

MARCO DAMONTE

SULL'UTILITÀ E IL DANNO DI UNA BIBLIOGRAFIA PER LA FILOSOFIA ANALITICA DELLA RELIGIONE IN ITALIA

Sommario

Negli ultimi anni un numero crescente di studiosi italiani ha mostrato una certa sensibilità nei confronti della filosofia analitica della religione. Tale interesse si è concretizzato in traduzioni, monografie e articoli ora raccolti in una bibliografia disponibile on-line all'indirizzo www.aifr.it/aifr/bibliografia.html, curata dal sottoscritto e da Martina Dolenz. In questo contributo presenterò i criteri adottati nella stesura di questa bibliografia e le difficoltà incontrate nel definirne con esattezza l'oggetto. Dopo una prima valutazione dei risultati raggiunti grazie alla doppia bibliografia, una ordinata alfabeticamente per autore, l'altra ordinata cronologicamente, mi soffermerò sul determinante contributo offerto da Mario Micheletti. Egli non solo ha promosso in Italia la conoscenza della filosofia analitica della religione, ma l'ha arricchita con elementi propri della tradizione italiana, quali l'attenzione storica, la sensibilità antropologica e una visione integrale. Grazie a questo autore ritengo possibile parlare di una via italiana alla filosofia analitica della religione che, nella conclusione, auspico possa essere ulteriormente percorsa ed approfondita.

Parole chiave: Filosofia italiana, filosofia della religione, teologia naturale, filosofia analitica, storia della filosofia, Mario Micheletti.

Abstract

A growing number of Italian scholars has shown a real interest in the analytic philosophy of religion during the last decades. This attention has been realized thanks to an editorial effort made of translations, monographs and papers just collected in a bibliography edited by me and Mar-

tina Dolenz, available at the URL www.aifr.it/aifr/bibliografia.html. In this article I expound the criteria adopted to draft this bibliography and the difficulties we have met defining its object exactly. After a first evaluation of the results achieved thanks to a double bibliography, the first ordered alphabetically by authors and the second ordered chronologically, I turn my attention to the decisive contribution offered by Mario Micheletti. I will show he has not only promoted the studies of analytic philosophy of religion in Italy, but he has been able to connect it with elements which characterize the Italian philosophical tradition, i.e. the historical sensibility, the anthropological point of view and an integral approach. Thanks to Micheletti, I consider it's possible to actually speak about an Italian way of approaching analytic philosophy of religion. In the conclusion, I express the hope this way may be enriched more and more in the near future.

Keywords: Italian Philosophy, Philosophy of Religion, Natural Theology, Analytic Philosophy, History of Philosophy, Mario Micheletti.

1. *Filosofia della religione, filosofia analitica e filosofia in Italia: osservazioni preliminari*

Una certa *ubris* ha accompagnato l'idea iniziale di stilare una bibliografia riguardante la filosofia analitica della religione in Italia. La prima regola affinché una bibliografia sia auspicabile è la precisione con cui si riesce a determinarne l'oggetto. Ma proprio qui sorgono una serie di interrogativi: la filosofia della religione può essere definita in maniera univoca? La filosofia analitica continua oggi ad essere così monolitica come ai suoi esordi? Una filosofia italiana esiste? Le risposte non sono così chiare, probabilmente addirittura negative o, se non altro, altamente dubbie. La filosofia della religione contemporanea si presenta come una delle tante filosofie del genitivo, il cui statuto dipende dal filone filosofico a cui fa riferimento. Se non altro si possono individuare almeno un approccio *analitico* e uno *continentale* ad essa. La filosofia analitica, la cui ricezione in Italia meriterebbe uno studio approfondito e specifico, ha una identità dai contorni sempre più sfumati, tanto che si è reso necessario definirla attraverso condizioni necessarie e sufficienti sulle quali non sempre vi è accordo. Il lemma *filosofia italiana*, anche solo introdotto come categoria storiografica, è oggetto di un dibattito vivace, lungi dall'essere concluso. Infine, una storia della filosofia della religione in Italia, a quanto ne so,

non è ancora stata scritta, così come una compiuta storia della filosofia analitica della religione. A queste condizioni quale utilità può avere impegnarsi nell'elencare i testi riconducibili a una filosofia analitica della religione in Italia?¹

Pur consapevole di queste riserve, ritengo che esse non precludano la possibilità di individuare i testi che, in qualche modo pertinenti alla filosofia italiana, riguardano la filosofia della religione così come viene declinata in ambito analitico. È però indispensabile offrire una qualche risposta agli interrogativi appena posti, se non altro per dichiarare in modo esplicito gli ambiti in cui ci si intende muovere. Per quanto riguarda lo statuto della filosofia della religione, esso è ben lontano dall'apparire univoco, ma anche semplicemente neutrale nei confronti dell'approccio analitico. Italo Mancini, ad esempio, identifica ben sei modi di accostarsi alla filosofia della religione: la modalità ermeneutica, quella illuministico-liberale, quella idealistico-strutturalistica, quella decostruttiva, quella esperienziale e quella kerigmatica.² Benché questa carrellata abbia radici storiche, essa non sembra essere in grado di accogliere la modalità propria della filosofia analitica, in quanto presuppone sempre, pur nelle sue disparate articolazioni, quell'aporia costituiva evidenziata da Giovanni Ferretti:

se la filosofia della religione vuole essere veramente filosofia, cioè sapere razionale assoluto, essa è tentata di presentarsi con la pretesa di fondare razionalmente la validità delle affermazioni e degli atteggiamenti religiosi, col risultato però di restringere la religione entro l'ambito della pura ragione, riducendola a un sistema filosofico ed eliminandola in quanto tale. D'altra parte, se la filosofia della religione vuol tenere ferma la sfera religiosa nella sua specifica natura, essa è tentata di riguardarla come un settore della vita umana che la ragione non può né giustificare né illuminare, finendo in una forma di irrazionalismo religioso o fideismo, che la rende, come tale, impossibile.³

L'ottica all'interno della quale la *vera* filosofia sia un *sapere razionale assoluto*, mi pare essere lo snodo che distingue la filosofia continentale della religione – e i suoi vari esiti nelle diverse fedi filosofiche o filosofie religiose – da quella analitica. Ritengo tale distinzione in parte fittizia, ma comunque ancora utile e significativa. Una esauriente definizione di filo-

¹ Non a caso Andrea Aguti nel suo pregevole contributo a questo stesso numero del NGFR, alla luce di alcuni ostacoli storici e teoretici, arriva a chiedersi se la filosofia analitica della religione in Italia non sia un'*utopia*.

² Cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Marietti 1820, Genova 1991 (III), pp. 11-35.

³ G. FERRETTI, s.v. *Filosofia della religione*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Torino 1977, p. 152.

sofia della religione dal punto di vista non-analitico è offerta da Marco Ravera:

con la denominazione di “filosofia della religione” si intende infatti, in generale, l'autonomo accostarsi del pensiero filosofico al fatto religioso concepito nella sua integralità e lo sforzo, operato dalla riflessione, di coglierne e penetrarne l'essenza e i caratteri; e lo stesso parlare di “fatto religioso” nella sua generalità sottende una radicale apertura, non solo interconfessionale ma genuinamente interreligiosa, a ogni manifestazione del sacro e a ogni contenuto di fede e di espressione del divino. Non si tratta pertanto, nemmeno nella denominazione usuale, di una particolare religione ma della religione come fenomeno universalmente umano, del suo darsi ed emergere quale comun denominatore delle sue più diverse e lontane apparizioni.⁴

Nella prima breve monografia sulla filosofia della religione scritta appositamente per il pubblico italiano da un filosofo analitico, Christopher Hughes afferma invece:

la filosofia della religione nasce da un certo tipo di riflessione sulla religione. Il filosofo della religione ha quale *materia prima* delle sue riflessioni, concetti religiosi come «Dio», «onnipotenza», «peccato», e affermazioni religiose come «Dio esiste», «Dio non esiste», «Dio è uno e trino». Il suo primo compito è quello di giungere a una comprensione approfondita di tali concetti [...]. Il filosofo della religione inoltre cerca una migliore comprensione del significato delle affermazioni nelle quali compaiono i concetti religiosi. Come vedremo, questo comporterà spesso la ricerca della migliore comprensione di concetti non propriamente religiosi. Ad esempio, per intendere cosa significa affermare che Dio non è la causa del male, bisogna intendere il concetto di causa e il concetto di male. Il filosofo della religione dovrà occuparsi delle proprietà logiche, oltre che del significato, delle affermazioni religiose [...]. Nella misura in cui la filosofia della religione consiste nel tentativo di capire meglio la natura di concetti religiosi, il significato e le proprietà logiche di affermazioni religiose, essa è «analisi concettuale» o «analisi logica».⁵

Questa definizione caratterizza la filosofia analitica della religione con una marcata identità a cui non vorrei si rinunciassero con leggerezza. Essa, infatti, presenta delle istanze importanti e suggerisce una prospettiva di riflessione attuale e non eludibile in un'epoca di marcato pluralismo religioso, di crisi del progetto di secolarizzazione, di ricerca di senso, di rinascita dei fondamentalismi e di indifferenza religiosa. La distinzione tra filosofia non-analitica e filosofia analitica della religione non va certamente assolutizzata, tanto meno si tratta di utilizzarla quale occasione di

⁴ M. RAVERA, *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Torino 1995, p. 29.

⁵ C. HUGHES, *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 3-5.

separazione o di giudizio di valore: ignorarla potrebbe però comportare perdere una importante occasione di confronto dialettico.⁶ Ecco perché ritengo opportuno definire la filosofia della religione a partire da due manuali che hanno il pregio di attribuire un ruolo sia all'approccio analitico, sia a quello continentale. Si tratta di opere recenti, pubblicate nell'ultimo decennio, a riprova di come una convergenza tra due prospettive diverse di approcciare la filosofia della religione sia non solo possibile, ma auspicabile e fecondo. L'autore della prima è Adriano Fabris, per il quale la filosofia della religione è *la ricerca, condotta attraverso l'uso di concetti e di argomentazioni filosofiche, sulle questioni che interessano i mondi religiosi*.⁷ Più nel dettaglio:

la presenza di un'interpretazione positiva, costruttiva dello scetticismo fra analitici e continentali consente non solo di mettere in luce i limiti di un approccio unilateralmente oggettivante alle tematiche religiose, ma anche – sia pure scontando qualche ingenuità, su cui non posso soffermarmi – di recuperare nuovo spazio per la fede. Resta però ancora aperta la questione di fondo, a partire dalla quale sta o cade il progetto di una filosofia delle religioni degna di questo nome. Si tratta del problema di come effettivamente realizzare, all'interno di una prospettiva filosofica, il corretto equilibrio fra ciò che delle religioni viene pensato e giustificato dalla filosofia, e ciò che viene invece propriamente vissuto e condiviso nell'esperienza religiosa. Si tratta, in altre parole, di evitare sia un razionalismo riduzionistico, sia un fideismo chiuso in sé stesso: ambedue espressioni, a ben vedere, di una mentalità fondamentalistica e incapaci di confrontarsi con un'indifferenza sempre più diffusa. Si tratta, insomma, di far dialogare davvero atteggiamento filosofico e mondi religiosi, sulla base della loro comune vocazione.⁸

L'anno successivo, con accenti diversi, Andrea Aguti introduce il suo lavoro proprio alla luce della tensione, connotata positivamente, tra approccio continentale e approccio analitico:

la filosofia della religione continentale può vantare una lunga tradizione che è assai significativa, ma allo stato attuale deve anche scontare una notevole frammentazione che è in gran parte dovuta proprio al prolungato e per molti versi estenuante confronto che essa ha svolto e continua a svolgere con la sensibilità moderna e post-moderna nei riguardi della religione, anche con quella più riottosa a svolgere le proprie tesi in modo argomentativo. Per contro, la filosofia

⁶ A questo proposito rimando al condivisibile contributo di Damiano Bondi in questo stesso numero del NGFR.

⁷ A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012.

⁸ FABRIS, *Filosofia delle religioni*, cit., p. 117. Questa posizione risulta tanto più originale, quanto più la si metta a confronto con quella presentata una quindicina di anni prima dallo stesso autore in *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996.

analitica della religione possiede una tradizione decisamente meno lunga e articolata, ma oramai da più di un trentennio mostra una vitalità di gran lunga superiore a quella continentale, che è attestata dal numero notevole e sempre crescente di pubblicazioni in questo ambito, ma soprattutto da due elementi: una discussione aperta in cui le varie posizioni si confrontano realmente mediante argomenti, invece di contrapporsi in base a parole d'ordine di varia natura o all'appartenenza a scuole filosofiche, e una sana ingenuità nel mettere a tema questioni centrali della filosofia della religione che a molti sembrano superate o politicamente scorrette. È il caso delle questioni che toccano l'esistenza e la natura di Dio o la teodicea o ancora la pretesa di verità delle religioni.⁹

In questo passo, Aguti lascia trasparire ciò che espliciterà, senza tema di apparire provocatorio, in un articolo del 2018, cioè l'esistenza di uno stretto legame tra la filosofia analitica della religione e la possibilità di annoverare le questioni proprie della teologia naturale e/o razionale all'interno del *proprium* della filosofia della religione, re-determinandone, almeno in parte, lo statuto.¹⁰

La vicinanza tra filosofia analitica e teologia razionale, da un lato, non dovrebbe sorprendere, considerato che l'ideale di logicità a cui si ispira la prima, intercetta quelle istanze di ragionevolezza a cui intende rispondere la seconda; dall'altro lato, però, potrebbe lasciare interdetti, se si insiste sul carattere fortemente anti-metafisico che ha caratterizzato gli esordi della filosofia analitica. Per sciogliere questo nodo si tratta di stabilire i criteri in base ai quali la filosofia analitica si (auto)definisce oggi. In anni recenti si parla di una filosofia analitica in forte espansione in Europa e di una filosofia post-analitica in quei paesi di lingua inglese dove i filosofi hanno avuto tutti una formazione analitica, dalla quale però prendono in qualche modo le distanze.¹¹ Lo stile che ha connotato la filosofia analitica sembra essere l'unico punto di forza condiviso. Oltre a distinguersi per chiarezza, rigore e onestà intellettuale, le virtù analitiche puntano a un forte rigore argomentativo che evita il ricorso a un linguaggio ambiguo ed è condiviso nelle varie comunità di ricerca. Da un punto di vista più concettuale però va rilevata una crescente critica, se non vera e propria avversione, per lo spirito della modernità, inteso come ottimismo razionalista e come concezione scientifica della filosofia.¹² Valutati gli esordi e la storia della filosofia analitica, le aree geografiche in cui è sorta e le di-

⁹ A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013, p. 7.

¹⁰ Cfr. A. AGUTI, *Filosofia della religione e teologia naturale*, «Paradigmi», 36 (2018), pp. 285-298.

¹¹ Cfr. P. RAATIKAINEN, *What Was Analytic Philosophy?*, «Journal for the History of Analytical Philosophy», 2 (2013), pp. 10-43.

¹² Cfr. M.P. DE LABORDA, *La filosofia analitica oggi*, «Acta Philosophica», 12 (2003), pp.137-152.

rezioni in cui si è sviluppata, il cambio di atteggiamento nei confronti della storia delle idee, il metodo e lo stile adottati, i temi da essa privilegiati, il ruolo pensato per l'intellettuale che fa riferimento ad essa, Hans-Johann Glock esprime una serie di riserve nel continuare a utilizzare la dizione di *filosofia analitica*, considerandola un'etichetta troppo contestata e sfuggente, a meno di non utilizzarla come un concetto storiografico e con la flessibilità analogica tipica di una nozione capace di rivelare delle *somiglianze di famiglia*. Nella conclusione del suo studio egli afferma che il termine *filosofia analitica* può essere meglio compreso nella sua contrapposizione ad altre modalità di approcciare la filosofia, nella consapevolezza però che il superamento della distinzione tra *analitici* e *continentali* oggi è in crisi non perché si sia arrivati a una sintesi tra questi due filoni, ma perché, da un lato, esistono linee di frattura più marcate all'interno di ciascuno di essi, a cominciare da quella tra riduzionisti e anti-riduzionisti, e, dall'altro, non esprime più un implicito giudizio di valore, se non di superiorità, di un filone rispetto all'altro.¹³ Pur condividendo queste riserve, non ritengo che esse precludano la possibilità di stilare una bibliografia della filosofia analitica della religione perché, soprattutto nell'ambito dell'indagine sul religioso, come abbiamo visto, la corrente analitica ha delle caratteristiche piuttosto marcate, tra cui spicca l'ambizione a proporre un discorso veritativo che presti attenzione alle credenze religiose, al linguaggio religioso, agli aspetti proposizionali della fede, ai temi della teologia naturale, a quelli della filosofia della teologia. Non ritengo neppure che, almeno ad oggi, le riserve di Glock rendano superflua una bibliografia, considerato che in Italia le istanze della filosofia analitica della religione sono ancora ai margini del dibattito. Nello stabilire i requisiti che rendono *analitico* uno scritto sulla filosofia della religione è possibile riferirsi alla definizione di Franca D'Agostini:

esistono essenzialmente quattro criteri per definire la filosofia analitica [...]:
a) *storico*, ossia facendo riferimento ad autori e scuole; b) *filosofico*, in base ad *assunzioni fondamentali* o premesse metodologiche, epistemologiche, ontologiche considerate caratterizzanti; c) *stilistico*, in base allo stile di scrittura e di discorso, o alle modalità di costruzione e sviluppo degli argomenti; d) *metafilosofico*, in base alla concezione della filosofia, dei suoi compiti e della sua collocazione nel quadro dei saperi. Come si vedrà, nel caso della filosofia analitica nessuno dei quattro sembra essere davvero discriminante, anche se il terzo, il criterio in base allo «stile», è stato a certe condizioni decisivo per chiarire la differenza della filosofia analitica contemporanea rispetto ad altre pratiche filosofiche. Si può forse ragionevolmente sostenere che per identificare un filosofo analitico con sicurezza sia

¹³ Cfr. H.G. GLOCK, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 231-261.

necessario attivare almeno *due* dei criteri elencati, e uno di questi dovrebbe essere il terzo (*c*) che dunque indicherebbe i requisiti necessari, benché non sufficienti.¹⁴

Ispirandomi a questi criteri e rinunciando alla clausola finale della condizione necessaria, ma non sufficiente, ho considerato *analitico* un testo di filosofia della religione se risponde a uno di questi criteri *a*) se è stato scritto da un filosofo comunemente ritenuto analitico (compresi, ad es., Wittgenstein e Putnam) o che si presenta intenzionalmente come tale (es. John Schellenberg) o che si rifà agli esponenti di tale filone; *b*) se assume le premesse metodologiche, epistemologiche o ontologiche considerate caratterizzanti, quali il rilievo agli aspetti scientifici e l'attenzione al linguaggio; *c*) se utilizza uno stile condiviso dagli analitici o, almeno, accettabile per i loro standard; *d*) se considera la filosofia della religione una riflessione filosofica sulla religione, astenendosi dalla pretesa di presentarsi come una *fede filosofica*. Tra questi criteri, il più dirimente si è rivelato essere il primo.

Infine, il punto forse più delicato. L'esistenza di una filosofia italiana sembra attestata dall'esistenza di una collana ad essa dedicata presso l'editore Franco Angeli di Milano e diretta da Piero Di Giovanni e Caterina Genna, ma anche dalle continue discussioni, talvolta piuttosto critiche, che ne riguardano la storia, i protagonisti e i contenuti.¹⁵ Concesso dunque che esista un approccio italiano alla filosofia,¹⁶ resta da determinare se esso riguardi anche lo specifico della filosofia della religione e, se sì, in quale modo. Limitandomi ad alcuni cenni essenziali e partendo dal secondo dopoguerra,¹⁷ ritengo interessanti alcune suggestioni di Angelo Campodonico. Riflettendo sulla sua biografia intellettuale e sui rapporti intrattenuti con altri studiosi, egli afferma che negli anni Cinquanta gli studi su Hegel e sull'idealismo in genere, sotto il profilo della filosofia della religione, *furono condotti prevalentemente da cattolici ed ex cattolici per fare i conti criticamente con la propria adesione alla religione cristiana, eventualmente rein-*

¹⁴ F. D'AGOSTINO, *Che cosa è la filosofia analitica?*, in F. D'AGOSTINI – N. VASSALLO (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 3-4.

¹⁵ Tra le pubblicazioni più recenti mi limito a rimandare a G. POLIZZI (a cura di), *La filosofia italiana del Novecento*, ETS, Pisa 2019 e al numero monografico di *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, curato da FEDERICA BUONGIORNO e ANTONIO LUCCI nel 2014 che ha come titolo proprio *La differenza italiana. Filosofi(e) nell'Italia di oggi*.

¹⁶ Sempre pertinenti le osservazioni di C.A. VIANO, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del Convegno di Anacapri, giugno 1981*, Guida, Napoli 1982, pp. 9-56 e le riserve di N. Bobbio a conclusione dello stesso volume a pp. 301-311.

¹⁷ Faccio mia la scansione temporale adottata e, da allora in poi, sostanzialmente accettata, in V. VERRA (a cura di), *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976.

interpretandola.¹⁸ Di conseguenza, non senza ragione, si potrebbe identificare la filosofia della religione con le vicende interne alla filosofia cattolica e al pensiero cristiano.¹⁹ Resta comunque assodato che la filosofia della religione in Italia sia dipesa dalla matrice idealista e, più propriamente, da quella crociano-gentiliana.²⁰ Ciò, inoltre, spiega come in questo ambito il *ritardo* che ha caratterizzato la filosofia italiana sia stato più marcato che in altri ed abbia avuto gli esiti più disparati. Già Augusto Del Noce aveva notato come il tentativo di *sprovincializzazione* avesse avuto un esito paradossale: nella misura in cui, importando, da una parte, il marxismo e il positivismo, si ebbe come conseguenza l'esclusione del problema religioso, e, dall'altra, un certo esistenzialismo diede lo spunto allo sviluppo del personalismo spiritualista²¹ sul quale furono innestate le riflessioni di autori soprattutto francesi quali Ricoeur e Levinas.²² Questo punto è rilevante, tenendo conto dell'affermazione di Maria Adelaide Raschini secondo cui il modo di concepire la filosofia della religione fu alla base delle *divisioni* degli spiritualisti cristiani italiani.²³ Nel frattempo, le aspettative nei confronti della filosofia analitica erano state sostanzialmente disattese perché nell'ambiente italiano la rivoluzione promessa altrove da questo filone tardava a realizzarsi: al più essa riguardò la filosofia del diritto, grazie a Norberto Bobbio, ma non certo la filosofia della religione²⁴. In questo settore, il processo di *sprovincializzazione*, che d'altronde adotta una strategia eclettica – meglio di *libera componibilità*²⁵ non del tutto ignota alla migliore tradizione italiana²⁶ – fu debitore, da un lato, alla sensibilità di Dario Antiseri, interessato a far conoscere l'approccio dei circolisti e delle filosofie linguistiche al cristianesimo e al fenomeno religioso in senso

¹⁸ Cfr. A. CAMPODONICO, *Etica del filosofare. Frammenti ironici*, il Melangolo, Genova 2020, pp. 58-59.

¹⁹ Cfr. M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 182-195. Su questa linea, tra gli altri, rimando a A. AGAZZI (a cura di), *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, Milella, Lecce 1980 e T. VALENTINI, *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, presentazione di A. RIGOBELLO, Drengo, Roma 2012.

²⁰ Un testo, per così dire, archetipo è perciò quello di G. GENTILE, *Discorsi di religione*, a cura di P. BETTINESCHI e postfazione di C. VIGNA, Orthotes, Napoli 2015.

²¹ Cfr. A. DEL NOCE, *Ripensare per l'alternativa*, in J. JACOBELLI, (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 61-64.

²² Cfr. A. RIGOBELLO, «Già, non ancora», in JACOBELLI, *Dove va la filosofia italiana?*, cit., p. 162.

²³ Cfr. M.A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, Marsilio, Venezia 2000, pp. 122 e 132.

²⁴ Cfr. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., pp. 172-174.

²⁵ C.A. VIANO, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, p. 67.

²⁶ Cfr. VIANO, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, cit., pp. 22-23.

lato,²⁷ e, dall'altro, all'attenzione prestata da Marco Maria Olivetti agli sviluppi del problema religioso negli Stati Uniti.²⁸ Il progetto *neoilluminista* che ruotava intorno a Bobbio e al Centro Studi Metodologici²⁹ non ebbe gli esiti sperati, anzi approdò a nutrire eccessive riserve nei confronti della razionalità;³⁰ esso ebbe piuttosto successo in ambito storiografico, dove si rivelò capace di lasciare una impronta nei decenni successivi e in tutti i settori della filosofia:

si affermava così un genere storiografico fondato sull'indagine scrupolosa dei *testi* e dei loro *contesti* che avrebbero dato ampia prova di sé un po' in tutti i campi della storia della filosofia [...].³¹

Questa acribia storiografica è un contributo alla filosofia italiana anche da parte del pensiero cristiano, come ribadisce Giovanni Santinello.³²

Il *ritardo* a cui ho fatto cenno e sul quale spesso si indugia più del dovuto non è un giudizio di valore, perché può essere un bene non precipitarsi a seguire le mode intellettuali di un'epoca e perché non ha precluso l'originalità di molti autori e il loro ruolo a livello internazionale.³³ Basti pensare ad Alberto Caracciolo, che si è confrontato con le questioni della demitizzazione e dell'ecumenismo,³⁴ oltre a quelle del nichilismo e dell'ermeneutica riconducibili al rinvenimento di una struttura religiosa della coscienza,³⁵ e a Luigi Pareyson, il quale ha sempre dichiarato di muoversi nella prospettiva di una filosofia europea, dalla quale avrebbe mutuato l'approccio ermeneutico, pur riconoscendo a quello analitico il merito di aver recuperato alla filosofia molti ambiti che lo scientismo gli aveva precluso.³⁶ Il fatto che la riflessione filosofica contemporanea in

²⁷ Cfr. D. ANTISERI, *Cristianesimo e religione nelle correnti analitiche*, in Verra, *La filosofia dal '45 ad oggi*, cit., pp. 268-285.

²⁸ Cfr. M.M. OLIVETTI, *Il problema religioso*, in Verra, *La filosofia dal '45 ad oggi*, cit., pp. 401-418.

²⁹ Cfr. C.A. VIANO, *Stagioni filosofiche*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 75-83 e 102-114.

³⁰ Cfr. V. VERRA, *Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, cit., p. 68.

³¹ FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., p. 176.

³² Cfr. G. SANTINELLO, *Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, cit., pp. 269-270.

³³ Cfr. CAMPODONICO, *Etica del filosofare*, cit., pp. 108-109.

³⁴ Cfr. A. CARACCILO, *Demitizzazione ed ecumenismo*, in VERRA, *La filosofia dal '45 ad oggi*, cit., pp. 41-58.

³⁵ Cfr. V. VERRA, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, cit., p. 413.

³⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in Jacobelli, *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 134-135.

ambito religioso in Italia si sia originata dalla decomposizione delle filosofie che si erano imposte nella prima metà del secolo, ha comunque fatto sì che, con rare eccezioni, essa prescinda da un confronto serio con la teologia.³⁷ Lamentava Pietro Prini ancora a metà degli anni Ottanta del secolo scorso:

tranne qualche rara e degnissima eccezione, bisogna riconoscere in una gran parte dei nostri filosofi di proclamata fede cristiana la tendenza a mimetizzare il proprio pensiero *come se non* credessero, l'abitudine di accettare o di lasciarsi imporre da chi non crede il senso e il modo del proprio domandare: vivono di prestiti e di utilizzazioni, anziché portare al rango del pensiero l'originalità della propria fede. Così forse è lecito concludere, amaramente, che la filosofia italiana si muove oggi sulla via di un 'tradimento dei chierici', di segno uguale e contrario: i laici hanno tradito la fede nel filosofare, i credenti il filosofare nella fede.³⁸

Insomma, in Italia la filosofia della religione ha risentito di un certo declino della teoresi sistematica, accompagnato dalla rinuncia ad ogni attenzione verso la teologia razionale, e di una sempre maggiore importanza assunta dalla filosofia morale intesa come riflessione sulla realtà e sulla vita dal punto di vista esistenziale, riflessione che vorrebbe farsi carico, senza peraltro riuscirci *in toto*, delle istanze di una filosofia prima. I problemi che le competono e gli autori a cui riferirsi sono sintetizzati da queste parole di Caracciolo che, scritte quasi mezzo secolo fa, sembrano aver segnato l'agenda della filosofia della religione in Italia o forse meglio, a questo punto, della filosofia italiana della religione:

discutere sui problemi religiosi che oggi si presentano fondamentali (se e come nello spazio della Trascendenza sia possibile ritrovare un Dio e quale volto – pur nella sua necessaria *absconditas* – possa lasciar trasparire questo Dio; se l'invocazione, in cui ancora come da sempre necessariamente s'iscrive l'azione, debba o possa rifarsi concreta preghiera; quale sostanza, quale forma liturgica, quale organizzazione possa assumere la comunità religiosa in cui a tutti i componenti sia dato di tradurre in realtà operativa le prerogative sacerdotali ontologicamente iscritte nella loro natura di singoli aperti alla Trascendenza), discutere di questi problemi in libero, critico, innovante colloquio con quei grandi [Lessing, Kant, Schleiermacher, Hegel fino a Heidegger e Jaspers, e, sia permesso aggiungere

³⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *Non va e non deve andare*, in JACOBELLI, *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 117-119. lamenta la *scarsa attenzione ai problemi della religione* anche V. VITIELLO, *Il dubbio e l'interrogazione*, in JACOBELLI, *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 212-214.

³⁸ P. PRINI, *Il 'tradimento dei chierici'*, in JACOBELLI, *Dove va la filosofia italiana?*, cit., pp. 147-148. Ribadisce questo punto P. ROSSI, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 350-351 riprendendo l'articolo *Le illusioni della provincia filosofica*, «Rivista di filosofia», 77 (1986), pp. 533-553.

frammezzo, Ernst Troeltsch] pare lavoro quanto mai auspicabile, oggi, nella cultura filosofica italiana.³⁹

2. *Appunto biografico e criteri di stesura*

Quando, poco più di una decina di anni fa, durante la stesura della tesi di dottorato, iniziai ad occuparmi della *nuova* teologia naturale proposta dai tomisti wittgensteiniani e dagli epistemologi riformati, a chi mi chiedeva con chi *lavorassi* rispondevo con una frase fatta del tipo: i filosofi analitici a Genova non sono molto interessati alla filosofia della religione e i filosofi della religione, sempre nello stesso ateneo, nutrono troppi sospetti verso l'approccio analitico, pertanto il mio riferimento è la cattedra di Storia della filosofia, in particolare il professor Letterio Mauro. Come tutte le frasi fatte previene delle repliche attese e cela una verità più profonda, ma non è del tutto peregrina. Le repliche attese riguardavano le ragioni per cui non mi avvalessi, all'interno dell'allora Dipartimento di Filosofia, della tradizione di filosofia della religione o di quella dei filosofi analitici, entrambe scuole di pensiero presenti e radicate. La verità è che un percorso di formazione può avere successo solo se esiste un'affinità intellettuale con un maestro riconosciuto, quale consideravo – e considero – il professor Mauro. Egli, per altro, poteva fornirmi gli strumenti storici necessari a contestualizzare il mio tema, a cogliere i numerosi riferimenti più o meno impliciti alla filosofia medievale e a individuare i criteri storiografici sottesi alla rilettura degli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio nel Novecento. La frase fatta aveva comunque una sua plausibilità: ancora oggi non è raro trovare chi si stupisce dell'esistenza di una filosofia analitica della religione e chi, pur avendone sentito parlare, non la consideri – pregiudizialmente – degna di attenzione.

In Italia insomma la filosofia analitica della religione sembra doppiamente orfana:⁴⁰ in quanto filosofia *della religione* è priva di un suo settore scientifico-disciplinare ed è costretta nella *declaratoria* di filosofia morale, nonostante qualche fugace cenno anche in quella, precedente all'attuale, di filosofia teoretica; in quanto filosofia *analitica* si trova nel bel mezzo della divisione tra lo schieramento dei continentali e quello degli analitici,

³⁹ A. CARACCILO, *Parlano i filosofi italiani*, in VERRA, *La filosofia dal '45 ad oggi*, cit., pp. 501-502.

⁴⁰ Mi sia qui consentito un ultimo riferimento biografico. Quale studioso in erba non mancarono, per questa condizione in cui versava l'oggetto di studio della mia ricerca di dottorato, momenti di sconforto, non tanto per le difficoltà intrinseche del mio studio, quanto per una ben più radicale messa in discussione del suo senso: per questo non esprimerò mai sufficiente gratitudine alla pazienza di Mario Micheletti che mi dedicò un tempo opportuno in un lungo e fecondo colloquio durante una delle mie visite di ricerca bibliografica presso la biblioteca Dossetti di Bologna.

tra cui spesso si annoverano esclusivamente logici, epistemologi, filosofi della scienza, filosofi del linguaggio e, al più, qualche esperto di ontologia. Non a caso, in un testo che aspira ad essere una presentazione neutrale delle parole chiave della filosofia, è ancora possibile non trovare alcun riferimento alla tradizione analitica sotto la voce Dio⁴¹ e, per converso, tra i numerosi *topics* di *Argumenta*, la rivista ufficiale della Società Italiana di Filosofia Analitica, non compare esplicitamente alcun riferimento alla filosofia della religione⁴² e solo in poche occasioni è stata annoverata come possibile sessione all'interno dei convegni annuali della SIFA.⁴³ Se in questo clima storici pregiudizi sembrano avere la meglio, alcuni segnali confortanti possono essere rinvenuti, specie tra le pubblicazioni riconducibili alla corrente analitica: il profilo di Alvin Plantinga, considerato *uno dei filosofi della religione più influenti del XX secolo*, è stato pubblicato sul portale italiano di filosofia analitica⁴⁴ e in un lessico sulla filosofia contemporanea di stampo analitico sono presenti i lemmi *Dio*, *Dio-morte di*, *Dio-prove per l'esistenza di* che rimandano a un'area semantica più vasta (*argomento ontologico*, *ateismo*, *panenteismo*, *soprannaturale*, *teleologia*) e all'appendice di espressioni latine (*analogia entis*, *analogia fidei*, *contingentia (prova a contingentia mundi)*).⁴⁵

Una filosofia analitica della religione *doppiamente orfana* in Italia, forse, ma comunque presente. Una presenza, per così dire, discreta, ma costante e certamente non trascurabile. Per esperienza personale, nelle mie ricerche mi sono più volte – e quasi sempre inaspettatamente – imbattuto in testi di autori italiani che hanno preso in seria considerazione la filosofia analitica della religione o in traduzioni di testi appartenenti a questa corrente, o comunque riconducibili ad essa. E, a dire il vero, ancora mi capita di incrociare articoli quasi dimenticati che non conoscevo, magari risalenti agli anni Sessanta o Settanta del secolo scorso. Proprio per una certa modalità con cui la filosofia italiana si *sprovincializza(va)* e per l'oggettiva marginalità della filosofia analitica della religione, tutti questi contributi risultano però essere estemporanei e frammentari, rinvenibili dove meno ci se lo aspetta: da qui l'ipotesi di una bibliografia che li raccolga in

⁴¹ Cfr. F. TOMATIS, *Dio*, in S. ACHELLA – C. CANTILLO (a cura di), *Le parole e i numeri della filosofia. Concetti, pratiche, prospettive*, Carocci, Roma 2020, pp. 95-101.

⁴² Cfr. <https://www.argumenta.org/aims-and-scope/> [cons. il 16 febbraio 2021].

⁴³ Ci sarebbe da chiedersi se in questo caso qualche responsabilità non sia anche di chi, in Italia, si occupa di filosofia analitica della religione.

⁴⁴ Cfr. M. PAOLINI PAOLETTI, *Alvin Plantinga*, «Aphex», 20 (2019), http://www.aphex.it/public/file/Content20190627_APhEx20,2019ProfiloPlantinga.pdf.

⁴⁵ Cfr. L. FLORIDI – G.P. TERRAVECCHIA (a cura di), *Le parole della filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2009.

maniera sistematica e li renda fruibili agli studiosi. Una bibliografia che, al contempo, riesca a dare uno *status quo* sempre aggiornato. Il fatto di essere, indegnamente, parte in causa, non mi ha dissuaso dal concretizzare questa idea messa nero su bianco in un Progetto di Formazione alla Ricerca proposto nell'ambito del corso di studi magistrale in Metodologie Filosofiche durante l'anno accademico 2019/2020. Tale progetto prevedeva il coinvolgimento di uno studente che, a seguito della selezione, è risultato essere la dott.ssa Martina Dolenz. La sua collaborazione si è rivelata utile e preziosa, specie per il particolare periodo in cui il progetto è stato realizzato, cioè quello tristemente noto della prima e della seconda ondata virale dovuta al Covid-19. La sua perizia e la sua meticolosità, unite alle sue conoscenze biblioteconomiche pregresse, le hanno permesso di raccogliere i dati necessari per ogni singola voce facendo un sapiente ricorso al repertorio bibliografico di Lovanio e a diversi cataloghi on-line, tra i quali quello della Biblioteca Nazionale di Firenze, l'OPAC dell'SBN e *Google Scholars*. La sua pazienza, inoltre, la ha consentito di seguire le mie indicazioni, non sempre puntuali, né univoche e di tornare più volte sul lavoro svolto, modificandolo o integrandolo secondo criteri che si sono rivelati più flessibili di quanto preventivato, ma in realtà tipici di un *work in progress*. Di tali criteri, affinati anche grazie alle osservazioni di Andrea Aguti, Daniele Bertini, Angelo Campodonico, Ciro De Florio, Roberto Di Ceglie, Adriano Fabris, Aldo Frigerio, Anna Marmodoro, Mario Micheletti, Damiano Migliorini, Roger Pouivet, Martina Propoerzi, Luboš Rojka e Sofia Vescovelli, resto comunque l'ultimo responsabile. Poiché la bibliografia non vuole rientrare tra quelle *ragionate*, ma essere una rassegna documentale il più possibile neutra, a costo di risultare eterogenea per collocazione editoriale e impatto nel dibattito, ritengo opportuno esplicitare le regole con cui è stata stilata.

A livello di edizioni, tranne casi considerati rilevanti, si è fatto riferimento alla prima, senza accenni a ristampe o riedizioni. Non sono state citate le traduzioni in lingua straniera delle opere italiane, anche se questo avrebbe potuto fornire indicazioni preziose circa la diffusione della *via italiana* alla filosofia analitica della religione. Le prefazioni, se non in casi degni di particolare nota, non sono state citate in maniera autonoma. Eccezion fatta di particolare rilievo non sono state citate le recensioni dei volumi inseriti. Si è scelto invece di aggiungere le tesi di laurea magistrale e quelle di dottorato, a meno che non siano sfociate in una pubblicazione vera e propria. In base a un criterio di inclusività, oltre alle traduzioni in italiano di opere di autori stranieri, si è scelto di annoverare anche i loro testi in lingua originale, se pubblicati in atti di convegni svolti in Italia o in collettanee che hanno preso forma nel nostro paese. Per quanto concerne gli autori italiani, si sono considerati tali sia quelli che hanno scritto

in italiano, sia quelli che si sono formati in Italia o che sono strutturati in istituzioni culturali italiane. Anche il termine *italiano* è stato ampliato, tanto da comprendere gli studiosi delle Università Pontificie, considerata la loro – almeno potenziale – rilevanza per l'Italia attraverso la rete delle Facoltà teologiche e degli Istituti Superiori di Scienze Religiose. Degli autori italiani sono stati inseriti sia i testi scritti in lingua italiana, sia quelli scritti in altre lingue e quelli pubblicati all'estero. Ciò spiega perché nella bibliografia sono presenti sia testi (pochi) *di* filosofia analitica della religione, spesso scritti in lingua inglese per offrire un contributo ai vari dibattiti in corso, sia testi (numerosi) *sulla* filosofia analitica della religione. In nessun caso si è data rilevanza alla casa editrice, né si è ritenuto di indicare il *rating* delle diverse riviste, lasciando ogni giudizio di valore agli studiosi che utilizzeranno tale bibliografia: in un settore *ai margini* un contributo apparso in sordina su una rivista o presso una casa editrice considerata minore, può avere una rilevanza non proporzionale alla sua sede di pubblicazione.

Per quanto riguarda i *classici*, si è deciso di includere quelli a cui i filosofi analitici della religione fanno esplicito riferimento, quali Dewey, James, Mill e Newman, allo scopo di lasciar trasparire la rete delle loro fonti. Per la stessa ragione sono state inserite tutta una serie di testi sul rapporto tra religione e scienza, indispensabili per una lettura dei libri di Alister McGrath che li cita ripetutamente. Assodato che, in Italia, la sensibilità verso la filosofia analitica della religione si è intrecciata con l'interesse teoretico verso tematiche ontologiche, da un lato, e verso quello più storiografico proprio del tomismo analitico, dall'altro, sono stati aggiunti anche testi di Enrico Berti, Anthony Kenny e Giovanni Ventimiglia: pur non riguardando direttamente tematiche filosofico-religiose, senza di esse non si comprenderebbero alcuni importanti passaggi storici. Pur sapendo che si tratta di una questione controversa, sono stati aggiunti anche quegli autori considerati analitici, i cui scritti che riguardano la filosofia della religione hanno uno statuto sfumato: si pensi a Whitehead e a Wittgenstein, autore che Santinello⁴⁶ già annoverava tra coloro che offrono un'opportunità alla fede religiosa e che auspicava – piuttosto inascoltato a dire il vero, sotto questo punto di vista – potesse essere non indifferente al mondo filosofico italiano e ai pensatori cristiani.

⁴⁶ Cfr. SANTINELLO, *Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra*, cit., p. 286.

3. Osservazioni quantitative

Senza azzardare considerazioni bibliometriche, può essere utile offrire qualche osservazione, desunta dalla bibliografia ordinata per autori. Innanzitutto va chiarito che essa include ciò che *in Italia* (nell'accezione ampia delineata nel precedente paragrafo) è *riconducibile alla* filosofia analitica della religione, cioè essa comprende sia testi *di* filosofia analitica della religione (numericamente pochi, ma rilevanti nella misura in cui attestano la capacità degli autori italiani di contribuire al dibattito internazionale), sia testi *sulla* filosofia analitica della religione (sono la maggioranza e in essi si possono rintracciare le caratteristiche di *italianità*). Si potrebbe obiettare che i testi *sulla* filosofia analitica della religione non sono testi propriamente *analitici*, ma nel primo paragrafo questa scelta è stata giustificata. La richiamo in estrema sintesi: difficilmente sarebbe concepibile il contributo dei filosofi italiani *alla* filosofia analitica della religione, se non fossero stati preceduti da adeguati studi *sulla* filosofia analitica della religione. Questa posizione, di evidente taglio storico-filosofico, aggira l'obiezione per cui il dibattito filosofico di valore sarebbe solo quello condotto a livello internazionale, ospitato da *Journals* e collane di monografie referati.

Piuttosto, l'attenzione si rivolge a come la filosofia analitica della religione è stata recepita, valorizzata ed, eventualmente, realizzata in Italia, là dove, glossando quanto sostiene Giovanni Ventimiglia per il tomismo analitico, il clima sembra favorevole per

la reciproca influenza fra gli studi storico-filosofici e quelli teoretici: una caratteristica rara nel panorama filosofico contemporaneo, diviso fra filologi non filosofi, che si nascondono dietro auctores” del passato, e filosofi prime donne, “auctores” orbi di “auctores”.⁴⁷

La possibilità preliminare di una tale *reciproca* influenza che, fuori di metafora, vede tra i protagonisti gli analitici e i continentali, consiste nel confronto e nella conoscenza vicendevole. Ecco perché un punto di osservazione privilegiato è la partecipazione ai convegni. L'attenzione alla filosofia analitica della religione è poco attestata nei convegni di Gallarate:⁴⁸ prima dell'avvento del nuovo millennio addirittura limitata all'intervento di Jean Ladrière nel 1978.⁴⁹ Filosofi analitici furono invece tra gli

⁴⁷ G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012, p. 166.

⁴⁸ Cfr. A. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 275-282.

⁴⁹ Su questo intervento si sofferma SANTINELLO, *Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra*, cit., p. 285.

ospiti, quasi fissi, ai Convegni organizzati da Enrico Castelli e da chi ne fu l'erede, come attestano i numeri di *Archivio di Filosofia*.⁵⁰ Analoga attenzione nei loro confronti fu quella dei convegni biennali organizzati prima a Parma e poi a Perugia da Albino Babolin e dai suoi allievi,⁵¹ tanto che sono stati inseriti in bibliografia la maggior parte degli ampi resoconti stesi da Fabio Rossi.

Una scorsa alla bibliografia ordinata per autori consente di comprendere perché, nonostante la mole di lavori presenti, la filosofia analitica della religione in Italia risulta comunque marginale: tranne Micheletti si fatica a trovare un autore che si sia occupato non dico esclusivamente, ma almeno con costanza, di questo ambito. Gli articoli che riguardano questo tema sono sì numerosi, ma pubblicati sulle più disparate riviste, il che ne ha favorito una diffusione direttamente proporzionale alla dispersione e una espansione a scapito di ogni preoccupazione sistematica. Ciò è confermato dalle numerose case editrici che hanno pubblicato monografie su questo ambito ed è ancora più evidente nel caso delle traduzioni. Di fatto, non esistono collane dedicate alla filosofia analitica della religione e questa mancanza di progettualità presenta delle criticità. Se ogni traduzione è in sé meritoria, la loro estemporaneità lascia delle lacune o porta a delle sproporzioni. La diffusione delle opere dei cosiddetti neoteisti o anti-teisti (tra cui Richard Dawkins, Daniel Dennett e Christopher Hitchens) si è giovata di case editrici con un peso ben maggiore rispetto a quelle di altri autori, così che anche la traduzione di un dibattito tra Dennett e Plantinga rischia di apparire un esercizio retorico, se non fosse per l'introduzione di Margherita di Stasio che lo presenta al pubblico italiano. La comprensione di un autore come Plantinga, resa possibile dalla traduzione di *Warranted Christian Belief* e di altri lavori curati da Roberto Di Ceglie, rischia di essere deformata dal fatto che *Garanzia della fede cristiana* prescinde dalle due monografie che la precedono e che formano, nell'originale, una trilogia unitaria, rischiando di far apparire Plantinga un apologeta nell'accezione meno nobile del termine. Lo stesso avviene per Swinburne, del quale in italiano è fortunatamente leggibile almeno un testo, che però, sfortunatamente non fa parte né della trilogia dedicata alla teologia razionale, né della quadrilogia dedicata alla filosofia della teologia. Anche Nicholas Wolterstorff è leggibile in italiano grazie a *Lamento per un figlio*, che però è un'opera parentetica il cui valore filosofico emerge solo nella postfazione di Giacomo Carlo Di Gaetano. Una sorte migliore

⁵⁰ Sull'importanza e il contesto di questi appuntamenti cfr. SANTINELLO, *Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra*, cit., p. 283 e P. CASINI, *La filosofia a Roma*, in P. ROSSI & C.A. VIANO (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 316-317 e 333.

⁵¹ Cfr. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, cit. pp. 317-318.

ha riguardato John Hick, John Schellenberg e Roger Trigg, di cui sono state tradotte opere brevi, ma autenticamente rappresentative del loro pensiero, grazie alla sensibilità degli editori, nel primo caso, e alla perizia di Fabris e Aguti nel secondo e nel terzo. Con un eccesso di malizia si potrebbe ritenere che, trattandosi di temi *sensibili*, l'appartenenza confessionale (o a-confessionale) di chi si occupa di questo campo sia la causa di scelte *ad hoc*. Al contrario, mi pare che ciò sia l'esito di un processo di *sprovincializzazione* lento, forse inesorabile, ma comunque senza una precisa guida, se non, volendo proprio cedere della malizia, degli interessi economici delle grandi case editrici nazionali, sensibili a tradurre testi per incrementare le vendite: ciò spiegherebbe l'attenzione riservata ai testi che mettono in relazione scienza e religione, come eco della risonanza mediatica dei dibattiti tra esponenti religiosi ed evolucionisti o dei nomi religiosi con cui vengono battezzate le particelle subatomiche, delle quali la *particella di Dio* è la più eclatante. La riprova mi pare essere l'ultima traduzione di un testo di filosofia analitica della religione da parte della Queriniana. Il sintetico libro, neppure centocinquanta pagine di un formato tascabile, promette nel titolo di essere *Una breve introduzione alla Filosofia della religione*. La mancanza di qualsiasi contestualizzazione sia in fase introduttiva che conclusiva, non permettono di apprezzarne l'appartenenza al filone analitico, ma neppure la valenza oggettiva. L'autore, Tim Bayne, è un filosofo neozelandese che insegna presso la Monash University di Melbourne in Australia. Non risulta essere così conosciuto nel panorama internazionale da meritare di essere tradotto, ma soprattutto questo suo scritto non appare particolarmente rappresentativo perché si limita a focalizzare l'attenzione su alcune domande tipiche della filosofia della religione in generale, suggerendo risposte contraddittorie tratte da filosofi analitici e rassegne di posizioni tratte da altri autori più tradizionali, assumendo infine un atteggiamento agnostico che, fingendo di lasciare libertà al lettore, finisce per abbandonarlo a se stesso, lasciandogli l'amaro in bocca. Insomma, la scelta di tradurre questo testo, più che infelice, risulta immotivata. E visto il valore che, in Italia, hanno le traduzioni ogni occasione sprecata assume un peso negativo.

4. Osservazioni diacroniche

Qualche altra osservazione può essere desunta dalla bibliografia ordinata cronologicamente, così da darle una sorta di tridimensionalità. Emerge con chiarezza che la recezione della filosofia analitica della religione ha preceduto la produzione di testi di filosofia analitica, mentre si è da subito accompagnata all'utilizzo di metodi logici per l'analisi o la riformulazione degli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio (a iniziare

da quello ontologico per poi considerare le vie tomiste), sulla scorta di un confronto con il neopositivismo logico e i suoi epigoni inglesi.

Eccetto una manciata di traduzioni circa il rapporto tra fede e ragione e tra scienza e religione di inizio secolo, ultime propaggini del positivismo Ottocentesco, la storia del confronto tra la filosofia italiana e filosofi analitici che si sono occupati di temi religiosi inizia negli anni Sessanta del secolo scorso grazie alle traduzioni, nell'ordine, di Dewey, Russell, Ayer e Whitehead. Con quest'ultimo autore l'interesse per la filosofia analitica della religione si svincola da un approccio meramente logico per intercettare altre tematiche e ampliare i propri orizzonti agli eventi che stavano interessando il continente americano. Entrano in scena autori, sempre a livello di traduzioni, quali Wittgenstein, William Hamilton e Gabriel Vahanian, questi ultimi annoverati tra i teorizzatori capostipiti della *morte di Dio* e di una radicale secolarizzazione della dimensione religiosa. A livello tematico, all'interesse logico per le affermazioni religiose, cominciano ad affiancarsi l'attenzione per il linguaggio religioso e il contesto metafisico a cui si riferisce, sia nella loro declinazione teista, sia in quella ateista.

Sofia Vanni Rovighi va annoverata tra i primi pensatori in Italia ad aver prestato attenzione al metodo linguistico e logico dei filosofi analitici, anche su temi che riguardano la religione quali l'argomento ontologico e una interpretazione delle prove tomiste.⁵² L'ha preceduta di poco, nello stesso decennio degli anni Sessanta e sempre proveniente dall'Università Cattolica, Francesca Rivetti Barbò, la quale si è occupata di teoria del linguaggio, di temi di logica e semantica filosofica, tentando di formalizzare secondo la logica simbolica alcune delle tradizionali vie tomiste.⁵³ La loro sensibilità resterà viva a distanza di decenni, ad esempio in Sergio Galvan, Gianfranco Basti, Francesco Orilia e Paolo Pagani. A queste due autrici va riconosciuto, oltre al merito intrinseco ai loro lavori, anche quello di aver contribuito in maniera decisiva alla *sprovincializzazione* della filosofia italiana, ma soprattutto quello di aver promosso temi della filosofia della religione non considerati pertinenti ad essa, quanto piuttosto dipendenti da questioni metafisiche e ontologiche, quali l'esistenza e gli attributi di Dio. A queste studiose si sono affiancati, con un taglio complementare, Antiseri e Micheletti. I loro lavori seri e puntuali non sono però stati sufficienti a sgombrare il campo da equivoci e polemiche che hanno accompagnato la tempestiva traduzione italiana della prima raccolta compiuta di saggi concernenti la teologia filosofica di indirizzo analitico. Nel 1971 nella collana di teologia biblica *Epifania della parola*, per i tipi

⁵² Cfr. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, cit., p. 336.

⁵³ Cfr. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, cit., p. 344.

delle Dehoniane di Bologna uscivano infatti i *Nuovi saggi di teologia naturale* curati da Antony Flew e Alasdair MacIntyre. Nel dicembre dello stesso anno, Edoardo Benvenuto, allora docente di ingegneria delle costruzioni presso l'Università di Genova e da lì a poco Preside della Facoltà di Architettura, pubblicò una lunga recensione dal titolo emblematico *La bancarotta della teologia in edizioni Dehoniane* sulla rivista *Renovatio*, rivista di grande significato culturale, in quanto voluta dalla curia genovese del Cardinale Giuseppe Siri e affidata a Giovanni Baget Bozzo.⁵⁴ Benvenuto lo considera *un libro di propaganda atea*, esprimendo un giudizio complessivo sull'intero campo di quegli studi destinato a creare pregiudizi e fraintendimenti:

i filosofi analitici si accostano alle realtà teologiche con lo stesso acume di un critico d'arte che, di fronte a un crocifisso medievale si limiti a contare minuziosamente le ossa del costato per concludere che ve ne è qualcuna di troppo o, di un moralista che ritenga assurdo un ideale di fraternità, dato che per esser fratelli occorre avere gli stessi genitori. [...] Oggi molte proposizioni chiaramente derivate dalla filosofia analitica sono penetrate subdolamente nel discorso teologico e vi sono spesso date per acquisite e scontate, quasi fossero imposte da una sorta di «consenso universale». Il tramonto o il rifiuto o l'abbandono progressivo dei grandi costrutti del pensiero razionale, dalla seconda scolastica, all'idealismo, all'esistenzialismo, ha lasciato un vuoto di riflessione che facilmente può essere riempito dai valorosi filosofi analitici. Leggendo alcuni saggi del libro in questione si ha l'impressione che per gli autori il mondo sia nato nel loro cervello e che la vera storia del pensiero, salva qualche eccezione inglese, non risalga a prima di Lord Russell.⁵⁵

Benvenuto si rivela in realtà un critico attento e puntuale, ma la sua stroncatura senza appello lascerà il segno e imporrà una via molto più lunga per accostare la filosofia analitica della religione. Pochi anni dopo la stessa raccolta venne presentata da Antiseri nel contesto che le pertiene, quando cioè le riserve dei positivisti logici nei confronti del linguaggio metafisico e di quello religioso erano venute meno e si cercava di comprendere la logica propria di questi particolari linguaggi, interrogandosi sul problema della significanza tipica delle asserzioni religiose e sulla questione della loro accettabilità.⁵⁶ Il monolitico standard della razionalità scientifica, si stava frantumando di fronte al riconoscimento del ruolo della testimonianza e del valore delle *argomentazioni ragionevolmente motivanti*, offrendo campi di indagine epistemologica che il pubblico italiano faceva ancora fatica ad apprezzare.

⁵⁴ Cfr. M. PASINI & D. ROLANDO, *La filosofia a Genova*, in ROSSI & VIANO, *Le città filosofiche*, cit., p. 189.

⁵⁵ E. BENVENUTO, *Nuovi saggi di teologia filosofica*, «Renovatio», 6 (1971), pp. 3-4.

⁵⁶ Cfr. ANTISERI, *Cristianesimo e religione nelle correnti analitiche*, cit., pp. 274-285.

Antiseri, Babolin e soprattutto Micheletti restarono i protagonisti della ricezione italiana della filosofia analitica della religione negli anni Settanta e Ottanta, durante i quali vennero presi in considerazione anche aspetti meno noti, quali la teologia processuale e il contributo al dialogo interreligioso promosso da John Hick. A cavallo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, l'interazione tra studiosi italiani e filosofi analitici della religione venne accelerata dalla partecipazione, su invito, di questi ultimi ai convegni italiani, come è già stato segnalato nel paragrafo precedente. Oltre alla conoscenza reciproca e alla pubblicazione dei loro contributi negli atti dei diversi convegni, ciò favorì una nuova stagione di traduzioni in virtù della quale si poterono abbandonare i vecchi pregiudizi ed apprezzare le nuove suggestioni, tra gli altri, di Alston, Phillips, Kenny, Kerr, Stump, Swinburne, Wainwright e Wolterstorff. In occasione di una riflessione del 1991 sui compiti dell'università nel mondo contemporaneo, anche Putnam venne conosciuto come un autore sensibile alla dimensione religiosa. Sempre nello stesso periodo si confermarono gli interessi per il rapporto tra scienza e religione (soprattutto Polkinghorne) e per gli aspetti religiosi del pensiero di Wittgenstein (Perissinotto, Mangano, ancora Micheletti e, più tardi, Rossi), mentre le opere – in traduzione – dei cosiddetti neo-ateisti (Dawkins, Dennett, Hitchens) entravano prepotentemente nel dibattito, trovando, a partire dalle prime traduzioni del 2002, un intelligente oppositore in McGrath.

Agli albori del nuovo millennio si assiste al collimare tra la produzione di filosofia analitica della religione in lingua inglese e la sua ricezione in Italia: Di Gaetano, seguito a stretto giro dalla Di Stasio e, poco dopo, dal sottoscritto, prende in considerazione Plantinga (tradotto una decina di anni dopo), mentre Micheletti pubblica la sua introduzione storica alla filosofia analitica della religione, focalizzandosi, tra l'altro, sulla sua recente svolta epistemologica, sul valore della teologia naturale e sui contributi del tomismo – *analitico*, in generale, e *wittgensteiniano*, in particolare. Un'importante occasione che ha sancito la rilevanza dei filosofi analitici della religione è stato l'aggiornamento della *Enciclopedia filosofica* edita dalla Bompiani nel 2006. In quell'occasione sono state inserite molte voci riconducibili alla filosofia analitica della religione, anche se è possibile lamentare l'assenza di riferimenti al tema della religione nelle voci su diversi autori analitici che si sono occupati di questo tema, ma il cui contributo è stato considerato solo per altri ambiti. Dalla metà del primo decennio degli anni Duemila, la crescita dei lavori dedicati alla filosofia analitica della religione si fa esponenziale (nell'ultimo ventennio si concentrano la metà dei titoli segnalati nella bibliografia) grazie alla costanza di Micheletti, alla sensibilità di Aguti e a studiosi più giovani quali, oltre al sottoscritto, Bertini, Di Ceglie, Marmodoro, Migliorini e Vescovelli. Nel frattempo,

grazie a Berti e Ventimiglia si consolidava il nesso tra questioni ontologiche, temi metafisici e aspetti della teologia naturale sulla scorta della tradizione aristotelico-tomista riletta in chiave analitica. In un articolo pubblicato in inglese sulla rivista *European Journal of Philosophy of Religion* nel 2013, Ciro De Florio e Aldo Frigerio portavano a battesimo quella che abbiamo definito filosofia italiana propriamente analitica della religione in un contesto internazionale, seguiti, già a partire dallo stesso anno, ma, soprattutto, negli anni successivi da ulteriori pubblicazioni in lingua inglese anche da parte di altri studiosi italiani.

Finalmente, l'importanza della filosofia analitica della religione in una rassegna italiana circa il panorama culturale attuale è riconosciuta e semplicemente attestata, senza bisogno di essere, per così dire, spiegata o difesa, in uno scritto del 2015 il cui autore è, forse non a caso, Giovanni Filoramo, cioè non un filosofo di professione, ma uno storico delle religioni. Filoramo constata la *rigogliosa fioritura* degli studi filosofici nei paesi di lingua inglese e la imputa a una mezza dozzina di ragioni, tutte extra-filosofiche, tra cui: il ritorno sulla scena pubblica delle grandi tradizioni religiose, il superamento del mito della secolarizzazione, i cambiamenti imputabili alla globalizzazione, la funzione identitaria delle religioni, la crisi degli Stati nazionali, l'uso dei nuovi *media*. A fronte di queste sfide

oggi l'espressione «filosofia della religione» sta perdendo il suo senso tradizionale, entrato nell'uso generale nel corso dell'Ottocento, quando l'espressione è stata impiegata in riferimento all'articolazione e alla critica della coscienza religiosa dell'umanità e alle sue espressioni nel pensiero, nel linguaggio, nei sentimenti, nella pratica, considerate in particolare attraverso lenti cristiane, per significare invece ciò che in fondo essa presuppone: lo studio di tutti i problemi filosofici sollevati da una religione globale e plurale in una prospettiva non più legata alla storia di una specifica tradizione religiosa. E questo, in un duplice senso, generale e specialistico. (a) In senso generale, la filosofia continua a recitare una parte indispensabile nello studio e nella pratica della religione almeno a due livelli. Da un lato, al pari dei credenti, anche gli studiosi della religione operano con una certa precomprensione della natura, del valore e della legittimità delle convinzioni umane. Questa precomprensione implica, più o meno consapevolmente, una filosofia della natura umana. [...] Da un altro lato, lo studio della religione, per essere completo, esige di affrontare questioni filosofiche fondamentali relative a ciò che esiste (metafisica: il problema dell'esistenza di Dio), ciò che può essere conosciuto (epistemologia: il problema del linguaggio religioso o della natura della verità) e ciò che è valutabile (teoria dei valori ed etica: ad esempio, il problema del male). [...] (b) In senso specialistico, una filosofia della religione al passo coi tempi non può fare a meno di interrogarsi, di conseguenza, oltre che sulle questioni classiche ereditate dal passato come l'esistenza o meno di Dio o il problema del male e della teodicea, sulle nuove questioni poste dal pluralismo religioso e dalla globalizzazione, come il contributo filosofico proveniente dallo studio di altre confessioni cristiane rimaste ai margini del dibattito classico (la

tradizione ortodossa) o di altre religioni (giudaismo, islam, induismo, buddhismo, religioni tradizionali) o l'esigenza di riflettere in chiave filosofica su nuovi nodi del dibattito religioso come il rapporto tra religione e ambiente (teismo ed etica ambientale) o le questioni di genere (teologia femminista).⁵⁷

Filoramo indugia poi sulla filosofia analitica della religione, tratteggiandone uno sviluppo in tre fasi e sottolineandone i tre aspetti considerati più rilevanti: il rinnovato interesse per il pensiero medievale e per quello Sei-Settecentesco, lo sforzo di porre a tema i contenuti specifici di una confessione religiosa, sul modello di quanto Richard Swinburne ha fatto per il cristianesimo, e la svolta epistemologica, esemplificata dal lavoro di Alvin Plantinga. Senza nascondere le possibili derive di queste impostazioni verso quella *Radical Orthodoxy* che rifiuta la distinzione tra filosofia della religione e teologia a solo vantaggio di quest'ultima, Filoramo considera la filosofia analitica della religione un approccio in grado di sostenere, da un lato, una filosofia comparata delle religioni a, dall'altro di farsi carico del rapporto con la scienza e con le questioni di genere e dunque, in ultima analisi, capace di *fornire una bussola che aiuti a orientarsi criticamente in un mondo caratterizzato da conflitti che sono anche riconducibili ai modi in cui gli esseri umani si rapportano al divino*.⁵⁸ Il suo auspicio meriterebbe di essere declinato in un'agenda operativa che impegni i filosofi della religione in Italia, proprio a cominciare dai più attenti al mondo analitico. Quello che però qui mi preme rilevare è che lo schema con cui egli presenta la filosofia analitica della religione (in particolare la scansione in fasi e la declinazione dei temi) è in buona parte debitore al lavoro di Mario Micheletti, anche se soltanto uno dei suoi testi viene ricordato nella bibliografia finale. La rilevanza di questo autore è già emersa anche nei precedenti paragrafi, che ce lo presentano come un *unicum*, sia per la quantità e la qualità dei contributi, sia per la presenza costante nel dibattito che già supera il mezzo secolo. Converrà senz'altro rivolgere a lui la nostra attenzione.

5. Mario Micheletti e il suo metodo

Per contestualizzare la sua *genealogia* di studioso e le sue *parentele* accademiche, basti il seguente passo:

⁵⁷ G. FILORAMO, *Filosofia e religione*, in G. CAMBIANO, L. FONNESU & M. MORI (a cura di), *Storia della filosofia occidentale. Problemi d'oggi*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 192-193.

⁵⁸ FILORAMO, *Filosofia e religione*, cit., p. 212.

parlando di Mancini, il discorso si è portato sul terreno della filosofia della religione. È un terreno – paradossalmente – non troppo coltivato, tra i filosofi cattolici italiani; tra le eccezioni, si segnalano però Giuseppe Cristaldi, docente alla Cattolica di Milano, che ha compiuto un interessante tentativo di utilizzazione del metodo fenomenologico, Ubaldo Pellegrino, Carmelo Vigna e Albino Babolin. Quest'ultimo ha avuto il merito di studiare e di far conoscere in Italia pensatori religiosi altrimenti poco noti o poco letti, in particolare con i suoi studi su Buber, Guardini, Heschel, Zubiri. A Babolin – che ha anche avviato una fiorente scuola (Micheletti, De Vitiis, Savignano, Siclari, F. Rossi) – si devono pure, da alcuni anni, degli importanti incontri di filosofia della religione.⁵⁹

Nel suo contributo a questo numero monografico del *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, è possibile cogliere la rilevanza che la filosofia analitica della religione ha avuto nel suo percorso di ricerca e le principali tappe in cui si è articolata. A me preme mettere in luce alcuni aspetti metodologici da lui impiegati che, da un lato, hanno saputo intercettare le esigenze proprie della *filosofia italiana* e, dall'altro, hanno consentito e determinato la ricezione della filosofia analitica della religione attraverso dei caratteri così peculiari da rendere quanto meno lecito interrogarsi circa l'esistenza di una *via italiana* all'approfondimento di questo ambito di studi. In altri termini, egli non solo è riuscito a *sprovincializzare* la filosofia italiana nei confronti della filosofia analitica della religione (forse meglio, sia nei confronti della filosofia analitica, sia nei confronti della filosofia della religione), ma lo ha fatto impartendoci una lezione che non può essere trascurata né oggi, né in un prossimo futuro. Di fronte ai temi e agli autori trattati, ma soprattutto ai *testi* considerati, Micheletti non rinuncia a nessuna delle tre domande fondamentali: che cosa un autore dice? (livello ermeneutico); perché lo dice e lo dice in questo modo? (livello storico); quello che sostiene è vero e l'argomentazione risulta convincente? (livello teoretico). Questo raro equilibrio tra capacità di analisi e acutezza di sintesi rende gli scritti di Micheletti interessanti e sempre attuali anche per il piglio metodologico utilizzato. Mi limiterò a tre aspetti: l'attenzione storica, la sensibilità antropologica e una visione integrale.

Per quanto riguarda la rilevanza della dimensione storica, Micheletti, in un densissimo e illuminante articolo di poche pagine, afferma con decisione:

nella mia esperienza l'indagine storica è stata importante non solo per le sue caratteristiche proprie e per i risultati raggiunti, sempre provvisorie rivedibili ma anche sempre il più possibile documentati, bensì anche per il legame obiettivo che essa ha con la ricerca sistematica. Non è possibile oggi porre correttamente i

⁵⁹ BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, cit., pp. 317-318.

problemi di etica e di filosofia della religione senza una consapevolezza del loro spessore storico e culturale.⁶⁰

Egli dichiara di prendere le distanze da quella storiografia filosofica di tendenza idealistica che privilegia l'approccio sistematico, preferendo un approccio più vicino alla storia delle idee, capace di sottolineare il reciproco rapporto tra i diversi campi del sapere (non ultimo, quello teologico) e le loro connessioni con lo sviluppo teorico generale della società. Il suo riferimento dichiarato è Paolo Rossi.⁶¹ Ciò implica, come traspare – quasi trasuda – da ogni suo scritto e da ogni sua – spesso lunga – nota, *la cura minuziosa per l'informazione, lo studio delle fonti, la discussione della letteratura sull'argomento, la costante preoccupazione di porre in luce i risultati nuovi quali l'indagine conduce, rispetto ai risultati già raggiunti.*⁶² Questa attenzione alla storia, al contesto e alla letteratura secondaria, oltre alla fedeltà testuale da perseguire con piglio quasi filologico, ha consentito a Micheletti di orientare già i suoi primi lavori in una direzione per quei tempi, coraggiosa, tanto innovativa, quanto promettente: basti ricordare come l'approfondimento del ruolo che il pensiero di Schopenhauer esercitò su quello di Wittgenstein⁶³ permise di scoprire le ragioni di una certa terminologia wittgensteiniana e indusse a una rilettura complessiva del pensatore viennese consentendo, tra l'altro, di dare valore alle sue idee circa la religione, per valorizzarne poi l'influenza sugli autori che a lui si ispirarono. Le caratteristiche proprie della storiografia adottata da Micheletti appena ricordate sono risultate necessarie fin dai suoi studi sul pensiero etico-religioso dei secoli XVII e XVIII, con particolare attenzione ai platonici di Cambridge e ai teologi *latitudinari*, ma da integrare nel caso degli studi sul Novecento:

negli studi sul pensiero contemporaneo una difficoltà particolare che ho dovuto affrontare è stata la necessità di contrastare la tendenza a favorire l'interpretazione suggerita più dal tipo di influsso esercitato dal filosofo esaminato che da uno studio accurato delle fonti. Ho affrontato difficoltà di questo genere nei miei studi su Wittgenstein, Moore e sulla problematica religiosa nella filosofia analitica.⁶⁴

⁶⁰ M. MICHELETTI, *La storiografia filosofica. Esperienze di ricerca nell'ambito di storia dell'etica e della filosofia della religione*, «Prospettiva EP», 15 (1992), p. 98.

⁶¹ Cfr. P. ROSSI, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1969.

⁶² MICHELETTI, *La storiografia filosofica*, cit., p. 95.

⁶³ Cfr. M. MICHELETTI, *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna 1967.

⁶⁴ MICHELETTI, *La storiografia filosofica*, cit., p. 96.

Questa acribia storica, eminentemente *italiana*, gli consentì di rivoluzionare la storiografia circa le origini della filosofia analitica della religione:⁶⁵

seguii un metodo storico che mi consentì di mettere in evidenza da un lato la diffusa presenza di Hume nella filosofia analitica della religione di matrice empirista (attraverso un esame accurato degli scritti di Hume sulla religione e la precisa individuazione del suo influsso su recenti studiosi di filosofia della religione), dall'altro il fondamentale *contrasto* con la tendenza che si rifà a Wittgenstein. Il mio lavoro si basò su una paziente ricostruzione bibliografica orientata su più discipline (utilizzando strumenti relativi soprattutto ai campi della filosofia e della teologia). In contrasto con gli schemi storiografici consueti misi in luce, ove possibile, le radici, talvolta inaspettate, della problematica attuale.⁶⁶

In questo modo, per esempio, il poeta Matthew Arnold diventò decisivo per comprendere la proposta di Braithwaite su come concepire (eticamente) il discorso religioso e il contributo di Moore alla filosofia analitica della religione non poté più essere considerato trascurabile.⁶⁷ In modo altrettanto interessante e degno di attenzione, questa medesima acribia storica gli ha permesso di fornire una mappatura, senza tema di smentita ad oggi ancora imprescindibile,⁶⁸ delle principali correnti della filosofia analitica della religione.⁶⁹

A proposito della sensibilità antropologica, Micheletti ha saputo rielaborare le intuizioni di Babolin che, organizzando nel 1982 il V Convegno di Filosofia della religione a Perugia aveva colto il nesso biunivoco tra filosofia della religione e concezioni antropologiche:

il rapporto (fra teorie antropologiche e filosofia della religione) si configura diversamente a seconda della valutazione, positiva o negativa, delle capacità umane di apertura al sacro e/o al trascendente. In un'interpretazione dell'uomo come strutturalmente aperto a quella dimensione, la filosofia della religione, come ricerca sugli eventi radicali e sulle risposte radicali alle domande che l'uomo si pone, trova inevitabilmente nell'oggetto stesso della sua indagine gli elementi a partire dai quali elaborare la propria teoria sull'uomo e sulla religione. In un'interpretazione sulla realtà umana che si risolva in parte o integralmente in una spiegazione naturalistica dell'uomo e che, pur riconoscendo insufficienti le spiegazioni offerte dalle diverse scienze che a vario titolo si occupano dell'esperienza

⁶⁵ Cfr. in particolare M. MICHELETTI, *Il problema teologico nella filosofia analitica*, 2 voll., La Garangola, Padova 1971 e 1972.

⁶⁶ MICHELETTI, *La storiografia filosofica*, cit., p. 96.

⁶⁷ Cfr. M. MICHELETTI, *Etica e religione in G.E. Moore*, Benucci, Perugia 1979.

⁶⁸ A riprova di ciò, rimando a quanto emerso nel caso di Giovanni Filoramo poco sopra.

⁶⁹ Cfr. M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002 e Id., *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007.

umana, non ammetta una essenziale capacità religiosa nell'uomo (di modo che questa sarebbe non una possibilità strutturale ma un'apparizione storica soltanto), la filosofia della religione non sarebbe esclusa necessariamente, ma sarebbe indotta a una diversa concezione della religione. Questa non potrebbe più essere intesa, evidentemente, come una dimensione strutturale, ma come un evento riconducibile unicamente all'irruzione di Dio nell'esperienza storica, indipendentemente da ogni categoria e capacità umana e comprensibile solo a partire dall'autorivelazione divina e grazie ad essa. L'ambito dell'articolazione razionale sarebbe inevitabilmente ristretto. Naturalmente, resterebbe sempre l'opzione di interpretare il fenomeno religioso come esperienza peculiarmente umana e come tipica manifestazione storica, priva tuttavia di qualsiasi forza cognitiva e capacità veritativa.⁷⁰

Tale sensibilità è strettamente connessa a quella storica: un approccio di *storia delle idee*, infatti, ha fornito un terreno fertile affinché Micheletti concentrasse la sua attenzione sulla definizione dell'essere umano quale *animal capax religionis*⁷¹ e sulla possibilità di considerare la religione come differenza specifica della persona umana. Ciò, da un lato, lo ha sollecitato ad approfondire lo statuto della filosofia della religione, fino a precisare quale ruolo rivesta in esso lo specifico della filosofia analitica della religione; dall'altro, gli ha permesso di apprezzare le riflessioni dei filosofi analitici della religione come un contributo a stabilire, con una terminologia non scevra da una connotazione esistenzialista, il *senso della vita*.⁷² A questo aspetto può essere ricondotta anche la sottolineatura, sulla quale Micheletti è intervenuto ripetutamente, circa l'importanza della dimensione esperienziale in filosofia analitica della religione.⁷³ In un intervento al convegno annuale del Centro studi di Gallarate del 2020, Micheletti ha inoltre applicato alla filosofia della mente alcune considerazioni che aveva formulato in rapporto al riduzionismo nell'analisi del linguaggio religioso, a riprova del fatto che la prospettiva naturalista ha ripercussioni analoghe tanto in antropologia, quanto in filosofia della religione e a conferma di una strutturale dipendenza tra questi due ambiti.⁷⁴ Le discussio-

⁷⁰ A. BABOLIN, *Introduzione*, in Babolin, *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, cit., pp. 17-18.

⁷¹ Cfr. M. MICHELETTI, «*Animal capax religionis*». Da B. Whichcote a Shaftesbury, Benucci, Perugia 1984.

⁷² Cfr. M. MICHELETTI, *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*, Benucci, Perugia 1988.

⁷³ Cfr. M. MICHELETTI, *Criteri di adeguatezza e problemi di validità nella giustificazione dell'esperienza religiosa*, in E. CASTELLI (a cura di), *Prospettive sul sacro*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, pp. 115-138 e Id., *L'esperienza religiosa come garanzia epistemica e come evidenza della realtà divina*, «Fogli Campostrini», 1 (2012), pp. 6-18.

⁷⁴ Cfr. la relazione intitolata *Natura e naturalismo nella visione dell'umano: un approccio critico. Il "ritorno del soggetto"*, in corso di pubblicazione negli atti del convegno stesso.

ni, talvolta pedissequa, sullo statuto logico della credenza religiosa e i dibattiti, per quanto annosi, sulla significanza cognitiva delle proposizioni religiose e teologiche, oltre a essere contestualizzate come risposte storiche al neopositivismo, devono essere apprezzate e valorizzate come tentativi di rendere ragione del ruolo che la religione riveste nella vita delle persone. Se essa è una dimensione rilevante, l'interrogativo sugli aspetti cognitivi e aletici che comporta non può essere eluso nel tentativo di salvaguardarla dagli strali dello scientismo (imperante attraverso la sua epistemologia fondazionalista ed evidenzialista), né sacrificato sull'altare della (presunta) secolarizzazione. Non a caso tali aspetti cognitivi e aletici sono proprio quelli a cui la teologia naturale generata nella patristica, fiorita nella teologia monastica e sistematizzata nella scolastica medievale ha inteso far fronte, ben prima di doversi piegare alle esigenze apologetiche tipiche della modernità.⁷⁵

Infine, per quanto riguarda la visione integrale – forse, come abbiamo avuto modo di vedere nel primo paragrafo, precipitato residuale del carattere sintetico del neo-idealismo italiano – l'interesse di Micheletti per la filosofia analitica della religione non è mai stato *esclusivo*, nel senso che egli non si è mai sottratto da premesse e conseguenze anche in altri ambiti filosofici. Riflettere in maniera rigorosa e profonda sulla possibilità, da parte della religione, di contribuire a fornire il senso dell'esistenza, implica prendere posizione circa il realismo: il senso dell'esistenza è creato nella mente umana oppure scoperto nell'intelligibilità del cosmo?⁷⁶ La filosofia analitica della religione non si accontenta dello studio del fenomeno religioso nel tentativo di trattare le questioni religiose dal punto di vista epistemologico e ontologico, nonostante mantenga vivo il nesso con le questioni metafisiche,⁷⁷ perché ha la consapevolezza che esse sono rilevanti nella ricerca dei fondamenti ultimi della realtà. Ecco perché, correttamente, Micheletti insiste sul fatto che tale corrente evita di limitarsi a riguardare solo un'estensione del nostro inventario ontologico, bensì investe la nostra comprensione e interpretazione della realtà, fino a dilatare la nostra razionalità e ad ampliare gli orizzonti della ricerca filosofica. Dio non diventa un ennesimo oggetto di indagine; piuttosto le credenze religiose offrono una prospettiva di indagine sulla totalità del reale. La credenza nella realtà divina non è isolata e costituisce un decisivo sistema di riferimento noetico ed esistenziale. Inoltre, escludere

⁷⁵ Cfr. M. MICHELETTI, *La rinascita della teologia razionale nella filosofia analitica*, «Hermeneutica» 2005, pp. 53-85.

⁷⁶ Cfr. M. MICHELETTI, *Religione, etica e senso della vita*, «Humanitas», 66 (2011), pp. 355-388.

⁷⁷ Cfr. M. MICHELETTI, *La metafisica analitica e il problema di Dio*, «Aquinas», 62 (2019), pp. 135-145.

l'assurdo (logico) non significa escludere il mistero (esistenziale), anzi comporta valorizzarlo e promuoverlo.⁷⁸ Egli non considera le correnti studiate alternative nella loro specificità, ma distinte: la scolastica analitica *spiega* le credenze religiose, il fideismo wittgensteiniano si concentra sul salvaguardarne lo *specifico*, il tomismo analitico ne *approfondisce i nessi* metafisici e ontologici, l'epistemologia riformata le *comprende* e la filosofia della teologia *entra nel merito* di ciascuna di esse. In gioco non c'è solo una fede più pensata e neppure la pur rilevante possibilità di articolare un dialogo interreligioso fecondo,⁷⁹ ma anche una concezione di ragionevolezza e addirittura la pensabilità stessa di una struttura metafisica capace di sostenere l'intelligibilità del mondo e rendere ragione del ruolo che l'uomo ha nel cosmo.⁸⁰ Non a caso Micheletti ha recentemente ribadito che il confronto tra il naturalismo riduzionista e la metafisica teista è uno degli aspetti più significativi e vitali dell'attuale panorama filosofico nella sua declinazione analitica.

Davvero Micheletti è stato capace di coniugare l'interesse esistenziale per i problemi di fondo, compresi quelli religiosi, con la loro dipendenza da un apparato concettuale estremamente rigoroso, proprio dell'ambito metafisico e ontologico dal quale, in verità, sono dipesi per buona parte della tradizione filosofica occidentale, secondo un quadro storico dal quale non si può prescindere.

6. *Consegna a mo' di appello*

Stilare una bibliografia per la filosofia analitica della religione in Italia si è rivelato essere un atto performativo. Ciò ha comportato muoversi sul delicato crinale che separa il descrittivo dal normativo. Da un lato, la bibliografia intendeva essere la mera fotografia dello *status quaestionis* di un particolare settore di studi e, come tale, avrebbe potuto avere una sua utilità oggettiva e adempiere a un ruolo ben determinato. Dall'altro, la mancanza di un precedente e le difficoltà rilevate nel primo paragrafo, hanno comportato delle scelte di campo e hanno reso la stesura della bibliografia un potenziale danno, nella misura in cui essa cristallizza una situazione ancora in divenire e presuppone l'esistenza di un ambito di studi che in realtà definisce. Si tratta di un rischio in cui spesso gli storici del pensiero

⁷⁸ Cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, pp. 14 e 37.

⁷⁹ Cfr. la relazione *La questione della diversità religiosa. Aspetti etici ed epistemologici* tenuta da Micheletti nel corso del convegno dell'AIFR tenutosi a Genova nell'autunno 2019 e in corso di pubblicazione su *Humanitas*.

⁸⁰ Cfr. M. MICHELETTI, *Nuovo ateismo, ateologia naturale e "naturalismo perenne"*, «Hermeneutica», 2012, pp. 93-135.

contemporaneo incorrono, tanto da essere assimilati a esploratori di territori notissimi, ma difficilmente esplorabili per mancanza di mappe e nei quali è difficile trovare la direzione corretta nella quale dirigersi speditamente.

Nonostante l'arbitrarietà di alcune scelte e un certo cedimento al sincretismo, là dove si sia rinunciato a una scelta che appariva troppo soggettiva e immotivata, ritengo che questa bibliografia possa costituire una buona base di partenza. Essa, infatti, getta luce su un ambito di studi con cui molti studiosi italiani si sono confrontati in occasioni piuttosto diverse e disparate, tanto da non risultare organiche tra loro, tranne nelle poche eccezioni segnalate. Inoltre, mostra come diversi filosofi italiani si sono dimostrati all'altezza di contribuire al dibattito internazionale circa i temi trattati dalla filosofia analitica della religione, ma soprattutto chiarisce l'esistenza di una via italiana per confrontarsi con essa e ne tratteggia quelle peculiarità che abbiamo visto essere esemplificate nel caso di Micheletti: l'attenzione storica, la sensibilità antropologica e una visione integrale. La prima ha una duplice declinazione: innanzitutto, come interesse a ricostruire la genesi della filosofia analitica della religione, a comprenderne il contesto e a mapparne le diverse articolazioni fatte di ramificazioni e rotture; secondariamente, come sensibilità a valutare le fonti remote a cui fa riferimento con modalità più o meno pertinenti.

La filosofia analitica della religione, grazie ai titoli presenti nella bibliografia presentata e ai loro autori, ha saputo cogliere l'opportunità offerta dal clima filosofico italiano dominante nella seconda metà del secolo scorso:

è vero che le cose originali da noi sono poche. [...] La novità rilevante è la facilità con la quale idee e mode arrivano e si diffondono, senza bisogno di faticosa mediazione, senza che occorra teorizzare un loro adattamento al caso italiano.⁸¹

Ma questa diffusione non è sufficiente a cogliere i meriti dell'interazione tra la filosofia analitica della religione con il contesto italiano. Tale interazione piuttosto sembra all'altezza ci accettare la sfida dai tratti provocatoria lanciata da Enrico Berti parlando di metafisica, ontologia e teologia naturale:

l'Europa continentale e l'Italia in particolare devono un po' sprovvincializzarsi e tener conto di ciò che accade nel nostro mondo, specialmente in quello di lingua inglese.⁸²

⁸¹ VIANO, *Va' pensiero*, cit., p. X.

⁸² E. BERTI, *La metafisica nella filosofia del Novecento*, «Rivista di storia della filosofia», 2001, p. 288.

Questa *sprovincializzazione* ha portato benefici alla filosofia italiana che si è mostrata essere all'altezza del confronto e, soprattutto alla filosofia della religione, nella misura in cui si è rivelata capace di fare sintesi tra istanze diverse (nello specifico, tra teologia razionale e filosofia della religione propriamente detta), là dove esse intercettano le esigenze proprie delle persone del nostro tempo:

in filosofia, argomentando positivamente l'esistenza di quello che la tradizione chiama Dio, si tratta di mostrare che la sua esistenza non è affatto impossibile da un punto di vista razionale. Ma oggi occorre chiedersi, prima ancora di interrogarsi sulla sua esistenza, quale sia il significato della parola *Dio* in filosofia. Il problema del Dio del teismo o Dio personale si pone all'incrocio della domanda di senso della vita e della domanda di *arche*-principio, quindi dell'etica e della metafisica. Si tratta di rispondere al quesito: qual è il fine o il senso di diritto adeguato per cui impegnare la vita?⁸³

Se si desidera che questa riuscita formula di *adattamento attraverso la sintesi* [...] *anticipatrice, ma orientata retrospettivamente*⁸⁴ prosegua, la conclusione non può pertanto che farsi appello. Affinché questa bibliografia possa avere una sua utilità, e non finisca col diventare un danno reificando il suo oggetto essa deve essere apprezzata quale è: uno strumento ad uso degli studiosi che permette agevolmente di sapere ciò che è stato fatto e, in controtuce, ciò che ancora resta da fare. Nello stesso spirito essa continuerà ad essere utile, e non dannosa, se verrà considerata un vero e proprio *work in progress*, cioè se verrà aggiornata con costanza (almeno annualmente) e a condizione che se ne colmino le eventuali lacune. Questo suo carattere di rivedibilità comporta un aiuto da parte di tutti coloro che, dall'Italia e per i più disparati motivi, si interessano alla filosofia analitica della religione: a tutti costoro rivolgo fin d'ora l'invito a segnalarmi via e-mail (marco.damonte@atunige.it) ogni integrazione e aggiornamento ritenuti importanti.

⁸³ CAMPODONICO, *Etica del filosofare*, cit., p. 125.

⁸⁴ VIANO, *Va' pensiero*, cit., pp. 67 e 76 rispettivamente.