Cfr. Ivi, pp. 899-901.

<sup>81</sup> Cfr. Ivi, p. 695.

<sup>82</sup> Cfr. Ivi, pp. 691-693.

<sup>83</sup> Cfr. Ivi, p. 1085.

<sup>84</sup> Cfr. Ivi, p. 1011-1013.

<sup>85</sup> Cfr. Ivi, p. 1289.

Dopo una breve digressione nella quale Whitehead esprime tutto il suo disappunto per le religioni teiste e dichiara di accettare le critiche ad esse rivolte da Hume nei *Dialoghi sulla religione naturale*, egli accusa le religioni teiste di aver imposto «Dio a immagine del governatore imperiale, Dio a immagine di una personificazione dell'energia morale, Dio a immagine di un principio filosofico»<sup>86</sup>. Solo a questo punto viene finalmente introdotta, a livello metodologico, la nozione di Dio adeguata alla cosmologia proposta. Tale nozione viene presentata senza alcun riferimento alle religioni esistenti, per come sono o dovrebbero essere. Piuttosto, egli si propone di indagare in modo imparziale ciò che i principi metafisici da lui sviluppati esigono relativamente alla natura di Dio. Whitehead nega di formulare una prova dell'esistenza di Dio, ma di proporre un confronto tra il sistema teoretico presentato e una certa descrizione dei fatti<sup>87</sup>.

Whitehead, per proseguire il discorso, si appella a quelle intuizioni morali e religiose tipiche dell'esperienza cosciente umana che non siano ancora sistematizzate nelle dottrine metafisiche che culminano riferendosi al motore immobile aristotelico o all'*eminenza reale* tipica delle concezioni cristiane. Si tratta, insomma, di non considerare Dio un'eccezione rispetto al mondo, un postulato funzionale a rendere ragione dei principi metafisici, ma di concepirlo come la loro esemplificazione principale. Dio pertanto è innanzitutto ciò che sta al principio della realtà e non solo in ordine temporale. Whitehead specifica a questo proposito in che cosa consista la natura primordiale di Dio:

considerato come primordiale, egli è la realizzazione concettuale illimitata della ricchezza assoluta della potenzialità. Sotto questo aspetto egli non è *prima* di tutta la creazione, ma è *con* tutta la creazione. [...] Così, quando facciamo una distinzione di ragione e consideriamo Dio nell'astrazione di una attualità primordiale, non dobbiamo attribuirgli né la pienezza del sentimento né la coscienza. Egli è l'attualità incondizionata del sentimento concettuale che è alla base delle cose; così che, in virtù della sua attualità primordiale, c'è un ordine nella rilevanza degli oggetti eterni rispetto al processo di creazione. La sua unità delle operazioni concettuali è un atto creativo libero, svincolato dal riferimento a qualche corso particolare delle cose. [...] Le *particolarità* del mondo attuale *lo* presuppongono; mentre *esso* presuppone meramente il carattere metafisico *generale* dell'avanzamento creativo, di cui è l'esemplificazione primordiale. La natura primordiale di Dio è l'acquisizione, per mezzo della creatività, di un carattere primordiale<sup>88</sup>.

Nonostante le riserve nei confronti dell'impianto aristotelico, o forse, meglio, del suo uso e abuso in ambito teologico, Whitehead offre una chiarificazione ulteriore della natura primordiale di Dio, riferendosi al noto passo della *Metafisica* (1072a, 23-32) dove il motore immobile viene presentato come oggetto del desiderio che stabilisce la fase iniziale di ogni tendenza soggettiva.

---

<sup>86</sup> Ivi, p. 1293.

<sup>87</sup> Cfr. Ivi, p. 1295.

<sup>88</sup> Ivi, p. 1297.

Fino a questo punto è stata considerata l'azione di Dio sul mondo, pertanto Whitehead si è occupato di Dio nella sua natura primordiale, cioè nel suo essere *principio della concreazione*. Il fatto che però l'essere all'*inizio* di Dio non implichi una mera precedenza rispetto a tutti gli altri esseri in una serie temporale, ma concerna l'*attualità presupposta dell'operazione concettuale* e il suo essere all'*unisono del divenire con ogni altro atto creativo*, ha delle ripercussioni estremamente significative che suggeriscono di attribuire a Dio una seconda natura:

c'è una reazione del mondo su Dio. Il compimento della natura di Dio nella pienezza del sentimento fisico deriva dall'oggettivazione del mondo in Dio. Egli condivide con ogni nuova creatura il suo mondo attuale e la creatura concrescente è oggettivata in Dio come un elemento nuovo dell'oggettivazione di Dio di quel mondo attuale. Questa prensione di ogni creatura in Dio è diretta mediante la tendenza soggettiva ed è rivestita della forma soggettiva, interamente derivate dalla sua valutazione primordiale onnicomprensiva. La natura concettuale di Dio è immutata, a causa della sua completezza finale. Ma la sua natura derivata risulta dall'avanzamento creativo del mondo<sup>89</sup>.

Questo aspetto, espresso nella necessaria bontà di Dio, viene definito come determinato, incompleto, conseguente, «imperituro», pienamente attuale e cosciente. La natura conseguente di Dio «è il suo giudizio sul mondo. Egli salva il mondo non appena passa nell'immediatezza della sua vita»<sup>90</sup>. A differenza della natura primordiale di Dio, per descrivere la quale Whitehead può mutuare la terminologia tecnica usata per presentare la sua cosmologia, in questo caso egli fa riferimento a due immagini: quella della tenerezza e quella della pazienza, in virtù delle quali Dio non perde niente di ciò che può essere salvato e, usandolo, dà valore a tutto ciò che nel mondo temporale è un mero *reliquo*. La natura dipolare di Dio comporta un ripensamento della nozione di creazione che viene tripartita: l'universo includerebbe un atto creativo triplice, composto (i) dall'unica realizzazione concettuale infinita, (ii) dalla solidarietà molteplice delle realizzazioni fisiche pure nel mondo temporale e (iii) dall'unità ultima della molteplicità del fatto attuale con il fatto concettuale primordiale<sup>91</sup>.

Siamo ora in grado di apprezzare le espressioni più evocative di Whitehead, che non esita a parlare di Dio in questi termini: «egli non crea il mondo, lo salva; o, in modo più preciso, egli è il poeta del mondo, guidandolo con tenera pazienza mediante la sua visione di verità, bellezza e bontà»<sup>92</sup>. Il richiamo alla *redenzione* e l'appellativo di *poeta* non vanno considerati cedimenti di Whitehead rispetto al suo rigore speculativo, quanto tentativi di esprimere una dimensione della natura di Dio non altrimenti coglibile, perché non concettualizzabile in quanto implicita nella realtà attuale.

La sfida che Whitehead si pone, cioè fornire una compiuta cosmologia, prosegue ad un livello ulteriore. La natura dipolare di Dio rischia infatti di

---

<sup>89</sup> Ivi, p. 1301.

<sup>90</sup> Ivi, p. 1305.

<sup>91</sup> Cfr. Ivi, p. 1307.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

essere considerata una forma di dualismo, per quanto sofisticato. Whitehead è consapevole che nella tradizione speculativa occidentale il problema della permanenza e quello del divenire (*fluire*, nella sua terminologia) sono stati affrontati come due problemi distinti, mentre la sua proposta è quella di considerarli un problema unitario costituito da due versanti. La prima parte del problema riguarda il compimento della natura primordiale di Dio mediante la derivazione della sua natura conseguente dal mondo temporale. La seconda parte del problema riguarda il compimento di ogni occasione attuale mediante la sua funzione dell'immortalità oggettiva, priva del *perpetuo perire*, cioè *imperitura*<sup>93</sup>.

In questa ottica, l'unico problema della compresenza di fluire e permanere può essere affrontato solo in quella singolare maniera che Whitehead propone nelle pagine conclusive di *Processo e realtà* e che vale la pena di rileggere ancora una volta:

la sintesi finale può essere espressa solo nei termini di un gruppo di antitesi, le cui contraddizioni apparenti dipendono dal trascurare le diverse categorie dell'esistenza. In ogni antitesi c'è un cambiamento di significato

che trasforma l'opposizione in un contrasto.

Dire che Dio è permanente e il Mondo è fluente è tanto vero quanto dire che il Mondo è permanente e Dio è fluente.

Dire che Dio è uno e il Mondo è molteplice è tanto vero quanto dire che il Mondo è uno e Dio è molteplice.

Dire che, rispetto al Mondo, Dio è eminentemente attuale è tanto vero quanto dire che, rispetto a Dio, il Mondo è eminentemente attuale.

Dire che il Mondo è immanente in Dio è tanto vero quanto dire che Dio è immanente nel Mondo.

Dire che Dio trascende il Mondo è tanto vero quanto dire che il Mondo trascende Dio.

Dire che Dio crea il Mondo è tanto vero quanto dire che il Mondo crea Dio.

Dio e il Mondo sono gli opposti in contrasto, nei termini dei quali la Creatività realizza il suo compito supremo di trasformare la molteplicità disgiunta, con le sue diversità opposte nell'unità concrecente, con le sue diversità in contrasto. In ogni attualità ci sono due poli concrecenti della realizzazione – il 'godimento' e l'appetizione', cioè il 'fisico' e il 'concettuale'. Per Dio il concettuale viene prima del fisico e per il mondo i poli fisici vengono prima dei poli concettuali<sup>94</sup>.

Dio e il mondo diventano pertanto due poli che si implicano reciprocamente, indispensabili l'uno all'altro e, proprio nella loro necessaria reciprocità, riescono a dare ragione alla concretezza della realtà, cioè a quell'«avanzamento creativo nella novità» che Whitehead, non senza ambiguità, chiama «fondamento metafisico ultimo» indicando con ciò la realtà esperienziale a cui la sua cosmologia intende dare una organizzazione sistematica.

---

<sup>93</sup> Cfr. Ivi, p. 1309.

<sup>94</sup> Ivi, pp. 1311-1313.

Contemporaneamente però Dio, in quanto concetto, indica anche «il modo in cui capiamo questo fatto incredibile – che ciò che non può essere tuttavia è»<sup>95</sup>. Il lettore di *Processo e realtà* viene infine congedato in una maniera singolare che però, alla luce di quanto emerso, non dovrebbe risultare inaspettata. Innanzitutto la comprensione ultima e adeguata del cosmo non viene presentata attraverso dei principi, ma delle fasi e, secondariamente, il concetto di Dio viene indicato con accenti marcatamente religiosi mutuati tacitamente dai vangeli:

ci sono quattro fasi creative in cui l'universo raggiunge la sua attualità. La prima è la fase dell'originazione concettuale, carente di attualità ma infinita rispetto al suo adattamento della valutazione. La seconda è la fase temporale dell'originazione fisica, con la sua molteplicità di attualità. In questa fase si raggiunge la piena attualità, ma c'è una carenza della solidarietà reciproca degli individui. Questa fase deriva le sue condizioni determinate dalla prima fase. La terza è la fase dell'attualità perfezionata, in cui i molti sono l'uno in modo imperituro, senza dover perdere alcuna identità individuale o completezza di unità. Nell'essere imperituro, l'immediatezza si riconcilia con l'immortalità oggettiva. Questa fase trae le condizioni del suo essere dalle due fasi precedenti. Nella quarta fase, l'azione creativa completa se stessa. Poiché l'attualità perfezionata ritorna nel mondo temporale e caratterizza questo mondo così che ogni entità attuale lo include come un fatto immediato di esperienza rilevante. Poiché il regno dei cieli è con noi oggi. L'azione della quarta fase è l'amore di Dio per il mondo. È la provvidenza particolare per le occasioni particolari. Ciò che si fa nel mondo è trasformato in una realtà nei cieli, e la realtà nei cieli ridiscende nel mondo. In virtù di questa relazione reciproca l'amore nel mondo si trasforma nell'amore nei cieli, e ancora ritorna nel mondo. In questo senso, Dio è il grande compagno – il compagno nella sofferenza, che comprende<sup>96</sup>.

L'oscillazione tra un Dio concepito, da un lato, come nozione limite della cosmologia e, dall'altro, presentato con un afflato religioso, rivela la radice più profonda dell'ambiguità con cui Whitehead è stato recepito nell'ambito della filosofia della religione. Infatti, se l'accento viene posto sul primo aspetto, la sua impostazione è riconducibile a una fede filosofica vicina alla sensibilità *continentale*; se, invece, viene valorizzato il secondo aspetto, si può approdare a una riflessione filosofica sui dati offerti dalle teologie storicamente date, avvicinandosi così ai temi tipici della filosofia analitica della religione. Se mi è consentito un ardito parallelo storico, in parte suggerito dai riferimenti di Whitehead ad Aristotele, si potrebbe osservare che l'interpretazione religiosa (in chiave teista) del Dio a cui Whitehead approda attraverso la sua proposta cosmologica è né più né meno (im)pertinente dell'interpretazione religiosa (in chiave teista) del motore immobile presentato da Aristotele nel libro *Lambda*

---

<sup>95</sup> Ivi, p. 1319.

<sup>96</sup> Ivi, 1321-1323.

della *Metafisica* offerta dagli autori arabi prima e cristiani dopo<sup>97</sup>. La differenza più significativa tra questi due casi è che, mentre per Aristotele si tratta di un problema sorto a livello di storia dell'interpretazione, per Whitehead concerne una tensione presente nei suoi stessi testi e, forse, addirittura voluta. Il problema dell'eredità di questa tensione è dunque quanto mai spinoso, in quanto situato proprio sul crinale dove il *tradere* si fa tradire.

## 6. Whitehead filosofo della religione oltre la “teologia del processo”

L'eredità di Whitehead in ambito di filosofia della religione può essere adeguatamente apprezzata solo se distinta da quella di Hartshorne e compresa all'interno del percorso speculativo e delle peculiarità terminologiche del suo autore. Quando Hartshorne incontrò Whitehead la sua formazione era già avvenuta: il suo teismo filosofico era una sintesi tra gli insegnamenti del padre, un ecclesiastico episcopaliano, e i suoi studi filosofici, compresi due anni di studio post-dottorale in Europa durante i quali ebbe modo di incontrare Husserl e Heidegger. La filosofia della religione di Hartshorne si è pertanto formata indipendentemente da quella di Whitehead, anche se ha trovato in essa motivo di conforto e di approfondimento<sup>98</sup>. Nonostante Whitehead riconobbe in Hartshorne il più autentico traspositore della sua filosofia in ambito teologico (ambito che avrebbe preso il nome di *teismo neoclassico*), già Albino Babolin a metà degli anni Ottanta aveva messo in luce le differenze tra i due: fu Hartshorne a rendere la *creatività* un trascendentale di tutta la realtà; a identificare due teorie delle relazioni, una per quelle interne e una per quelle esterne; ad additare la negazione della sofferenza divina come una profanazione della nozione stessa di Dio; a postulare l'esistenza di una dimensione contingente in Dio sulla base di assunti tratti dalla logica modale; a presentare la proposta di Whitehead all'interno di una rilettura integrale della storia della teologia occidentale; a respingere come una inutile complicazione la dottrina degli oggetti eterni; a rilevare l'incongruenza fra l'aspetto temporale che Whitehead attribuisce a Dio e la struttura spazio-temporale ripresa dalla teoria di Einstein; a riconoscere la trascendenza duale un avanzamento non ancora del tutto sufficiente rispetto alla trascendenza semplice; infine a considerare Dio non una unica *occasione attuale*, ma costituito da una sinergia di numerose *occasioni attuali*<sup>99</sup>. A differenza di Whitehead che non ritiene di offrire alcun argomento a sostegno dell'esistenza di Dio, Hartshorne difende

<sup>97</sup> Enrico Berti ha ampiamente trattato questo aspetto, mi limito a citare un suo ultimo scritto in merito: cfr. E. Berti, *Aristotele a Alessandro di Afrodisia*, in Id. (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019, pp. 66-71.

<sup>98</sup> Cfr. C. Hartshorne, *How I Got That Way*, in B. Cobb Jr. & F.I. Gamwell (eds.), *Existence and Actuality. Conversations with Charles Hartshorne*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. XVI e 12 e D. Viney, *Process Theism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018 <https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> (cons. il 10 maggio 2020).

<sup>99</sup> Cfr. A. Babolin, *Charles Hartshorne e la “teologia filosofica” di A.N. Whitehead*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 79, 1986, pp. 227-233 e A. Babolin, *Il concetto di Dio in Charles Hartshorne*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 79, 1987, pp. 558-563. Alcuni di questi aspetti sono rilevati dallo stesso Hartshorne: cfr. C. Hartshorne, *Response by Charles Hartshorne*, in B. Cobb Jr. & F.I. Gamwell (eds.), *Existence and Actuality. Conversations with Charles Hartshorne*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 39; 100 e 110-111.

l'argomento ontologico nella sua versione modale<sup>100</sup>. Ancora, il termine *panenteismo* è proprio del solo Hartshorne ed è lui a intendere in maniera letterale l'onnipresenza di Dio, ritenendo che davvero Dio si trovi in ogni ente reale, tanto da considerare il rapporto tra Dio e il mondo analogo a quello tra la mente e il cervello, fino a rinunciare alla dottrina dell'incorporeità di Dio ed affermare che il mondo costituisca il corpo di Dio<sup>101</sup>.

Se Babolin suggerisce che attraverso Hartshorne, grazie al suo ricorso costante alle principali tendenze della filosofia contemporanea, con particolare riferimento agli sviluppi della filosofia del linguaggio e della logica modale, la proposta di Whitehead diventa «se non più accettabile, almeno più chiara e definita e, in quanto tale, più criticamente soggetta alla discussione razionale»<sup>102</sup>, va ammesso che storicamente ciò ha ristretto le potenzialità della riflessione di Whitehead in ambito religioso e ciò proprio alla luce dei più recenti ulteriori sviluppi della filosofia analitica della religione contemporanea. Mi limito a ricordarne due. Il primo riferimento è al linguaggio tipico della religione. Questo aspetto è particolarmente importante perché i temi teologici vennero estromessi dalla discussione filosofica proprio perché considerati privi di significato e poterono tornare in auge proprio grazie alla filosofia del linguaggio ordinario<sup>103</sup>. Un pensiero come quello di Whitehead, in ambito religioso e teologico, può essere apprezzato adeguatamente solo dopo aver valorizzato la dimensione performativa del linguaggio e averne ridimensionato il ruolo meramente descrittivo ed emotivo<sup>104</sup>. Quando Whitehead affronta l'ambito religioso presta molta attenzione ad evitare di trattarlo alla stregua di una questione fisica meramente descrittiva e, al contempo, a non ridurlo alla mera espressione di uno stato emozionale. I neologismi conati da Whitehead e le forzature di significato alle quali costringe molti dei termini da lui impiegati, ma che assumono un nuovo senso all'interno del contesto nel quale sono poste, va proprio di questa direzione di performatività. Egli inoltre, pur ammiccando ad alcuni aspetti cari alla tradizione della teologia apofatica e a quella del linguaggio dell'eminenza, propone esplicitamente un nuovo ruolo al linguaggio, cioè quello di generare valore:

si consideri una forte emozione religiosa – si consideri un cristiano che mediti sui detti dei Vangeli. Egli non giudica se sono 'veri o falsi'; egli ricava il loro valore come elementi nel sentimento. Infatti, egli potrebbe fondare il suo giudizio di verità sulla sua realizzazione del valore. Ma un tale procedimento è impossibile, se la funzione primaria delle proposizioni è quella di essere degli elementi nei giudizi. Il 'richiamo per il sentimento' è la causa finale che guida la concrenza dei

---

<sup>100</sup> Cfr. D.R. Griffin, *Process Theology*, cit., p. 141 e J. Ernst, *Charles Hartshorne and the Ontological Argument*, «Aporia», 18, 2008, pp. 57-66.

<sup>101</sup> Cfr. P. Weiss, *Nature, God, and Man*, in B. Cobb Jr. & F.I. Gamwell (eds.), *Existence and Actuality. Conversations with Charles Hartshorne*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 115-129.

<sup>102</sup> A. Babolin, *Charles Hartshorne e la "teologia filosofica" di A.N. Whitehead*, cit. p. 233.

<sup>103</sup> Cfr. Q. Smith, *Ethical and Religious Thought in Analytical Philosophy of Language*, Yale University Press, New Haven 1997

<sup>104</sup> Cfr. G.A. Lindbeck, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004 (ed. or. *The nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster John Knox Press, Louisville 1984).

sentimenti. Mediante questa concrescenza il dato molteplice della fase primaria è riunito nell'unità della soddisfazione finale del sentimento. Il 'richiamo oggettivo' è quella discriminazione tra oggetti eterni che viene introdotta nell'universo dalle costituzioni interne reali delle occasioni attuali che formano il dato della concrescenza presa in esame. Questa discriminazione implica anche gli oggetti eterni esclusi dal valore nelle occasioni temporali di quel dato, oltre ad implicare gli oggetti eterni inclusi per tali occasioni<sup>105</sup>.

La seconda tendenza tipica della filosofia analitica contemporanea della religione utile a rileggere Whitehead, prende le mosse da una tensione che riguarda la funzione stessa della filosofia della religione e che con chiarezza viene presentata da Hugo Meynell per caratterizzare l'approccio di Peter Geach:

la distinzione fatta da P.F. Strawson tra metafisiche "revisioniste" e metafisiche "descrittive" potrebbe con la medesima appropriatezza essere applicata ai teologi e ai filosofi della religione. Il teologo o il filosofo della religione "revisionista" potrebbe essere colui che propone una nuova concezione di Dio e del suo rapporto con gli esseri umani e con il mondo; mentre un suo collega "descrittivo" prova a chiarire o a giustificare ciò che già esiste. Questo secondo non sarebbe interessato a proporre nuove dottrine e neppure a proporre nuove strategie radicali per comprendere quelle precedenti: la sua attenzione piuttosto sarebbe fare luce sulla natura e sulle implicazioni di ciò che è già creduto<sup>106</sup>.

Affrettarsi ad annoverare Whitehead tra i filosofi della religione «revisionisti» finirebbe, da un lato, con l'appiattirlo sulle posizioni più radicali della *process theology*, il che comporta i rischi già considerati; dall'altro lato, la sua riflessione religiosa diventerebbe fruibile solo per chi ne condivide l'intero impianto speculativo. L'alternativa, cioè quella di apprezzarne il carattere «descrittivo», ha lo svantaggio di non cogliere la vera *intentio* del suo autore, ma, considerando la provocatorietà delle sue posizioni, potrebbe avere il pregio di consentire un fecondo dialogo con la filosofia analitica della religione e la teologia analitica sensibili alle credenze delle diverse confessioni nella loro espressione proposizionale. In questo senso il terreno più fertile è costituito dal problema della sofferenza e del male. Anche i filosofi più legati all'ortodossia cristiana, quali gli epistemologi riformati<sup>107</sup>, pur formulando argomenti che scanzano gli ateologi naturali, sono propensi ad ammettere che le caratteristiche da attribuire a Dio non possano precludere che egli si faccia carico delle

---

<sup>105</sup> A.N. Whitehead, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, cit., pp. 767-769.

<sup>106</sup> H. Meynell, *On Improving Christianity*, in H.A. Lewis (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991, p. 229.

<sup>107</sup> Tra questi merita di essere ricordato almeno William Payne Alston che fu allievo di Hartshorne, ma che, avvicinandosi a posizioni tomiste, espresse poi riserve nei confronti della *process theology* e, per ragioni diverse di Whitehead: cfr. W.P. Alston, *Hartshorne and Aquinas: A Via Media*, in B. Cobb Jr. & F.I. Gamwell (eds.), *Existence and Actuality. Conversations with Charles Hartshorne*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 78-98.

sofferenze del mondo<sup>108</sup>. A ben vedere anche il «descrittivo» Geach non esita a considerare l'eternità di Dio una eccessiva concessione all'ellenizzazione del cristianesimo, da sostituire con la nozione di atemporalità, più fedele al dato biblico. Numerosi autori cattolici si sono posti il problema di come interpretare l'impassibilità divina tipica della metafisica teista e di come rileggerla alla luce della rivelazione: basti pensare a Eleonore Stump<sup>109</sup> e all'approccio marcatamente tomista del francescano Thomas G. Weinandy<sup>110</sup>. La maggior parte di questi autori evita un confronto con Whitehead, probabilmente temendo di dover prendere posizione nei confronti dell'intera *process theology* e della sua carica «revisionista». Resta però improbabile che le loro riflessioni non tengano implicitamente conto e neppure siano state in parte influenzate da Whitehead, destinato così a restare una figura scomoda e una fonte da celare<sup>111</sup>. L'unica eccezione è costituita da Weinandy, il quale non ha remore a confrontarsi con Whitehead, riconoscendo la sua specificità rispetto agli altri teologi del processo<sup>112</sup>, ma imputandogli un generale fraintendimento del cristianesimo, a cominciare da una sottovalutazione delle dottrine sulla Trinità e sull'incarnazione<sup>113</sup>. Pur con qualche riserva, Weinandy ritiene utilizzabili le nozioni metafisiche proposte da Whitehead in campo teologico, soprattutto nella misura in cui possono evitare la facile contrapposizione tra un Dio ordinatore e coinvolto nel mondo e un Dio creatore e impassibile, suggerendo la non contraddizione di un Dio creatore e coinvolto nel mondo. Addirittura Weinandy suggerisce, da un punto di vista dottrinale, che il coinvolgimento di Dio nel mondo va ben oltre la conservazione del cosmo e implica un autentico interesse nei confronti delle creature, tanto che al movimento della creazione si aggiunge quello della redenzione. In questa sede non interessa approfondire l'argomentazione di Weinandy, stando alla quale tale coinvolgimento è

<sup>108</sup> Cfr. N. Wolterstorff, *Lamento per un figlio*, GBU, Chieti 2002 (ed. or. *Lament for a Son*, Eerdmans, Grand Rapids 2000 (2)); Id., *Suffering Love*, in T.V. Morris (ed.), *God, the Good and Christian Life*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, pp. 76-95; A. Plantinga, *A Christian Life Partly Lived*, in K.J. Clark (ed.), *Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers*, InterVarsity Press, Downers Grove 1993, p. 167; W.P. Alston, *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, «Philosophical Perspectives», 5, 1991, p. 30 e M. Damonte, *La questione del male nella filosofia analitica della religione: sfida o opportunità?*, in G. Cunico & H. Spano (a cura di), *Religioni e salvezza. La liberazione dal male tra tradizioni religiose e pensiero filosofico*, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 2010, pp. 163-170.

<sup>109</sup> Cfr. E. Stump, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Clarendon press, Oxford 2010.

<sup>110</sup> Cfr. T. Weinandy, *Does God Change? The Word's Becoming in the Incarnation*, St. Bede's, Still River 1985 e Id., *Does God Suffer?*, T & T Clark, Edinburgh 2000. Da sottolineare la positiva accoglienza delle sue tesi nella maggior parte delle recensioni dedicate a questo testo: cfr. G.J. Hughes, *rev. to Does God Suffer? By Thomas G. Weinandy*, «The Month», 33, 2000, pp. 282-283; P.J. Griffiths, *rev. to Does God Suffer? By Thomas G. Weinandy*, «The Journal of Religion», 81, 2001, pp. 313-315 e P. Kennedy, *rev. to Does God Suffer? By Thomas G. Weinandy*, «New Blackfriars», 81, 2000, pp. 245-248.

<sup>111</sup> Geach, ad esempio, cita i lavori di Whitehead circa la filosofia della matematica e la logica anche perché, come Willard Quine, suo padre ne era stato allievo, ma tace qualsiasi riferimento agli altri scritti di questo autore: cfr. P.T. Geach, *Replies*, in H.A. Lewis (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, cit., pp. 4 e 347 e Id., *God and the Soul*, Routledge, London 1969, p. 68.

<sup>112</sup> Cfr. T. Weinandy, *Does God Suffer?*, cit., p. 132-136. Per completezza segnalo anche un testo dove il confronto tra *process theology* e teologia cristiana si amplia a temi diversi: cfr. I. Trethowan, *Process Theology and the Christian Tradition*, St. Bede's, Still River 1985.

<sup>113</sup> T. Weinandy, *Does God Suffer?*, cit., p. 126.

compatibile, e addirittura garantito, dalla trascendenza di Dio (l'immutabilità divina non sarebbe un ostacolo per la compassione divina, ma ne sarebbe la condizione), né valutare l'accostamento tra Whitehead e Tommaso sull'importanza teologica dell'amore come relazione<sup>114</sup>, quanto notare che il pensiero religioso di Whitehead può davvero essere fruito come principio euristico atto a un approfondimento delle religioni storiche o, quanto meno, che un raffronto con esse risulta fecondo. Questo sentiero, poco battuto, risulta essere promettente e certamente non meno infedele al pensiero di Whitehead rispetto alla sua assimilazione tra quello proprio degli autori della *process theology*. Anzi, considerata la sua marcata attenzione all'esperienza umana, un confronto tra gli esiti religiosi della sua cosmologia e gli aspetti dogmatici propri del linguaggio performativo delle religioni esistenti può rappresentare una autentica eredità, oggi, del suo pensiero.

Al di là della rigida distinzione tra la filosofia della religione analitica e la filosofia della religione continentale, la proposta di Whitehead si smarca dalle dicotomie, talvolta artificialmente irrigidite, tra riflessione sull'esperienza religiosa e discussione sugli enunciati che riguardano la natura di Dio; tra l'assumere il linguaggio religioso come incommensurabile con altri tipi di linguaggio e il considerarlo, almeno in parte, riconducibile ad altri modi espressivi; tra il derivare una teologia razionale da una cosmologia e il fruire di una visione cosmologica per offrire categorie utili a una proposta di teologia filosofica. La difficoltà di ascrivere la sua filosofia della religione tra quelle propriamente analitiche (nonostante l'attenzione alla dimensione scientifica) e quelle tipicamente continentali (basti pensare a certe affinità terminologiche alla prospettiva fenomenologia di Michel Henry), unita al ricorso a fonti non immediatamente canoniche per nessuno di questi due filoni (oltre agli autori accennati, merita di essere annoverato il suo debito nei confronti di William James) si è dimostrata essere, alla luce della storia della sua ricezione, il suo tallone d'Achille, ma anche la sua potenzialità. Per come imposta il rapporto tra religione e filosofia, forse ancor più che per come descrive la natura di Dio, Whitehead si conferma dunque un autore imprescindibile per ricostruire la storia della filosofia della religione (senza ulteriori aggettivi) del Novecento: al di là delle interpretazioni che ne sono state offerte, alla luce di quanto emerso nel presente studio, la sua proposta assume i caratteri di una *quarta via*, capace di evitare tanto il razionalismo a cui talvolta rischia di avvicinarsi la teologia naturale, quanto quelle mere teologie filosofiche che programmaticamente pretendono di sostituirsi alle religioni storiche, senza con ciò accondiscendere neppure a un atteggiamento apologetico, nel senso deteriore del termine.

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 147.