

STEFANO SANTASILIA

LA FILOSOFIA ANALITICA DELLA RELIGIONE IN
AMERICA LATINA.
A PROPOSITO DELLA TRADUZIONE DI DUE TESTI DI MARIO
MICHELETTI

Sommario

Il presente saggio vuole mostrare, seppur brevemente, il valore del contributo di Mario Micheletti nell'ambito della riflessione filosofica, di carattere analitico, dedicata alla filosofia della religione nel panorama latino-americano. Nello specifico, si fa riferimento alle opere dell'autore tradotte in portoghese, che costituiscono la "presenza" della riflessione dell'autore nell'ambito del dibattito filosofico latino-americano. Pertanto, il testo risulterà articolato in due parti: la prima sarà dedicata alla filosofia analitica nell'ambito del panorama culturale latino-americano; la seconda prenderà in considerazione gli studi di filosofia della religione di carattere analitico e, tra questi, le traduzioni prima indicate.

Parole chiave: Micheletti, Filosofia Analitica, Filosofia della Religione, Teologia Naturale, Tomismo.

Abstract

This essay aims to show briefly the value of Mario Micheletti's contribution in the context of philosophical reflection, of an analytical nature, dedicated to the philosophy of religion in the Latin American panorama. Specifically, reference is to the author's works translated into Portuguese language, which constitute the "presence" of the author's reflection in the context of the Latin American philosophical debate. Therefore, the text will be divided into two parts: the first will be dedicated to analytical philosophy in the context of the Latin American cultural landscape; the second will take into consideration the studies in the philosophy of religion of an analytical nature and, among these, the translations indicated above.

Keywords: Micheletti, Analytic Philosophy, Philosophy of Religion, Natural Theology, Thomism.

Obiettivo del presente contributo è quello di indicare, seppur brevemente, il valore – in questo caso ambiguo, ovvero connotato da una problematica ricezione – del contributo di Mario Micheletti nell’ambito della riflessione filosofica, di carattere analitico, dedicata alla filosofia della religione nel panorama latino-americano. Nello specifico, si intende fare riferimento a due opere, le cui traduzioni in portoghese costituiscono quella che può essere definita come la “presenza” della riflessione dell’autore nell’ambito del dibattito filosofico latino-americano: *Filosofia analítica della religione. Un’introduzione storica* (pubblicata presso l’editore Morcelliana nel 2002, la cui traduzione *Filosofia analítica da religião* appare nel 2007) e *Tomismo analítico* (testo anch’esso pubblicato presso Morcelliana nel 2007, la cui traduzione vede la luce nel 2009).¹

Va da sé che la possibilità della comprensione del valore che una determinata riflessione può assumere all’interno di un determinato panorama culturale, dipende direttamente da quest’ultimo e dalla sua configurazione: tendenze e orientamenti, di fatto, esprimono quelle che vengono percepite come necessità comuni.² Per tale ragione, il contributo risulterà articolato in due parti: la prima sarà dedicata allo sviluppo e alla diffusione della, così denominata, filosofia analitica nell’ambito del panorama culturale latino-americano; la seconda prenderà in considerazione, in tale panorama, gli studi di filosofia della religione di carattere analitico e, tra questi, le traduzioni prima indicate.

¹ Cfr. M. MICHELETTI, *Filosofia analítica da religião*, Loyola, São Paulo 2007 e M. MICHELETTI, *Tomismo analítico*, Idéias & Letras, Aparecida 2009.

² Se ciò è vero in generale, risulta ancora più marcato nell’ambito di una riflessione relativa allo sviluppo del pensiero filosofico in America Latina dove, a partire dal disgregarsi della struttura politico-culturale rappresentata dalla colonia, la riflessione sul senso stesso della riflessione filosofica assume gli evidenti colori di una scelta politica, cfr. C. BOHÓRQUEZ, *El pensamiento de la emancipación colonial*, in R. FORNET BETANCOURT – C. BEORLEGUI (eds.), *Filosofía latinoamericana*, Comares, Granada 2014, pp. 93-114 e C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2010, 163-243.

1. *La filosofia analitica in America Latina. Breve excursus storiografico*

In un articolo, pubblicato nel 1991, Fernando Salmerón assume l'onere di tracciare una possibile parabola relativa alla diffusione della “filosofia analitica” in America Latina.³ Già il titolo dell'articolo mostra una scelta specifica, diretta a evidenziare una chiara comprensione dell'aggettivo “analitico”. L'uso di “analisi di carattere filosofico” in luogo dell'altra, e più diffusa, denominazione corrisponde alla stessa delimitazione dei problemi che l'autore include nella sua trattazione: questioni relative alla filosofia della scienza, agli sviluppi della logica, alla considerazione filosofica del linguaggio e all'analisi concettuale. A dire di Salmerón, la prima forma di ricezione si dà a partire dalle considerazioni che Antonio Caso dedica, nel 1941, all'empirismo logico cercando di mostrarne il valore critico nei confronti delle posizioni fenomenologiche.⁴ E sono proprio coloro che sono mossi dai primi interessi verso la fenomenologia a considerare anche le proposte del versante analitico: un alunno di Caso, Nicolás Molina Flores si dedicò completamente allo studio dell'empirismo logico⁵ e può,

³ Cfr. F. SALMERÓN, *Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina*, in «Isegoría», n. 3, 1991, pp. 119-137. Come lo stesso Salmerón dichiara, la sua disamina non costituisce il primo studio riguardo l'argomento e, di fatto rimanda al poderoso testo pubblicato a cura di Jorge Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal (*El análisis filosófico en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México 1985). Ciò nonostante, differentemente dal testo citato, specificamente dedicato agli autori della corrente analitica più studiati nei rispettivi paesi latinoamericani, il testo di Salmerón costituisce un interessante analisi generale capace di tracciare interessanti linee interpretative.

⁴ Cfr. A. CASO, *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1941. Lungi dall'idea di appoggiare quello che lui stesso definiva “positivismo critico”, Caso era piuttosto interessato a mostrare la vacuità della cieca accettazione della “fede positivista” propugnata da autori quali Justo Sierra y Gabino Barreda (cfr. a tal proposito L. ZEA, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1968). Testimonianza di ciò sono le riflessioni che José Gaos dedica al libro di Caso, e in cui riconosce lo sforzo del filosofo messicano di mostrare, attraverso il confronto con la fenomenologia, il valore possibile di un positivismo non rinserrato nella sua “fortezza scienziata” (cfr. J. GAOS, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español. Obras Completas IV*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1990, pp. 131-148).

⁵ Ricordato anche da Carnap con il quale instaurò una duratura amicizia (cfr. R. CARNAP, *Informe de Rudolf Carnap sobre filósofos mexicanos presos*, in «Signos filosóficos», n. 26, 2011, pp. 155-160 e V.M. HERNÁNDEZ MÁRQUEZ, *Rudolf Carnap y el 68 en México*, in E.E. PARRILLA SOTOMAYOR (comp.), *La utopía posible: reflexiones y acercamientos II*, Instituto Tecnológico y de Estudios, México 2013, pp. 367-382) e del quale tradusse in spagnolo l'opera *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* (contenuta in A. PASQUINELLI, *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1978, pp. 504-532):

senza dubbio, essere considerato come uno dei pionieri del versante analitico in territorio latino-americano. Nello specifico, fino al 1959, in Messico non è possibile parlare di un autentico diffondersi della filosofia analitica: in quell'anno vide la luce la traduzione dei *Principia Ethica* di Moore ad opera di Adolfo García Díaz, membro dell'allora Seminario di Filosofia Moderna – nel quale iniziavano a ricoprire un certo valore le riflessioni degli autori della “svolta linguistica”. Riflesso di ciò è ravvisabile nelle svariate pubblicazioni che, negli anni Sessanta e Settanta, occuparono le pagine delle riviste scientifiche *Diánoia* e *Crítica*.⁶ Soprattutto la seconda, nacque con l'intenzione di assumere il metodo “analitico” come strumento fondamentale per la chiarificazione di qualsivoglia problema filosofico.⁷ Traccia dell'avvenuta introduzione del pensiero analitico nel panorama culturale messicano è rintracciabile nel lavoro degli stessi fondatori della rivista: di Alejandro Rossi a partire dal 1969,⁸ di Luis Villoro a partire dal 1962⁹ e di Fernando Salmerón a partire dal 1967.¹⁰ Tali autori, costituiscono

R. CARNAP, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2009.

⁶ Trattasi di due importanti riviste filosofiche che fanno capo alla Universidad Nacional Autónoma de México e che sono attualmente attive. A seguire gli indirizzi internet delle due pubblicazioni: *Diánoia* - <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/index>; *Crítica* - <http://critica.filosoficas.unam.mx/index.php/critica>.

⁷ Cfr. F. SALMERÓN, *Nota sobre la recepción del análisis filosófico in América Latina*, cit., p. 133 e M.M. VALDÉS – M.A. FERNÁNDEZ, *La filosofía analítica*, in E. DUSSEL – E. MENDIETA, C. BOHÓRQUEZ, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*, Siglo XXI, México 2009, pp. 352-361

⁸ Precisamente con la pubblicazione del libro *Lenguaje y significado*, Siglo XXI, México 1969, nel quale dedica un'ampia attenzione alle riflessioni di Wittgenstein, Russell e Strawson.

⁹ Nel suo *Páginas filosóficas* (Universidad Veracruzana, Jalapa 1962), Villoro dedica un'attenta analisi alla critica che il positivismo logico formula nei confronti della metafisica; successivamente, in *Estudios sobre Husserl* (Universidad Nacional Autónoma de México, México 1975) dà il via a un confronto tra le posizioni della fenomenologia husserliana e la filosofia analitica. A Luis Villoro si deve anche l'introduzione dello studio di vari autori del pensiero analitico nei programmi di studio dell'Istituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

¹⁰ Nel 1971, Salmerón pubblica il volume *La filosofía y las actitudes morales* (Siglo XXI, México) nel quale, anch'egli, cerca di stabilire un dialogo tra la fenomenologia e la filosofia analitica, nell'ambito della riflessione morale. Successivamente, insieme al filosofo argentino Eduardo Rabossi, pubblica il testo *Ética y análisis* (Universidad Nacional Autónoma de México, México 1985), un'antologia che include testi di Moore, Strawson, Stevenson, Hare, Searle, e altri protagonisti del dibattito morale in campo analitico. Fernando Salmerón fu anche direttore del Fondo de Cultura Económica, una delle case editrici più importanti esistenti in Messico (che tutt'ora continua a pubblicare volumi), e diede il via a un programma editoriale che permise la traduzione e

una vera e propria scuola di pensiero nell'ambito degli studi filosofici realizzati presso la Universidad Nacional Autónoma de México, e formarono studiosi che resero stabile l'eredità degli studi analitici all'interno dei programmi di filosofia.

In ambito argentino, attraverso la rivista *Minerva. Revista continental de filosofía* assunse forma la diretta intenzione, da parte di alcuni studiosi, di palesare un preciso allontanamento rispetto all'orientamento vigente in quegli anni nelle università latinoamericane. Difatti, gli anni Quaranta nelle università latinoamericane risultano chiaramente segnati da un imperante "orteguismo" una cui conseguenza era il ridursi dell'attenzione filosofica alla tradizione germanica.¹¹ Il progetto messo in marcia da tale rivista permise la diffusione delle riflessioni di Hans Lindemann¹² relative al Circolo di Vienna. Lo stesso direttore della rivista, Mario Bunge,¹³ costituirà una figura cruciale per quanto riguarda la divulgazione di determinati autori e, successivamente, si ergerà proprio a portavoce del versante analitico. Formatosi inizialmente in fisica teorica, decise di studiare filosofia giungendo ad occupare, nel 1956, la cattedra di filosofia della scienza presso la Universidad de Buenos Aires. A causa di questioni politiche lasciò l'Argentina per trasferirsi in Canada, dove divenne titolare della cattedra di logica e metafisica presso la McGill University di Montréal. Salmerón sottolinea appunto la diffusione della produzione scientifica di Bunge in tutto il continente americano, cosa che determinò allo stesso tempo il circolare delle opere degli autori da lui citati: tra i quali svettavano Russell, Carnap, Hempel, Tarski, Quine e Goodman. Altro studioso, sempre appartenente al progetto editoriale *Minerva*, il cui nome rappresenta un riferimento è Risieri Frondizi, anch'esso argentino ma formatosi ad Harvard, come alunno di Whitehead, Lewis e Perry. Successivamente, fu discepolo del filosofo

la pubblicazione in Messico di autori come Frege, Hare, Ayer, Carnap, Kripke, Wittgenstein, Quine, Davidson, ecc.

¹¹ Riguardo ai nessi esistenti tra la riflessione di José Ortega y Gasset e la filosofia tedesca la bibliografia di riferimento risulta essere abbastanza ampia. In questo caso, ci limitiamo a indicare due testi che ci sembrano abbastanza esplicativi: J.-C. LÉVEQUE, *Forme della ragione storica: la filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Trauben, Torino 2008 e F. GEMBILLO, *José Ortega y Gasset critico del pensiero classico tedesco*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009.

¹² Riguardo al "peso" che tale rivista ebbe in riferimento alla diffusione del pensiero di Hans Lindemann cfr. R.J. CAMPIS, *Julio Enrique Blanco, Hans Lindemann y el impacto de la revista Minerva en Colombia*, in «Amauta», n. 20, 2012, pp. 91-98.

¹³ Riguardo alla vita e alla vastissima produzione di questo autore cfr. J. AGASSI – R.S. COHEN (eds.), *Scientific Philosophy Today: Essays in Honor of Mario Bunge*, Reidel, Dordrecht 1982 e P. WEINGARTNER – G. DORN (eds.), *Studies on Bunge's Treatise*, Rodopi, Amsterdam 1990.

argentino Francisco Romero,¹⁴ e proprio in Argentina diede il via a quello che lui stesso definì “empirismo umanista”,¹⁵ mediante il quale cercò di rivalutare precisamente quelle voci filosofiche di matrice anglosassone che l’orientamento “filo-tedesco” aveva relegato ai margini degli studi accademici. E grazie all’opera di diffusione indicata si sviluppò, in Argentina, un interesse nei confronti della filosofia analitica anche nell’ambito degli studi di filosofia del diritto (soprattutto grazie all’opera dei professori Carlos Cossío e Ambrosio Gioja) che produsse una prima generazione di filosofi argentini del diritto, di estrazione analitica che include i nomi di Carlos Alchourrón, Eugenio Bulygin, Jorge A. Bacqué, Genaro Carrió, Ernesto Garzón Valdés, Eduardo Rabossi, Roberto Vernengo, María Isabel Azarretto y José Manuel Vilanova; seguita rapidamente da una seconda generazione rappresentata, tra gli altri, da Carlos Nino, Martín Farrel, Antonio Martino, Ricardo Caracciolo y Ricardo Guibourg.¹⁶ Parallelamente all’ambito della filosofia del diritto, in Argentina la filosofia analitica iniziò a guadagnare terreno anche nell’ambito della filosofia del linguaggio grazie al lavoro svolto da Gregorio Klimovsky¹⁷ che, oltre a svolgere il suo lavoro di ricerca, assunse pienamente il compito di divulgatore dando vita a una importante critica nei confronti di quegli ambienti accademici che, per partito preso, si dimostravano “impermeabili” al confronto con le nuove idee. Ed è proprio un suo discepolo a pubblicare il primo libro di filosofia della

¹⁴ Autore del quale si ricorda l’importante opera *Teoría del hombre* (Losada, Buenos Aires 1952) nella quale il pensatore argentino dialoga con le voci più autorevoli del pensiero filosofico europeo. Romero è, infatti, l’iniziatore di un progetto di “normalizzazione filosofica” che ha come obiettivo quello di generare uno studio approfondito dei classici della filosofia (riguardo al senso della “normalizzazione” nell’ambito del dibattito relativo al valore della filosofia in America Latina cfr. A. AHUMADA INFANTE, *Normalización filosófica: entre filosofía y cultura*, in «Revista de la Academia», n. 25, 2018, pp. 102-132 e R. MORA MARTÍNEZ, *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2013, pp. 71-98).

¹⁵ Prospettiva assunta già a partire dalla sua prima opera *El punto de partida del filosofar* (Losada, Buenos Aires 1945). A tal proposito cfr. J. GRACIA, *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico 1980 e G. SCIVOLETTO, *La filosofía de Risieri Frondizi en El punto de partida del filosofar*, in «Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana», n. 21/22, 2004-2005, pp. 255-283.

¹⁶ Si tratta di studiosi la cui produzione scientifica si fece conoscere oltreoceano e riguardo alla quale è possibile trovare testimonianza in E. BULYGIN – E. GARZÓN VALDÉS (Hrsg.), *Argentinsche Rechtstheorie und Rechtsphilosophie Heute*, Duncker & Humboldt, Berlin 1987.

¹⁷ Conosciuto soprattutto come studioso di epistemologia, Klimovsky scrisse varie opere dedicate alla filosofia della scienza, alla filosofia della matematica e, appunto, all’epistemologia. Tra queste vale la pena ricordare *Las desventajas del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, A-Z, Buenos Aires 1994.

logica scritto in lingua spagnola.¹⁸ Grazie a tale impegno, la presenza di autori quali Russell, Frege, Quine e Strawson divenne una costante nei dibattiti e negli incontri dedicati alla filosofia del linguaggio. Gli autori argentini finora citati, insieme ad alcuni rappresentanti delle successive generazioni (quali, ad esempio, Juan Rodríguez Larreta, Alberto Moretti, Félix Gustavo Schuster e Cecilia Hidalgo), costituirono un gruppo di ricerca articolato e attivo al punto da giungere a fondare, sotto la guida di Eduardo Rabossi, la *Sociedad Argentina de Análisis Filosófico* che vide la luce ufficialmente nell'anno 1972.¹⁹ Prossimi al panorama argentino, sono certamente gli autori uruguayani Ezra Heymann e Mario Otero, entrambi influenzati dalle precedenti ricerche di Carlos Vaz Ferreira,²⁰ ed entrambi studiosi di logica e filosofia della scienza costretti ad abbandonare l'Uruguay a causa di questioni politiche.²¹ Così come la successiva generazione di studiosi capeggiati da autori quali Javier Sasso, Eduardo Piacenza e Carlos Pereda: di questi, i primi due emigrarono in Venezuela e l'ultimo in Messico. A tali autori si deve lo sviluppo delle ricerche negli ambiti relativi alla storia della logica, alla filosofia del linguaggio e alla teoria dell'argomentazione.²² Nell'ambito del Cono Sud, il panorama culturale cileno rappresenta forse l'eccezione: di fatto, non è possibile riscontrare un vero e

¹⁸ Si tratta di Thomas Moro Simpson e del suo *Formas lógicas, realidad y significado* (Eudeba, Buenos Aires 1964). Dello stesso autore vale la pena ricordare *Semántica filosófica: problemas y discusiones* (Siglo XXI, Madrid 1973) nel quale Moro Simpson lavora a un accordo tra le differenti tradizioni al fine di individuare una semantica filosofica comune.

¹⁹ Si tratta di un'istituzione che esiste ancora oggi e che promuove la diffusione della filosofia di carattere analitico mediante corsi, seminari e borse di studio. È possibile trovare tutte le informazioni necessarie sulla stessa pagina internet della società: <http://www.sadaf.org.ar/index.php?lang=es>.

²⁰ Riguardo a Carlos Vaz Ferreira come possibile antesignano della filosofia analitica in America Latina cfr. J. SEOANE, *Revisitando Lógica viva: un modelo de análisis argumental*, in «Signos Filosóficos», n. 34, 2015, pp. 58-77.

²¹ Va ricordato che Mario Otero tornò in Uruguay nuovamente all'indomani dell'instaurarsi della democrazia nel 1985.

²² Di Javier Sasso bisogna ricordare lo sforzo di mostrare la necessità di una riflessione autonoma a partire dalle "influenze analitiche", cfr. J. SASSO, *El autodescubrimiento de América como tarea filosófica*, in «Apuntes Filosóficos», n. 4, 1993, pp. 53-66; di Eduardo Piacenza lo sforzo di diffusione degli autori protagonisti dello sviluppo della teoria dell'argomentazione (nello specifico Perelman, cfr. E. PIACENZA, *La teoría de la argumentación de Perelman y los problemas de la carga de la prueba*, in «Revista Venezolana de Filosofía», n. 38, 1998, pp. 15-50; di Carlos Pereda, il più conosciuto tra i tre, tutta la riflessione dedicata all'argomentazione come fondamentale strumento della filosofia: cfr. *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI, México 1994; *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona 1994 e *Crítica de la razón arrogante*, Taurus-Alfaguara, México 1999).

proprio sviluppo della diffusione del pensiero analitico, eccetto per autori che dedicarono i loro studi alla logica (la cui produzione non rappresenta, però, qualcosa di notevole ai fini di questo discorso). Non bisogna, però, dimenticare la figura di Roberto Torreti – cileno emigrato a Porto Rico all'indomani del golpe militare del 1973, e autore di importanti studi dedicati alla filosofia della scienza e, nello specifico, della geometria²³ – né quella di Alfonso Gómez-Lobo, che si stabilì nel 1977 a Georgetown lavorando presso l'omonima università.²⁴

In Perù, la filosofia analitica fu introdotta da due tra le figure più importanti del panorama filosofico peruviano, e latino-americano in generale: Francisco Miró Quesada e Augusto Salazar Bondy.²⁵ Il primo dedicò inizialmente la sua attenzione a questioni di logica e di filosofia della matematica, per poi ampliare il suo campo di ricerca a questioni morali e politiche – cercando di coniugare la riflessione sull'analisi del linguaggio con le dimensioni della simpatia e della solidarietà;²⁶ il secondo, profondamente interessato agli sviluppi della filosofia morale, si dedicò soprattutto allo studio di Wittgenstein e Moore.²⁷ In Venezuela, la figura più importante risulta essere Juan Nuño – formatosi inizialmente sotto la direzione

²³ Roberto Torreti rappresenta una delle figure più importanti nell'abito degli studi di filosofia della scienza sviluppatasi in America Latina. Della sua ampia produzione scientifica vanno sicuramente ricordate *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, Springer, Dordrecht 1978; *The philosophy of Physics. The Evolution of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 e *Relatividad y espaciotiempo*, RIL, Santiago de Chile 2003.

²⁴ Sebbene non esercitasse la sua professione in territorio cileno, e neppure latino-americano, a Gómez-Lobo si deve la traduzione in lingua spagnola di importanti testi di Gottlob Frege, che lo stesso traduttore raccolse in un'antologia: G. FREGE, *Lógica y semántica. Introducción, traducción y selección bibliográfica*, Ediciones Universitarias, Valparaíso 1972.

²⁵ Si tratta di due autori che parteciparono attivamente al dibattito contemporaneo relativo alla possibilità, o meno, di un'autentica filosofia "latinoamericana" e del suo senso (riguardo a ciò cfr. R. MORA MARTÍNEZ, *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*, cit.) e la cui produzione è molto vasta. Tuttavia, riguardo ai loro lavori collocabili nell'ambito della filosofia analitica è possibile ricordare F. MIRÓ QUESADA, *Apuntes para teoría de la razón. Textos conexos*, Obras Esenciales III.1, Universidad Ricardo Palma, Lima 2012; F. MIRÓ QUESADA, *Esquema para teoría de la razón. Textos conexos*, Obras Esenciales III.2, Universidad Ricardo Palma, Lima 2012; A. SALAZAR BONDY, *Irrealidad e idealidad*, ESM, Lima 1958.

²⁶ Un orientamento capace, secondo Salmerón, di esprimere una posizione razionalista senza cadere nel dogmatismo (cfr. F. SALMERÓN, *Nota sobre la recepción del análisis filosófico in América Latina*, cit., p. 125).

²⁷ Influenzato da tali autori pubblicherà *Para una filosofía del valor*, Edición Universitaria, Santiago de Chile 1971, testo in cui riunisce vari saggi dedicati all'analisi del linguaggio nell'ambito della riflessione sui valori.

di Juan David García Bacca e Risieri Frondizi – che ebbe la possibilità di studiare logica formale con Bochenski. In patria, divenne titolare della cattedra di logica della Universidad Central de Caracas (dove svolse anche il ruolo di docente di filosofia moderna)²⁸ e formò giovani studenti allo studio dell'empirismo logico. In Colombia, il primo passo di introduzione di temi prettamente analitici fu realizzato grazie a due riviste, *Ideas y valores* e *Cuadernos de filosofía y letras*, sulle quali vennero pubblicati interventi di Austin e Strawson, e discusse le proposte di Carnap, Russell e Frege. Tra gli autori più importanti, va senza dubbio segnalato Rubén Sierra Mejía che, nel 1966, divenne titolare della cattedra di logica presso la Universidad Nacional de Colombia (a Bogotá). Sierra Mejía si preoccupò di dare il via alla diffusione del pensiero degli autori citati attraverso differenti pubblicazioni,²⁹ generando il costituirsi di autentici circoli di studio dedicati alla filosofia analitica. Nemmeno i panorami culturali che caratterizzano gli altri paesi latino-americani furono esenti dall'influenza dei pensatori ascritti a tale corrente filosofica, tuttavia, non è possibile registrare "autorità" filosofiche degne di menzione fatta eccezione per Claudio Gutiérrez, Hector Neri-Castañeda ed Ernesto Sosa. Il primo, costaricense, si dedicò a studi di epistemologia e logica, gli altri due – rispettivamente guatemalteco e cubano – hanno svolto, e continuano a svolgere, le loro ricerche negli Stati Uniti.³⁰

Infine, risulta necessario considerare il caso del Brasile, non solo per equilibrio ma anche per il suo essere evidentemente necessario ai fini dell'obiettivo di questa breve riflessione. È possibile ravvisare un interessante antecedente: negli anni Quaranta, il filosofo Quine fu invitato a tenere un breve corso presso la Facoltà di Filosofia della Universidad de São Paulo. Tale evento non restò senza traccia, infatti generò la pubblicazione di un volume dello stesso Quine che vide la luce per la prima volta in lingua portoghese: *O sentido da Nova Lógica*, pubblicato nel 1944.³¹ Ma questo fu solo il primo di una serie di inviti "celebri" che aveva come scopo quello di dare il via a un rinnovamento degli studi filosofici in Brasile, che permise, così, la diffusione del pensiero anglosassone dell'epoca. Il golpe del

²⁸ Durante questi anni pubblicò il primo testo dedicato alla filosofia contemporanea che vide la luce in America Latina (*Sentido de la filosofía contemporánea*, Universidad Central de Caracas, Caracas 1965), nel quale viene chiaramente alla luce la sua inclinazione nei confronti delle riflessioni sviluppate in quel tempo dai protagonisti della cosiddetta filosofia analitica.

²⁹ Tra le quali vale la pena indicare, come esempio emblematico, l'articolo *Apreciación de la filosofía analítica* (in «Ideas y valores», n. 63, 1983, pp. 48-58).

³⁰ Tra questi, Ernesto Sosa è attualmente il più famoso: epistemologo di fama nota in tutto il mondo anglosassone, ha condensato il suo pensiero nel libro *Knowing Full Well* (Princeton University Press, Princeton 2010).

³¹ Cfr. W.V.O. QUINE, *O sentido da Nova Lógica*, Martins, São Paulo 1944.

1964 generò un arrestarsi di questo rinnovamento determinando un vuoto, di alcuni anni, dal punto di vista dell'interesse nei confronti di tali autori. Già dagli anni Settanta è, però, possibile ravvisare una sorta di reazione messa in moto dallo studioso João Paulo Monteiro,³² esperto di empirismo inglese, che decise di fondare la rivista *Ciência e filosofia*,³³ presso la Universidad de São Paulo, completamente dedicata a temi epistemologici e filosofici, mediante la quale riprese la pubblicazione di testi di ascrizione analitica e di studi dedicati a tali autori. Ciò rese l'università patrocinatrice il centro di propulsione degli studi di filosofia analitica in Brasile, e infatti proprio in tale università si formò in quegli anni un'altra figura chiave: Oswaldo Porchat Pereira. Di formazione classica, mostrò un precoce interesse nei confronti dello scetticismo epistemologico,³⁴ il cui studio lo condusse alla lettura degli autori appartenenti alla corrente analitica. Decise, così, di fondare un centro di studi totalmente dedicato alla logica e all'epistemologia (presso la Universidad de Campinas), nel quale poter dare il via allo studio dei testi "classici" della tradizione analitica. Il lavoro scientifico svolto presso questo centro permise la formazione di nuovi studiosi del pensiero analitico e la collaborazione con altri studiosi brasiliani interessati al tema. Uno di questi fu Newton da Costa, protagonista della diffusione degli studi di logica matematica (e, successivamente, di filosofia della scienza e della fisica) nell'ambito del panorama culturale brasiliano. Da Costa ebbe l'opportunità di studiare le opere degli autori appartenenti al Circolo di Vienna e, a partire da tali letture, iniziò a studiare filosofia della matematica e logica paraconsistente.³⁵ Parallelamente si dedicò alla filosofia della scienza, assumendo come fondamentali i temi del razionalismo scientifico e della logica della conoscenza.³⁶ Porchat e Da Costa diedero il via alla diffusione dello studio di opere quali quelle di Quine, Ayer, Strawson, Wittgenstein etc. il che, con il rendersi indipendenti degli studi di linguistica e di filosofia del linguaggio, permise un'ampia diffusione della filosofia analitica. Uno dei frutti ancora evidenti del lavoro svolto nel centro fondato da Porchat fu la rivista *Manuscrito*, fondata nel 1977, e ancora

³² Di cui si ricordano le opere *Teoria, Retórica, Ideologia: Ensaio sobre a Filosofia Política de Hume*, Ática, São Paulo 1975 e *Hume e a Epistemologia*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1984.

³³ Tutt'ora esistente: <https://www.revistas.usp.br/cienciafilosofia/issue/view/7946>.

³⁴ L'opera che riassume la traiettoria dei suoi studi è *Vida comum e ceticismo*, Brasiliense, São Paulo 1993.

³⁵ Frutto di tali studi sono i volumi *Lógica Indutiva e Probabilidade*, Hucitec-EdUSP, São Paulo 1993 e *Logique Classique et Non-Classique*, Masson, Paris 1997.

³⁶ I risultati di tali ricerche sono depositati nei testi *O conhecimento científico*, Discurso Editorial, São Paulo 1999 e *Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 2003.

operante, che si presenta come la prima rivista internazionale nata in Brasile con un orientamento dichiaratamente analitico.³⁷ Tra gli studiosi che si formarono sotto la guida di Porchat e Da Costa, vale la pena riscattare i nomi di Marcelo Dascal e di Oswaldo Chateaubriand. Il primo, formatosi presso la Universidad de São Paulo, la Universidad de Campinas e la Hebrew University of Jerusalem è un pensatore eclettico, attualmente professore presso la Tel Aviv University. Ha dedicato buona parte dei suoi studi a questioni di semantica e pragmatica.³⁸ Il secondo, dopo aver conseguito il dottorato presso la Berkeley University, ritornò in Brasile per integrarsi al centro fondato da Porchat e, nel 1979, fondò la *Brazilian Logic Society*, attiva tutt'oggi. Mediante le attività della società, Chateaubriand si impegnò a diffondere lo studio della filosofia della logica e della filosofia del linguaggio in generale. Lo sforzo di tali autori non è rimasto senza frutti: attualmente il panorama filosofico brasiliano presenta un profondo sviluppo degli studi di filosofia analitica e il centro fondato da Porchat continua ad essere il luogo principe dello studio degli autori che a tale corrente appartengono. Sono nati altri centri di studio e la riflessione di carattere analitico rappresenta uno dei filoni più fiorenti degli studi filosofici in Brasile.

2. *La filosofia analitica della religione in America Latina. Una possibilità mancata?*

Come è possibile notare dal breve itinerario storiografico descritto, non è possibile ravvisare, nell'ambito del panorama latino-americano, un filone che possa essere identificato in quanto caratterizzato da un'attenzione filosofica, di carattere analitico, nei confronti del tema religioso. Ciò è dovuto, come riconoscono alcuni interpreti,³⁹ al fatto che il diffondersi del pensiero analitico ha preso l'avvio proprio dal tentativo di opporsi alle mode heideggeriane o esistenzialiste – nonché “localiste” – in cui la riflessione filosofica sembrava sfumare in una forma di discorso incapace di mantenere la caratteristica fondamentale della chiarezza.⁴⁰ In tale contesto, la questione religiosa, a causa del costitutivo sfondo di credenza che reca con sé, è risultata “scartata” da coloro che si sono dedicati a seguire il

³⁷ Link della rivista: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito>.

³⁸ Famoso in quest'ambito è il suo libro *Fundamentos metodológicos da lingüística*, Global, São Paulo 1978

³⁹ Vedi lo stesso Salmerón nel testo citato, ma anche Margarita Valdés e Mario Fernández (sempre nel testo citato).

⁴⁰ Chiaramente, in questo caso, non si sta facendo riferimento agli autori quanto piuttosto a determinate interpretazioni nate a partire da letture poco rigorose dei loro testi.

cammino della riflessione analitica. Ciò non deve, però, lasciar credere che non sia possibile individuare alcune poche tracce che permettono di indicare il sorgere di un interesse di questo genere. Per poter avanzare in tal senso, però, conviene un attimo soffermarsi sul ruolo che, in generale, la filosofia analitica ha assunto nel panorama latino-americano. Riguardo a ciò risultano sommamente utili le riflessioni elaborate da un attuale pensatore, ricercatore presso l'Instituto de Investigaciones Filosóficas della Universidad Nacional Autónoma de México: Alejandro Tomasini Bassols.

In un articolo pubblicato nel 2014, lo studioso cerca di tratteggiare il senso della ricerca nell'ambito della filosofia analitica.⁴¹ Nello specifico, lo scritto vuole presentarsi come una difesa della possibilità di realizzare filosofia analitica a prescindere dalla tradizione filosofica in cui si “nasce e cresce”. E proprio tale intenzione, permette all'autore di indicare alcune connotazioni funzionali alla questione della possibilità di una filosofia analitica della religione.

A parere dello studioso messicano, al parlare di “filosofia analitica” già si incorre in un problema: il termine “analitico”, in questo caso, trae in inganno perché esprime una ridondanza evidente.⁴² Di certo, tale termine vuole esprimere la necessità di un chiarimento preliminare, frutto di una corretta analisi del linguaggio, e capace di permettere il raggiungimento di definizioni condivise. Questo, per Tomasini, motiva anche la “prossimità” di tale corrente con le questioni di filosofia della scienza e di filosofia della logica. Ciò non toglie che la filosofia analitica non sia altro che filosofia, e che i suoi temi non siano differenti dai classici temi della filosofia in generale. Qui l'autore si spinge ad un'affermazione profondamente interessante: «a mio parere, e premetto che potrei sbagliarmi, la filosofia analitica non ha proposto nuovi temi o, per lo meno fin dove riesco a vedere, l'unico contributo realmente originale e nuovo negli ultimi tempi (direi secoli, per non compromettermi troppo) è costituito dalle considerazioni di Wittgenstein riguardo a ciò che significa seguire una regola».⁴³ Che sia vero o no che il contributo “originale” della filosofia analitica possa essere ridotto a ciò, quello che risulta interessante è la considerazione generale espressa dallo studioso messicano: la filosofia analitica non è che filosofia

⁴¹ Cfr. A. TOMASINI BASSOLS, *Filosofía analítica en América Latina*, «Aurora», n. 38, 2014, pp. 167-190.

⁴² Tale questione è stata affrontata dall'autore nel suo *Filosofía Analítica: un panorama*, Plaza y Valdés, México 2004. In tale testo, l'autore riconosce come la filosofia analitica, nel suo nascere, si propone di “fare chiarezza”. Ma questo, in effetti, è compito dello stesso filosofare. Di qui, l'insistenza sulla ridondanza che il termine “analitico” – che rimanda all'analisi del linguaggio – lascia venire alla luce.

⁴³ A. TOMASINI BASSOLS, *Filosofía analítica en América Latina*, «Aurora», n. 38, 2014, p. 183.

tout court e la famosa contrapposizione “analitici-continentali” è, in fondo, artificiosa. Ciò viene confermato dalle seguenti affermazioni di Tomasini, il quale considera che se potessero tornare in vita i grandi protagonisti della storia del pensiero, all’ascoltare le riflessioni dei filosofi analitici vi riconoscerebbero rapidamente le stesse questioni che “affollavano” i loro scritti. Vale la pena riportare solo uno di questi esempi: «Confesso che un po' mi diletta, un po' mi dà vergogna, la fantasia di un dibattito tra qualche eminente filosofo “analitico” contemporaneo (Searle, Dennet, Fodor, Churchland ecc.) e, che so, Berkeley resuscitato e attuale. Perché per quanto mi sforzi non vedo come potrebbero vincere in una disputa con il grande immaterialista». ⁴⁴ Ciò significa che il problema non sta nell’assumere una determinata prospettiva quanto nel non “fare” filosofia secondo gli autentici problemi che la vita ci pone dinanzi. È proprio con tale affermazione che Tomasini vuole sottolineare un punto fondamentale: fare filosofia analitica non può consistere semplicemente nell’importare le argomentazioni di determinati filosofi quanto piuttosto nello “sfidarli” sul campo del loro stesso argomentare. In tal senso, l’autore si sta ricollegando a un tema chiave che caratterizza lo sviluppo degli studi filosofici in ambito latino-americano: la necessità di formarsi per iniziare ad interloquire nell’ambito del dibattito filosofico mondiale e non restare ancorati alla mera ricezione delle “proposte europee”. ⁴⁵ Oltre la sensazione di evidenza che può suscitare tale affermazione, bisogna considerare come Tomasini cerchi di mostrare la necessità di non sviluppare la prospettiva analitica come una “forma parallela” di fare filosofia che, in caso di minoranza, riconosce la necessità di serrarsi e, in caso di maggioranza, quella di emarginare differenti punti di vista. Si tratta, piuttosto, di considerare il modo in cui tale prospettiva può essere usata al fine di affrontare i problemi generali – comuni a tutte le comunità filosofiche – ma anche specifici – pertinenti alla comunità filosofica alla quale si appartiene.

Come per ogni corrente filosofica, anche la filosofia analitica può perdere valore (divenire “sterile” secondo la definizione usata da Tomasini) nel momento in cui perde la capacità di incidere sulla vita accademica ed extra-accademica della società che la produce: l’obiettivo della critica non è, dunque, l’essere analitico di tale forma del filosofare quanto piuttosto l’uso che ne fanno coloro che non riescono a slegare la prospettiva dai problemi con i quali è stata “importata”. La filosofia analitica è filosofia autentica quando risponde alle necessità dell’esistenza senza rinchiudersi in un’aulicamente falsa importanza. Il senso delle parole di Tomasini è

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Riguardo a tale tema cfr. C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, cit. (nello specifico l’introduzione), e R. MORA MARTÍNEZ, *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*, cit.

direttamente connesso alla mancanza di un dibattito relativo alla filosofia della religione nell'ambito della filosofia analitica sviluppatasi in America Latina. Dal breve *excursus* storiografico in cui si è tentato di ricostruire l'“approdo” e la successiva diffusione della filosofia analitica in territorio latino-americano è possibile vedere come la prossimità con gli studi di filosofia della scienza e di logica formale siano stati tali da impedire il diramarsi delle ricerche verso altri campi del linguaggio. Con ciò non si vuole assolutamente affermare la mancanza di attenzione nei confronti della filosofia del linguaggio in generale, ciò sarebbe assolutamente falso. Ciò nonostante, va riconosciuto come attualmente gli studi relativi al possibile valore di verità delle affermazioni di carattere religioso, o studi relativi alla stessa epistemologia della credenza religiosa non siano compresi nell'ambito dei circoli in cui vengono sviluppate ricerche filosofiche di carattere analitico. La critica di Tomasini, infatti, riguarda proprio la mancata capacità di riconsiderare i temi più prossimi – dal punto di vista della propria vita comunitaria – e di non mantenere le ricerche in uno stato di inerzia dovuto alla ripetizione delle stesse tematiche con le quali è iniziata la diffusione di determinati autori. Se, per un verso, riguardo alla tematica religiosa, bisogna considerare la storia socio-politica di un territorio che durante il cammino verso la liberazione politica ha attraversato un periodo di profonda scelta anti-religiosa (sussumendo ogni possibile manifestazione religiosa sotto la categoria del colonialismo oppressore),⁴⁶ per l'altro l'aver ereditato i temi classici della tradizione anglosassone – in questo caso vincolati con la critica di stampo humeano – ha permesso la collocazione del tema religioso fuori da ogni interesse di carattere filosofico analitico.⁴⁷

Non è un caso che, per introdurre tale problematica, sia stato fatto riferimento proprio alle riflessioni di Tomasini, considerato che si tratta dell'unico autore che ha prodotto una riflessione direttamente dedicata al tema religioso e questo proprio secondo lo spirito della critica precedentemente riportata – ovvero il dirigere l'attenzione alle necessità e alle domande relative alla comunità in cui si vive. La presenza della questione religiosa nell'ambito della filosofia analitica latino-americana si deve,

⁴⁶ Cfr. una volta ancora C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, cit., nello specifico i capitoli 4 e 5.

⁴⁷ In realtà, la “questione” della filosofia della religione nell'ambito degli studi filosofici sviluppatasi in ambito latino-americano meriterebbe una trattazione specifica dovuta alla complessità della situazione. Difatti, ciò che si sta affermando riguardo alla filosofia analitica della religione riguarda, in realtà, la disciplina in generale. Al punto che si potrebbe affermare che la filosofia analitica della religione non si è realmente sviluppata proprio a causa del mancato sviluppo degli studi di filosofia della religione in generale. Non v'è, in questo scritto, la possibilità di affrontare il problema nella sua ampiezza; basti, per ora, ciò che è stato indicato.

quindi, alle riflessioni che questo autore ha dedicato alla validità plausibile del linguaggio religioso, specificamente in due libri: *Filosofía de la religión. Análisis y discusión*⁴⁸ e *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*.⁴⁹ L'argomentazione contenuta nel primo testo si dipana a partire da una domanda diretta: di cosa stiamo parlando quando ci esprimiamo a proposito di Dio? Ciò che interessa in questa sede è che l'autore assume le riflessioni di Wittgenstein, a proposito del linguaggio religioso come linguaggio non descrittivo, come riferimento fondamentale. Sviluppa, così, una riflessione che innanzitutto rimanda alle interpretazioni che considerano la possibilità di individuare una sorta di filosofia della religione nell'ambito del pensiero del filosofo austriaco. Il testo si struttura come un tentativo di smantellare, secondo una determinata analisi della coerenza dell'espressione, la validità delle asserzioni teiste. Ciò, secondo l'autore, non inficia il valore della religione intesa come "forma di vita",⁵⁰ il che, per Tomasini, significa che il linguaggio religioso non ha a che fare con una precisa realtà né intende dichiararne l'esistenza. Piuttosto si "gioca" semplicemente nell'ambito pratico, e ciò riconduce la questione religiosa alla questione del senso della vita ma la riduce specificamente a questo privandola di qualsiasi valore ontologico⁵¹ (e con questo di qualsiasi possibile riferimento reale alla figura di Dio come persona). Secondo Tomasini, il linguaggio religioso esprime la ricerca del senso della vita: per questo, esprime una dimensione fondamentale dell'esistenza umana e un'analisi corretta della sua struttura permette di riconoscere la falsità di qualsiasi religione istituzionalizzata. Nel testo successivo, l'autore riconosce la necessità di una riflessione filosofica relativa al linguaggio religioso con un'urgenza ancora maggiore, e ancora in ragione di una "chiarificazione" del senso dell'esperienza religiosa. Eppure "la storia non cambia": una volta ancora, Tomasini ripete le tesi esposte nel primo libro dedicato alla filosofia della religione, mantenendo l'impianto interpretativo wittgensteiniano e usandolo con il fine di mostrare la validità del linguaggio religioso come "gioco linguistico", per poi dichiararne la disconnessione da qualsivoglia realtà dimostrabile. In fin dei conti, anche la riflessione di Tomasini, pur avendo il merito di considerare finalmente il tema religioso e integrarlo nell'alveo degli studi di filosofia analitica, pecca dell'inclinazione che, a partire dal secolo XVIII, sembra

⁴⁸ Cfr. A. TOMASINI BASSOLS, *Filosofía de la religión. Análisis y discusión*, Interlinea, México 1996.

⁴⁹ Cfr. A. TOMASINI BASSOLS, *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000.

⁵⁰ Cfr. A. TOMASINI BASSOLS, *Filosofía de la religión. Análisis y discusión*, cit., quarto capitolo.

⁵¹ Ivi, pp. 181-182.

connotare il panorama filosofico latino-americano: quella di dover rifiutare le teologie in quanto strumenti di potere.⁵²

È questa la cifra che segna il panorama filosofico analitico latino-americano quando nel 2007 vede la luce, in Brasile, la pubblicazione della traduzione del testo di Mario Micheletti *Filosofia analítica da religião. In primis*, bisogna riflettere sul fatto che la tradizione brasiliana, seppur inclusa nel panorama filosofico latino-americano e partecipante di esso in maniera attiva, presenta una differenza linguistica capace di comportare una barriera per quel che riguarda la diffusione del testo. Ma non si tratta solo di questo: infatti, sebbene l'accoglienza della ricostruzione elaborata da Micheletti possa essere considerata davvero buona, si registra una mancanza di interesse che si riflette completamente sulla diffusione del testo. Come è noto, il testo dello studioso italiano si connota per essere una presentazione delle principali tendenze che innervano la filosofia analitica della religione, chiaramente al momento della pubblicazione del testo. Risulta, pertanto, profondamente interessante come la traduzione non venga preceduta da una introduzione da parte del curatore, capace di contestualizzare la riflessione di Micheletti nell'ambito degli studi di filosofia analitica presenti in Brasile e, più generalmente, in America Latina. Un'attenzione maggiore alla formazione, e agli studi, che caratterizzano il *cursus* del traduttore – José Alfonso Beraldin – mostrano chiaramente come l'importante lavoro dello studioso italiano “piombi” nel mezzo di un dibattito analitico che non è preparato minimamente alla comprensione di un testo del genere, soprattutto perché non è minimamente preparato ad affrontare questioni di filosofia della religione riconoscendo a tali temi una precisa cittadinanza nell'ambito del dibattito filosofico. Quello che si sta affermando potrebbe sembrare troppo diretto, o finanche esagerato, se non si assumesse che, come già affermava negli anni Novanta il filosofo della religione José Gómez Caffarena, il mondo ispanico viveva un profondo ritardo, rispetto agli altri contesti culturali, riguardo agli studi filosofico-religiosi.⁵³ Un ritardo

⁵² Inclinazione riguardo alla quale Tomasini non fa assolutamente mistero, cfr. *Nuevos ensayos de filosofía de la religión (presentación)*, in «Signos Filosóficos», n. 3, 2000, pp. 221-226.

⁵³ Nel 1990, Gómez Caffarena parla della filosofia della religione come una *tarea actual* (compito attuale) del mondo filosofico in lingua spagnola e portoghese (cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual*, in «Isegoría», n. 1, 1990, pp. 104-130). In riferimento all'appello “lanciato” dal filosofo spagnolo cfr. anche C. GÓMEZ, *José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión*, in «Isegoría», n. 39, 2008, pp. 359-365). Tale questione, peraltro, verrà ricordata anche in J. GÓMEZ CAFFARENA – J.M. MARDONES (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona 1992. Cfr. anche V. DURÁN CASAS – J.C. SCANNONE – E. SILVA (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, Siglo

che sembra aver assunto proporzioni gigantesche soprattutto nell'ambito degli studi di filosofia analitica. Ritornando alla traduzione del testo relativo alla filosofia della religione nella tradizione analitica, altre due prove sembrano confermare ciò che si sta affermando. La prima è che, a tutt'oggi, nel panorama degli studi di filosofia analitica in America Latina risulta abbastanza complicato incontrare molti dei nomi indicati nel testo di Micheletti, soprattutto in riferimento a quelli che, nel secondo capitolo del testo, vengono indicati come gli esponenti della filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana.⁵⁴ Nomi quali quelli di Rhees, Winch o Phillips non fanno alcuna comparsa nemmeno nelle riflessioni che Tomasini dedica alla filosofia della religione elaborata a partire da Wittgenstein, per non parlare degli studiosi che non si occupano affatto di filosofia della religione. L'unico autore che fa capolino è Mackie, in riferimento al testo *The Miracle of Theism*,⁵⁵ "usato" in maniera negativa e per essere rapidamente criticato. E non ci sembra un caso strano il fatto che il testo di Micheletti, nell'ambito degli studi filosofici sviluppatosi in Brasile, risulti citato soprattutto da studiosi interessati a dimostrare la possibilità di pensare la religione in forme non teiste (quindi con il fine di indicare la "limitatezza" della prospettiva analitica)⁵⁶ o dedicati ad analizzare le possibili connessioni tra la struttura logica del linguaggio e l'esperienza religiosa in senso generale.⁵⁷

La stessa sorte sembra essere toccata all'altra traduzione, *Tomismo analitico*, apparsa nel 2009, la quale, paradossalmente, appare citata nel *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*,⁵⁸ mentre sembra non esservene traccia in ambito latino-americano, eccezion fatta per una recensione pubblicata nel 2013.⁵⁹ Il testo mostra una volta ancora le motivazioni addotte

del Hombre, Bogotá 2003 (in cui si riscontra l'inesistenza della partecipazione del versante analitico al dibattito relativo alla filosofia della religione).

⁵⁴ Cfr. M. MICHELETTI, *Filosofia analítica da religião*, cit., pp. 63-106.

⁵⁵ Cfr. J. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Clarendon, Oxford 1982.

⁵⁶ Cfr. ad esempio J.A.B.C. MONTEIRO, *Filosofia budista: uma breve introdução*, in «Ensaio Filosóficos», n. XI, 2015, pp. 1-21, in cui l'autore considera il rigore della riflessione analitica come un "limite" che obbliga a pensare il teismo come assunto centrale della filosofia della religione.

⁵⁷ Cfr. C. RODRIGUES JOURDAN, *Mística, necessidade e lógica*, in «Horizonte», n. 28, 2012, pp. 1380-1394. Qui, l'autrice, specializzata in lógica e filosofia del linguaggio, usa il testo di Micheletti come riferimento di base. Pur essendo un uso "conforme", non si ravvisa nell'articolo alcun interesse specifico alla questione della filosofia della religione elaborata in ambito analitico.

⁵⁸ Cfr. *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2021.

⁵⁹ Cfr. C.F. GURGEL CALVET DA SILVEIRA – T. LEITE CABREIRA PEREIRA DA ROSA, *Micheletti Mario. Tomismo analítico*, in «Coletânea», n. 24, 2012, pp. 291-293.

alla giustificazione della mancanza di risonanza delle traduzioni: si parla, infatti, della filosofia analitica della religione come di qualcosa che compete fondamentalmente al mondo anglosassone e che è interessante nel suo sviluppo riguardo all'incorporazione di tematiche relative alla questione religiosa. Risulta, però, completamente assente lo sforzo di contestualizzare il lavoro di Micheletti nell'ambito delle ricerche filosofiche svolte in Brasile e, più in generale, in America Latina.

Quanto detto, permette di ritornare al titolo di questo paragrafo, sebbene si tratti di una condizione che è passibile di modificazione. Sembra, infatti, che l'approdare di queste due traduzioni nell'ambito di un contesto limitato dal punto di vista linguistico (bisogna sempre ricordare, come già sottolineato precedentemente, che il mondo culturale lusitano pur essendo in contatto diretto con quello ispanico, e pur essendo parte attiva di quello latino-americano, si esprime mediante un idioma che non incontra sempre la comprensione della maggior parte degli intellettuali latinoamericani), e profondamente frammentato dal punto di vista delle metodologie e dei temi, non abbia permesso loro di ottenere il riscontro meritato. Grazie a Dio, esiste sempre un però: non bisogna, infatti, tralasciare quella che, probabilmente, può essere, fino ad ora considerata come l'unica traccia di un cammino di ricerca, marcato dalle riflessioni di Micheletti, attualmente presente nel panorama filosofico brasiliano. Nel 2010, appare un articolo dedicato alla filosofia analitica della religione, a firma di Agnaldo Cuoco Portugal, professore del Dipartimento di Filosofia della Universidade de Brasília (dove attualmente lavora). Nel testo, che presenta la prospettiva analitica come possibilità di superamento della nebulosa condizione "post-metafisica", l'autore cita il testo dello studioso italiano, dedicato alla filosofia analitica della religione, come un riferimento per comprendere il nascere di tale prospettiva.⁶⁰ Successivamente, lo stesso autore pubblica una monografia completamente dedicata alla filosofia analitica della religione, questa volta in spagnolo, e nella cui bibliografia di riferimento appare nuovamente il testo di Micheletti come antesignano di tali ricerche.⁶¹ Nonostante, in questo caso, la lingua dello scritto non impedisse una maggiore diffusione, i risultati non sono stati differenti. Il mancato apprezzamento di un'opera pionieristica, alla pari di quella dello studioso italiano, ha spinto il professore brasiliano a presentare un progetto, riconosciuto meritevole di finanziamento, presso la Templeton Foundation: senza alcuna sorpresa, il progetto riguardava precisamente la diffusione della filosofia analitica

⁶⁰ Cfr. A. CUOCO PORTUGAL, *Filosofia Analítica da Religião como Pensamento Pós-“Pós-Metafísico”*, in «Horizonte», n. 16, 2010, pp. 80-98 (il riferimento si trova a p. 3).

⁶¹ Cfr. A. CUOCO PORTUGAL, *Filosofía de la religión. Una perspectiva analítica*, San Pablo, México 2014.

della religione in Brasile⁶² e in esso viene confermata la scarsità di riflessioni, di questo genere, nell'attuale panorama culturale brasiliano (per i motivi già ripetutamente indicati). I frutti del progetto, che ha visto il punto di termine nel 2017, sono stati la fondazione della attuale *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*⁶³ ma anche, e soprattutto, la diffusione della riflessione analitica relativa alla filosofia della religione, nonché la realizzazione – in ambito lusitano – di un compendio digitale relativo ai temi della filosofia analitica, al quale il Cuoco Portugal ha partecipato redigendo il dossier relativo al problema della esistenza di Dio.⁶⁴

In conclusione, ci sembra di poter affermare che davvero la problematica ricezione delle traduzioni dei testi di Mario Micheletti, dedicati alla filosofia analitica della religione e al tomismo analitico, costituisca una possibilità mancata per lo sviluppo di studi filosofici che, in tal modo, avrebbero potuto finalmente liberarsi da un pregiudizio interpretativo legato a un determinato andamento degli eventi storici, e che ancora comporta una chiusura – tutt'altro che filosofica – nei confronti di temi e sviluppi capaci di mostrare gli ulteriori passi avanti della filosofia analitica, nello specifico, ma anche del pensiero filosofico in generale. Non ci resta che sperare che la “ripresa” indicata riguardo agli studi di filosofia analitica della religione nel contesto brasiliano, possano di nuovo concedere alle due opere dello studioso italiano il riconoscimento che meritano.

⁶² La pagina contenente la descrizione del progetto è <https://www.templeton.org/grant/analytic-philosophy-of-religion-in-brazil>.

⁶³ Link attuale della rivista: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr>.

⁶⁴ Il testo può essere visionato a questo indirizzo: <http://compendioemlinha.lettras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/07/Exist%C3%Aancia-de-Deus.pdf>