

ANDREA AGUTI

FILOSOFIA ANALITICA DELLA RELIGIONE IN ITALIA.  
UN'UTOPIA?

*Sommario*

In questo saggio, rifletto sulla condizione attuale della filosofia analitica della religione in Italia. Tento di identificare le cause storiche e filosofiche che hanno determinato la sua scarsa diffusione in Italia e di promuovere un superamento della rigida alternativa tra filosofia continentale e filosofia analitica. Concludo mostrando alcuni vantaggi che potrebbero essere apportati da una maggiore diffusione della filosofia analitica della religione, soprattutto nel rapporto con la teologia e riguardo al ruolo della religione nella discussione pubblica.

*Parole chiave:* Filosofia italiana contemporanea, Filosofia analitica della religione, Divario analitici/continentali in filosofia della religione, Filosofia della religione e teologia.

*Abstract*

In the essay, I reflect on the current condition of the analytical philosophy of religion in Italy. I try to identify the historical and philosophical causes that have determined its low diffusion in Italy and promote an overcoming of the rigid alternative between continental and analytical philosophy. I conclude by showing some advantages that could be brought by a more significant impact of the analytical philosophy of religion, especially concerning the relationship with theology and religion's role in the public discussion.

*Keywords:* Contemporary Italian Philosophy, Analytical Philosophy of Religion, Analytical/ Continental Gap in Philosophy of Religion, Philosophy of Religion and Theology.

### 1. *Premessa*

In questo saggio vorrei riflettere sulla condizione della filosofia analitica della religione in Italia, evidenziando quelli che a me paiono i principali ostacoli che fino ad oggi hanno reso marginale questo modo di concepire la filosofia della religione nel nostro Paese, e al tempo stesso le ragioni che, a mio giudizio, rendono auspicabile per il futuro una sua maggiore diffusione.

L'osservazione preliminare da cui parto è che, a questo proposito, non siamo proprio al punto zero. Le principali tendenze della filosofia analitica della religione, e alcuni suoi temi qualificanti di discussione, sono stati restituiti con lucidità e chiarezza da Mario Micheletti in molte pubblicazioni nell'arco di più di un cinquantennio, ed è a questa esemplare figura di studioso che molti di noi sono stati debitori, nel corso degli anni, di un'aggiornata informazione e conoscenza del dibattito della filosofia analitica della religione. Oramai da alcuni anni, altri studiosi, di una generazione intermedia, hanno decisamente rivolto il loro interesse alla filosofia analitica della religione, partecipando attivamente alla discussione in questo ambito anche a livello internazionale, e dando ad esso contributi di rilievo<sup>1</sup>, e infine non mancano studiosi più giovani che si sono formati o si stanno formando in questa direzione. Eppure, non si può dire che, al momento, l'impegno di tutti questi sia stato in grado di produrre una massa critica tale da generare una svolta nel modo di concepire la filosofia della religione in Italia. Come dirò, c'è motivo di pensare che in futuro le cose cambino, ma attualmente occorre prendere atto di questo dato e semmai capirne le cause, cosa che cerco di fare di seguito.

---

Devo ringraziare, per le osservazioni e i commenti ad una prima versione del saggio, D. Bertini, R. Di Ceglie e M. Damonte. Mi sono stati molti utili per migliorarlo, anche se non ho potuto rispondere a tutte le rilevanti questioni da loro sollevate.

<sup>1</sup> Mi riferisco soprattutto a D. Bertini e R. Di Ceglie, che da anni sono presenti nel dibattito internazionale, in particolare sulle tematiche della diversità religiosa e dell'epistemologia religiosa (il secondo ha anche contribuito a far conoscere in Italia il pensiero di A. Plantinga grazie a pregevoli traduzioni di alcune opere di quest'ultimo), a C. De Florio e A. Frigerio i quali, provenendo dalla logica e dalla filosofia del linguaggio, hanno offerto importanti contributi di livello internazionale sulla coerenza del teismo e in particolare sulla questione dell'onniscienza divina, a M. Damonte che in molte pubblicazioni, anche monografiche, ha svolto un prezioso lavoro di ricostruzione storica e approfondimento tematico di rilevanti questioni dibattute nella filosofia analitica contemporanea.

## 2. Poco analitici, molto continentali

La marginalità della filosofia analitica della religione in Italia andrebbe compresa all'interno della marginalità di questa disciplina nel quadro degli insegnamenti universitari italiani e non può essere disgiunta dalla crescente marginalità degli insegnamenti filosofici a livello accademico. In un passo di *Breaking the Spell*, D. C. Dennett riporta una storiella del suo collega e amico N. Pike, un importante filosofo della religione americano: «Se siete in compagnia di persone di diverse occupazioni e qualcuno vi chiede cosa fate, e rispondete che siete professore di college, vedrete nei suoi occhi uno sguardo spento. Se siete in compagnia di professori di vari dipartimenti e qualcuno vi chiede in quale campo lavorate, e dite filosofia, vedrete nei suoi occhi uno sguardo spento. Se siete a un convegno di filosofia, e qualcuno vi chiede a cosa state lavorando, e voi dite filosofia della religione...».<sup>2</sup>

Se Pike aveva motivo di fare questa ironica osservazione alcuni decenni fa negli Stati Uniti, nel momento in cui la filosofia della religione si apprestava a vivere una nuova fioritura, figuriamoci che cosa dovremmo dire nel nostro contesto. Ma poiché non è questa la sede per fare analisi di così ampia portata, né per indulgere a lamentazioni sulla condizione generale della filosofia della religione in Italia, vorrei limitarmi a mettere in luce alcune cause dello scarso *appeal* che, non la filosofia della religione in generale, bensì la filosofia analitica della religione ha esercitato ed esercita nel nostro contesto nazionale. Al contempo, però, vorrei mettere in evidenza che la condizione di difficoltà in cui versa la filosofia della religione in Italia dipende anche dalla scarsa diffusione in essa del metodo analitico.

La prima causa di questa scarsa diffusione è certamente da individuare nella superficiale conoscenza della filosofia analitica, e anche in una certa diffidenza nei suoi confronti, da parte dei filosofi della religione italiani. Mentre in discipline come la logica, la filosofia del linguaggio e della scienza, esiste da tempo una confidenza con il metodo filosofico analitico, in filosofia della religione non è infrequente incontrare colleghi, di generazioni diverse, ancora pervicacemente convinti che la filosofia analitica si riduca ad un'analisi del linguaggio, cioè ad una "filosofia linguistica",<sup>3</sup> che nutre l'ingenua ambizione di risolvere tutti i problemi filosofici chiarendo il significato dei termini utilizzati.

---

<sup>2</sup> D.C. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Viking, New York 2006; tr. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Cortina, Milano 2007, p. 35.

<sup>3</sup> Riprendo il termine da D. MARCONI, *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, UTET, Torino 2008, p. 7.

Questa situazione dipende dal fatto che nelle diverse sedi accademiche in cui la filosofia della religione ha iniziato ad essere insegnata in Italia fra gli anni Sessanta e Settanta, un confronto reale con la filosofia analitica non c'è mai stato. La generazione degli studiosi che hanno per primi assunto questo insegnamento in Italia, e mi riferisco ad A. Babolin, A. Caracciolo, E. Castelli, I. Mancini, T. Manferdini, o che hanno coltivato un interesse costante verso la tematica filosofico-religiosa, fra tutti L. Pareyson, ma anche G. Ferretti, V. Melchiorre, P. Prini, G. Riconda, A. Rigobello, V. Sainati, hanno avuto una formazione "continentale", a seconda dei casi segnata dall'influenza del neoidealismo, dello spiritualismo o della neoscolastica, ma poi prevalentemente orientata verso la fenomenologia, l'esistenzialismo, l'ermeneutica, il personalismo, il pensiero teologico contemporaneo. Questo non ha impedito ad alcuni loro allievi e non, come appunto M. Micheletti, di orientarsi verso la filosofia analitica della religione oppure di avvertire l'incipiente rilevanza di quest'ultima nel panorama internazionale (come indica il lungimirante invito di alcuni filosofi analitici della religione da parte di M. M. Olivetti alle edizioni del *Colloquio Castelli*), o di dimostrare un'occasionale attenzione nei suoi confronti, come nel caso di S. Sorrentino<sup>4</sup> o di A. Fabris,<sup>5</sup> ma non ha offerto una base reale per un confronto sistematico con essa. Il risultato è che chi ha sviluppato un effettivo interesse nei confronti di quest'ultima lo ha fatto in modo personale e seguendo percorsi non sempre rettilinei.

A questo punto il lettore perdonerà se faccio un breve inciso personale che vorrebbe confermare quello che ho appena detto: essendo stato allievo di I. Mancini, da neolaureato, nei primi anni Novanta, avevo davanti a me un ampio spettro di ricerca in filosofia della religione, poiché Mancini, animato da una grande curiosità intellettuale e dalla volontà di rendere compatibili tradizioni di pensiero apparentemente opposte, aveva studiato, in successione, la neoscolastica, l'ermeneutica filosofica, il pensiero teologico contemporaneo, soprattutto protestante, il neo-marxismo, la filosofia kantiana, quella ebraica del Novecento. Fra tutte queste correnti, mancava, però, proprio un confronto con la filosofia analitica della religione, sebbene il dibattito in ambito analitico sulla significanza o meno degli asserti religiosi non gli fosse sconosciuto.<sup>6</sup> Ebbene, il mio interesse reale nei confronti di quest'ultima è stato suscitato, soltanto intorno al 2006, dalla lettura di un libro di R. Swinburne sulla filosofia della men-

---

<sup>4</sup> Cfr., in particolare, S. SORRENTINO, *Realtà del senso e universo religioso. Per un approccio trascendentale al fenomeno della religione*, Carocci, Roma 2004.

<sup>5</sup> Mi riferisco alla cura del volumetto di J. SCHELLENBERG, *Lo scetticismo come inizio della religione*, ETS, Pisa 2010 e alla sezione dedicata alla filosofia analitica nel suo *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012.

<sup>6</sup> Cfr. I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1978<sup>2</sup>, pp. 184 ss.

te, peraltro fatta nel quadro di una ricerca di antropologia filosofica. È da lì che sono risalito alla trilogia di Swinburne sulla teologia filosofica, da questa al resto della sua produzione e da questa al dibattito contemporaneo della filosofia analitica della religione. L'incontro con quest'ultima è stato quindi casuale, ma, paradossalmente, proprio in essa ho trovato quello che, scandagliando la filosofia continentale della religione, avevo cercato invano, cioè, fra le altre cose, un'epistemologia religiosa sofisticata, una teologia naturale che si confronta con le conoscenze scientifiche odierne, una seria e approfondita discussione di teodicea, un'analisi razionale del problema della diversità religiosa non inficiata dall'assunto relativistico o pluralistico. Da allora la filosofia analitica della religione è divenuta il mio centro di interesse prevalente, il che peraltro non fa di me certamente un filosofo analitico della religione, ma soltanto uno che cerca di trarre profitto da questa prospettiva e aumentare la confidenza degli studiosi e degli studenti italiani con questo modo di fare filosofia della religione.<sup>7</sup>

Il fatto di appartenere ad una tradizione filosofica continentale non rappresenta quindi, di per sé, un impedimento alla contaminazione con quella analitica. L'impedimento sussiste, però, quando la tradizione continentale, come ha fatto in molte sue correnti, assume certe caratteristiche, nelle quali è effettivamente da individuare una seconda causa della marginalità della filosofia analitica della religione in Italia. Per semplificare, faccio qui riferimento ad un contributo di qualche decennio fa sul carattere della filosofia italiana di C. A. Viano, dove questi svolgeva alcune considerazioni che meritano ancora una qualche attenzione.

L'analisi di Viano era prevalentemente orientata in modo critico verso il cosiddetto "pensiero debole", nel quale egli vedeva all'opera due principi: quello della "realtà dell'indeterminazione", per il quale «più una tesi è indeterminata e più è vera, meno si determina il contenuto e meno occorrono prove» e quello per il quale le teorie filosofiche forti sarebbero minacce a qualcosa di positivo e, per converso, «gli indebolimenti di quelle teorie (...) condizioni e garanzie di qui beni».<sup>8</sup> Nell'affermazione di questi principi da parte del pensiero debole, Viano ritrovava un'attitudine tipica della cultura spiritualistica italiana, che in molti suoi rappresentanti era religiosamente permeata. E in effetti, il discorso sulla religione, e in particolare sull'oggetto della religione, non è, per sua natura, indetermi-

---

<sup>7</sup> È quello che ho cercato di fare con i due manuali pubblicati finora. Cfr. A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013 e *Introduzione alla filosofia della religione*, La Scuola, Brescia 2016 e con la pubblicazione più recente *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021.

<sup>8</sup> C.A. VIANO, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, p. 17.

nato? Di fronte a quest'ultimo non falliscono tutti i tentativi di fondazione? Che il debolezza della ragione incontrasse naturalmente un certo tipo di tematizzazione religiosa è stato confermato, del resto, dall'attenzione che G. Vattimo, proprio negli anni successivi al libro di Viano, ha dedicato al cristianesimo e più in generale alla tematica del credere.<sup>9</sup>

Il pensiero debole, nel frattempo, si è ulteriormente estenuato, ma esso ha espresso da noi una tendenza prevalente della filosofia continentale di fine secolo: post-modernismo, decostruzionismo, anti-realismo, ibridazione tra linguaggio filosofico e altri linguaggi, sono tutti orientamenti convergenti, accomunati dall'affermazione dei due principi richiamati da Viano. Quali che siano i nomi di cui si rivestono, l'atteggiamento che essi promuovono è, filosoficamente, quello scettico e, teologicamente, quello fideistico. Nella vulgata heideggeriana, tante volte ripetuta, questi atteggiamenti troverebbero una giustificazione in un presunto carattere "destinale" della filosofia, ovvero nell'essere il prodotto necessario dell'esaurimento storico del pensiero forte, fondativo, cioè nel tramonto della metafisica. Ma questo presunto carattere destinale è smentito proprio dal fatto che nella filosofia analitica del secondo Novecento le questioni metafisiche hanno continuato ad essere dibattute con impegno e in filosofia analitica della religione la teologia razionale ha avuto un potente rinascita. Il ricorso al "destino" non spiega quindi alcunché, segnala soltanto, da parte di chi lo usa, la malcelata tendenza a regredire dal *logos* al *mythos*. Su questo punto, la differenza "analitici/continentali" mantiene pienamente un senso e di fronte ad essa *il faut choisir*. Tuttavia, in questo caso, non si tratta di una scelta a favore della filosofia analitica contro quella continentale, bensì di una scelta a favore della filosofia *sic et simpliciter*, la cui esistenza è appunto minacciata, come accade periodicamente nel corso della storia, dalle correnti scettiche radicali che essa è capace di partorire dal suo seno.

Dalle riflessioni di Viano che richiamavo poc'anzi, è possibile individuare una terza causa che spiega la marginalità della filosofia analitica della religione in Italia. Si tratta della difficoltà ad accettare un principio di specializzazione professionale, che, secondo questo autore, ha isolato la filosofia italiana «dai grandi sviluppi tecnici raggiunti altrove dagli studi filosofici».<sup>10</sup> Questo giudizio, da una parte, suona troppo duro, perché nella ricostruzione storica del pensiero di determinati autori o correnti, la filosofia italiana non è affatto inferiore ad altre, anche in filosofia della religione. D'altra parte, non è più pienamente attuale, perché nel corso di

<sup>9</sup> Cfr. soprattutto G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

<sup>10</sup> C.A. VIANO, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, cit., p. 68.

questi decenni, come dirò in seguito, anche nella filosofia italiana si è andati nella direzione della specializzazione. Tuttavia, resta vero, come osservava Viano, che da noi la specializzazione professionale non è “titolo sufficiente di legittimità” e questo fa sì che, in ultimo, essa non costituisca il vero criterio per giudicare la grandezza intellettuale. Per contro, quest’ultimo è rappresentato dalla visibilità sui mass-media ovvero dal rilievo pubblico che l’intellettuale riesce ad acquisire.

Le forme di comunicazione in questi ultimi decenni sono aumentate e si sono diversificate a dismisura e tutto questo ha creato una pressione ancora maggiore ad andare in questa direzione. Oggi tutti possono aspirare a giocare un ruolo intellettuale pubblico acquisendo visibilità per mezzo di blog, pagine personali, video caricati su YouTube, corsi online ecc. Questa visibilità, e la relativa convinzione spesso illusoria di contare qualcosa in questo modo, è, in realtà, l’ultimo stadio di quella “eclissi dell’intellettuale” prefigurata già alcuni decenni fa,<sup>11</sup> e probabilmente l’ultimo stadio dell’eclissi del filosofo, se è vero, come riteneva Nietzsche, che i filosofi hanno bisogno «di un’unica quiete: quella lontana da ogni ‘attualità’». <sup>12</sup> In ogni caso, anche senza voler fare gli apocalittici, in questo contesto diventare un topo da biblioteca e dedicarsi per lunghi anni ad una ricerca specialistica che sarà letta soltanto da pochi specialisti risulta ancora meno gratificante di un tempo. C’è quindi da chiedersi perché si dovrebbe acquisire una specializzazione professionale spiccatamente tecnica, come quella richiesta dalla filosofia analitica, quando essa, di fatto, rappresenta più un impedimento che un mezzo per il successo del proprio lavoro. Anche per i giovani studiosi è più attraente intercettare qualche tema interessante per la discussione pubblica e dedicarsi ad esso con la leggerezza necessaria a quest’ultima, piuttosto che acquisire una specializzazione tecnica, soprattutto se gli sbocchi lavorativi in università sono molto limitati.

Questo aspetto si collega, a sua volta, ad un altro: la pressione a ricercare una visibilità pubblica non spinge soltanto a semplificare quello che si dice, ma, in un contesto pluralistico, com’è quello in cui viviamo, spinge spesso ad adottare uno stile politicamente corretto. Oppure, al contrario, per cercare l’attenzione, spinge ad alzare i toni, sostenere tesi polemiche, seguire la logica dello schieramento ideologico-politico. In entrambi i casi, lo spazio per un’analisi critica dei problemi filosofici e per una discussione oggettiva che mira alla verità sembra estremamente ridotto.

Nella cultura italiana, com’è noto, la divaricazione tra cultura cosid-

---

<sup>11</sup> Mi riferisco ovviamente al libro di E. Zolla pubblicato, con questo titolo, nel 1959. Cfr., per un profilo di Zolla e una sintesi della sua critica socio-culturale, L. MORELLI, *Elémire Zolla, Tradizione e critica sociale*, *Historica*, s. l. 2019.

<sup>12</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1990<sup>4</sup>, p. 102.

detta laica e cultura cosiddetta cattolica è forte e questo accentua, nella discussione sulla religione, i due atteggiamenti che ho appena richiamato. In un contesto, dove il dibattito sulla religione è affrontato primariamente in prospettiva ideologico-politica, il politicamente corretto è la soluzione più a portata di mano e indolore. Tuttavia, chi la rifiuta spesso cade nell'estremo opposto, che significa, il più delle volte, squalificare la credenza religiosa come espressione di credulità e oscurantismo oppure, al contrario, ammiccare, in modo pseudo-apologetico, alla "rinascita del religioso" o al bisogno di "spiritualità". Ma queste schermaglie, che a seconda dei casi assumono il volto della stucchevole contrapposizione oppure del melenso dialogo tra "laici" o "non credenti" e "credenti", servono soltanto ad animare i festival o gli incontri pubblici costruiti attorno ad essi, non ad aumentare la consapevolezza dei problemi filosofici della religione. C'è da chiedersi che effetto farebbe trasportare R. Swinburne, A. Plantinga o altri esponenti della filosofia analitica della religione, col rigore delle loro argomentazioni, dentro un simile contesto.

Questo rilievo ci porta ad una quarta causa della marginalità della filosofia analitica della religione in Italia, cioè al rapporto con la teologia e con il posto che quest'ultima occupa o meno nel dibattito pubblico italiano. La filosofia della religione italiana ha avuto per molti anni un marcato tratto confessionale, essendo stati, fra l'altro, alcuni suoi storici esponenti sacerdoti cattolici. Con il passare del tempo questa identità confessionale si è stemperata, ma sarebbe improprio sostenere che è tramontata completamente. Molti di quelli che oggi studiano filosofia della religione in Italia, compreso chi scrive, non concepiscono la filosofia della religione come un'attività del tutto indipendente dalle proprie convinzioni religiose personali. In questo senso, la filosofia della religione, oltre che con le altre scienze della religione, intrattiene un rapporto privilegiato con la teologia, il che significa ancora, in Italia, con la teologia cattolica o cristiana.

Al tempo stesso, quest'ultima ha un oggettivo interesse ad alimentare questo rapporto, se intende davvero, come spesso afferma, rendere ragione della speranza contenuta nel messaggio religioso di cui è portatrice. Questo interesse è attestato, almeno a livello istituzionale, dal fatto che l'insegnamento della filosofia della religione è presente in modo costante nelle facoltà teologiche e nelle università pontificie, come invece non avviene più in quelle filosofiche e nelle università statali o pubbliche. Ma il quadro che a questo proposito emerge dall'ambito della teologia fondamentale, la più vicina alla filosofia della religione, non è incoraggiante: l'aggiornamento teologico prodottosi dopo il Vaticano II ha avuto l'effetto, salvo alcune eccezioni, di abbandonare il metodo scolastico e neo-scolastico e di aprirsi alle più disparate correnti filosofiche e teologi-

che del secondo Novecento. Si è fatto quindi il tentativo di integrare nella prospettiva della teologia cattolica la fenomenologia, l'esistenzialismo, l'ermeneutica, il teocentrismo evangelico, lo strutturalismo, l'hegelismo, il neo-marxismo, il post-modernismo, la filosofia ebraica del Novecento. Oggi, seguendo la moda, ci si orienta al confronto con le neuroscienze, il che profila in modo paradossale una nuova forma di strutturalismo che rappresenta una vera e propria nemesi dell'eccesso di ermeneutica avutasi per anni in teologia.

Questo processo di apertura alle correnti filosofiche più diverse è stato in parte inevitabile, considerata la saturazione neo-tomistica e neo-scolastica della teologia cattolica preconciare, ma l'esito finale è stato tutt'altro che coerente e chi scrive ha la sensazione, forse riduttiva o sbagliata, che, se esiste un tratto accomunante di questi diversi orientamenti, sia quello del fideismo, seppure declinato in diverse tipologie. Si ha il fideismo basato sulla supposta evidenza fenomenologica del dato rivelato, quello basato sull'intrinseca debolezza (o fragilità) della ragione, quell'altro basato sull'insuperabile pluralità dei discorsi teologici ecc..<sup>13</sup> Con questo non vi vuole negare l'interesse intellettuale di queste posizioni, ma semplicemente rammentare che il fideismo, in ultimo, non argomenta, bensì rimanda all'evidenza delle proprie tesi e invita ad accettarle utilizzando spesso soltanto strumenti retorici.

Il risultato è che per la teologia italiana attuale, al netto di qualche ovvia differenza, mi sembra valga quello che Richard Swinburne scriveva nel 1977 in conclusione della sua introduzione a *The Coherence of Theism*: «È una delle tragedie intellettuali della nostra epoca che mentre la filosofia nei paesi anglofoni ha sviluppato standard elevati di argomentazione e chiarezza nel pensiero, lo stile degli scritti teologici è stata influenzata dalla filosofia continentale dell'esistenzialismo che, a dispetto di altri meriti, si è distinta per uno stile argomentativo molto vago e sciatto. Se gli argomenti hanno un posto in teologia, la teologia su larga scala ha bisogno di argomenti chiari e rigorosi. Questo punto è stato colto molto bene da Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, da Berkeley, Butler e Paley. È tempo per la teologia di ritornare ai suoi standard».<sup>14</sup>

Così, mentre la filosofia analitica della religione nei paesi anglofoni ha offerto un collegamento naturale con la teologia mediante la riattualizzazione della teologia razionale e ha sollevato nuovamente la questione della filosofia cristiana, a partire da un ben compreso sentimento di appartenenza confessionale, da noi quella continentale ha spinto la teologia

<sup>13</sup> Come dicevo, esistono delle eccezioni. Cfr. la ponderosa opera di G. TANZELLA-NITTI, *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, 3 voll. Città Nuova, Roma 2015-2018.

<sup>14</sup> Cito dalla seconda edizione, Clarendon, Oxford 1993, p. 7.

fondamentale a fluttuare tra i suoi diversi orientamenti in assenza di un metodo, di un linguaggio, di un obiettivo comune. Se nel contesto analitico, già da alcuni anni, si sono avviati progetti di “teologia analitica” e il pensiero di Tommaso d’Aquino è stato ripreso e valorizzato, al punto da dare vita ad un vero e proprio orientamento di studi (quello del “tomismo analitico”), da noi quest’ultimo è per lo più disdegnato come rappresentante di un orientamento teologico sorpassato, di cui talora si recitano le formule, a mo’ di omaggio formale, proprio per ignorare meglio la sostanza. L’unico elemento positivo di questa situazione è forse che, come osservava già alla fine degli anni Settanta A. Kenny nella sua preziosa introduzione al pensiero dell’Aquinato, il disinteresse “fra gli ecclesiastici nei confronti della filosofia tomista può non danneggiare la sua reputazione fra i laici”.<sup>15</sup> Mi permetto di aggiungere che forse la può perfino aumentare.

Non stupisce quindi se la teologia italiana non dia un impulso al confronto con la filosofia analitica della religione, anzi alimenti il sospetto nei suoi confronti. Eppure, fra le correnti filosofico-religiose contemporanee, è proprio quest’ultima che ha mostrato il maggior interesse per l’articolazione del nesso tra *fides* e *ratio*,<sup>16</sup> nel rispetto del pluralismo filosofico tipico presente all’interno della teologia cristiana, ed evidenziato un interesse apologetico, inteso con come mera salvaguardia degli interessi di bottega, bensì come contributo di alto livello al confronto intellettuale odierno da parte dell’intelligenza religiosa. Per contro, è stupefacente vedere il discredito in cui l’apologetica è caduta nella teologia catto-

<sup>15</sup> A. KENNY, *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1979; tr. it. *Tommaso d’Aquino*, Dall’Oglio, Milano 1980, p. 45.

<sup>16</sup> Per modificare, fino a che punto è difficile dirlo, questa situazione avrebbe giovato, per esempio, che Giovanni Paolo II, nella sua Enciclica *Fides et Ratio* del 1998, avesse collegato l’esigenza di riattualizzare lo studio della metafisica, che in questo scritto viene sintetizzata dal motto “dal fenomeno al fondamento” (§ 83), proprio alla filosofia analitica contemporanea, dando così illustrazione del fatto che questa esigenza ha già trovato autonoma attuazione nel panorama filosofico attuale e quindi non è un mero auspicio o un’ennesima direttiva che si rifà ad una tradizione più o meno gloriosa del passato. Tuttavia, nell’Enciclica non c’è alcun accenno sostanziale alla filosofia analitica, né tantomeno alla filosofia della religione analitica e alla sua teologia filosofica, segno che l’estensore o gli estensori dello scritto non erano a conoscenza di quest’ultima e probabilmente hanno condiviso il pregiudizio diffuso circa il suo carattere antimetafisico. Questo ovviamente non significa che, su molti punti, non sussistano elementi comuni e obiettive convergenze. Cfr., per esempio, l’interesse verso l’Enciclica dimostrato da A. PLANTINGA, *Faith and Reason*, in «Books and Culture», 5 (1999), pp. 32-35 o le considerazioni su di essa di F. KERR, *Fides et Ratio. Analytic Philosophy, and Metaphysics of Goodness*, in «Nova et Vetera», 3 (2005), pp. 615-636.

lica italiana contemporanea, un discredito che si tenta spesso di giustificare col sospetto bonhoefferiano che essa farebbe di Dio un “tappabuchi” e che la verità non ha bisogno di essere difesa, perché si difende da sola.<sup>17</sup> Ma non tutta l’apologetica cade sotto questo sospetto di disonestà intellettuale e chi è pronto a sollevarlo ad ogni piè sospinto, con il pretesto di una presunta auto-evidenza della verità, dovrebbe piuttosto sospettare di sé stesso e interrogarsi se sta facendo bene il proprio mestiere di teologo.<sup>18</sup>

### 3. *Uno sguardo al futuro*

Le cause che ho appena richiamato agiscono a diversi livelli, ma la situazione in cui ci troviamo oggi consente di considerarle in modo differenziato e di operare alcune distinzioni. In generale, come ha rilevato in un contributo di qualche anno fa F. D’Agostini,<sup>19</sup> la contrapposizione tra analitici e continentali nel panorama filosofico contemporaneo non è oggi più così netta come lo era un tempo. Ovviamente le differenze rimangono, soprattutto se si guarda al rispetto di criteri come quello della chiarezza, dell’accuratezza nella definizione delle premesse, del rigore argomentativo, della formalizzazione degli argomenti, del confronto con la scienza, che sono alcune fra le caratteristiche distintive della filosofia analitica rispetto a quella continentale. Ma il *gap* non è insuperabile e tentativi di superarlo sono stati fatti in passato e vengono fatti ancora oggi, con minore o maggiore successo. In filosofia della religione, un caso emblematico è appunto quello dell’incontro tra la tradizione tomista o neotomistica e filosofia analitica, che oggi ha luogo in diversi contesti nazionali. Questo incontro costituisce una *chance* notevole di rilancio per una tradizione di pensiero, come quella cattolica, che, in parte per le proprie colpe, è finita ai margini della discussione contemporanea.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> La critica verso il “Dio tappabuchi” è spesso usata in modo superficiale e quindi fa di ogni erba un fascio. Utili distinzioni sono presenti in E.V.R. KOJONEN, *The God of the Gaps, Natural Theology, and Intelligent Design*, in «Journal of Analytic Theology», 4 (2016), pp. 291-316.

<sup>18</sup> Alla condizione miserevole dell’apologetica in Europa si riferisce W. L. CRAIG nel suo *Advice to European Christian Apologists* (scaricabile dal sito [www.reasonablefaith.org](http://www.reasonablefaith.org)), offrendo alcune istruzioni per superarla connesse proprio alla necessità dello studio della filosofia analitica.

<sup>19</sup> Cfr. F. D’AGOSTINI, *Analitici e continentali: un progetto fallito?*, in «Bollettino filosofico», 29 (2014), pp. 73-90.

<sup>20</sup> J. Haldane, fra gli altri, ha intuito bene questo aspetto. In un saggio del 1998 egli osservava che gli effetti dell’ostilità neoscolastica alla filosofia analitica, dovuta in gran parte ad una precomprensione di quest’ultima come anti-metafisica, è stata negativa per la prima e ne perorava il superamento: «Avowedly Catholic philoso-

Bisogna però dire che questi tentativi devono avere un terreno comune su cui potersi muovere, in assenza della quale essi non riescono e, come abbiamo detto, una parte della filosofia continentale non è in grado di offrirlo. Alcuni anni fa, N. Trakakis ha impostato un confronto tra A. Plantinga e J. D. Caputo, assumendo il primo come rappresentante paradigmatico della filosofia analitica della religione e il secondo di quella continentale.<sup>21</sup> Non stupisce se le conclusioni a cui Trakakis è arrivato siano negative, essendo le differenze di contenuto e impostazione fra questi due autori incolmabili. Ma, per operare il confronto si possono scegliere autori diversi e non è necessario profilare, come Trakakis suggerisce, il superamento di entrambe le tradizioni di pensiero per superare il *gap* che le divide. Non è nemmeno necessario che queste tradizioni si amputino delle loro caratteristiche proprie per arrivare ad una reale collaborazione; piuttosto sarebbe utile che procedessero in direzione di quella che D'Agostini chiama "un'integrazione selettiva" delle caratteristiche altrui, che migliori la *performance* complessiva.<sup>22</sup>

Questo obiettivo deve essere valutato sullo sfondo di alcuni cambiamenti dello scenario filosofico contemporaneo intervenuti negli ultimi decenni su cui la stessa D'Agostini ha richiamato l'attenzione. Il primo è la globalizzazione della filosofia che ha fatto diventare la dimensione in-

---

phers in general, and neo-Thomists among them, are largely isolated from the mainstream. In consequence, their intellectual standards are often lower, and they still not sufficiently learning from nor contributing to main debates pursued in the wider world. This latter failing is particularly ironic since some of the central themes of contemporary analytical philosophy, such as intentionality, normativity, causality and explanation, holism and reductionism, and realism and anti-realism, have also been prominent in Thomistic and neo-scholastic thought from the Middle Ages onwards. Opportunities for productive engagement have been missed too often and for too long» (J. HALDANE, *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*, in Idem, *Faithful Reason, Essays Catholic and Philosophical*, Routledge, London-New York 2004, pp. 3-14, cit. p. 13). In Italia G. De Anna ha operato un confronto tra il pensiero dell'Aquinato e la filosofia analitica sul versante dell'epistemologia, ma con ricadute molto significative in filosofia morale e in filosofia della politica. Cfr. G. DE ANNA, *Realismo metafisico e Rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, Padova 2001 e *Causa, forma, rappresentazione, Una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino*, Franco Angeli, Milano 2010. Una prospettiva teistica, nella giustificazione del realismo morale, è sviluppata in G. DE ANNA, *Authority and the Metaphysics of Political Communities*, Routledge, New York-London 2020, capitolo V.

<sup>21</sup> N. TRAKAKIS, *Meta-Philosophy of Religion*, in «Ars Disputandi», 7 (2007) 1, pp. 179-220.

<sup>22</sup> Un esempio di "integrazione selettiva" può essere ritrovato nella trattazione del problema della teodicea da parte di E. STUMP, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press, Oxford 2010.

ternazionale della ricerca sempre più importante e orienta a pubblicare i propri contributi su riviste internazionali. Ciò ha un indubbio effetto benefico nello sprovincializzare il dibattito filosofico italiano anche in filosofia della religione, e determina un confronto reale e non soltanto immaginario con chi proviene da altre tradizioni filosofiche. Questo comporta anche l'adeguamento minimo a *standard* qualitativi in uso in queste ultime, per quanto, questo possa portare, in certi casi, a orientarsi esclusivamente verso la letteratura internazionale, ignorando quello che di buono vi è nella propria. Vi è insomma il rischio di passare da una visione angusta della filosofia che guarda soltanto a quello che viene fatto in casa propria ad una che guarda soltanto a quello che viene fatto in casa altrui.

Il fenomeno della globalizzazione della filosofia si è poi accompagnato a quello della scientificizzazione della filosofia, cioè all'idea che la filosofia sia più simile ad un discorso scientifico che a un genere letterario. A questo risultato ha contribuito molto il tramonto dell'idea che il compito della filosofia sia quello di elaborare grandi racconti o sistemi oppure, più prosaicamente, di servire quella o quell'altra causa politica o ideologica. In questo senso, esattamente come vogliono i post-modernisti, ma prendendo una direzione che a loro non piace, la filosofia si è fatta più umile. La scientificizzazione, a sua volta, ha spinto verso la specializzazione e quindi verso il superamento di una delle cause che hanno impedito da noi la diffusione della filosofia analitica. La specializzazione è però un'arma a doppio taglio: chi si specializza dentro una determinata tradizione filosofica è generalmente meno disposto a guardare a tradizioni diverse e ad interloquire effettivamente con esse. Non è quindi detto che la scientificizzazione della filosofia e la sua progressiva specializzazione costituiscano un vantaggio nell'ottica del superamento del *gap* tra analitici e continentali anche in filosofia della religione. In questi fenomeni, a mio giudizio, si deve vedere, piuttosto, un vantaggio soprattutto per la filosofia analitica. Vediamone i motivi.

In primo luogo, la globalizzazione filosofica parla in inglese e questo è già un primo elemento a favore della filosofia analitica; in secondo luogo, uno dei presupposti della scientificizzazione della filosofia è l'adozione di un metodo argomentativo comune, e questo favorisce la filosofia analitica la quale, pur non essendo un monolite, muove da alcuni assunti metodologici condivisi. In ambito continentale il quadro è molto diversificato, ai limiti del babelico, e accade spesso che l'assenza di metodo sia scambiata per il metodo stesso, così come che la diversità dei linguaggi sia considerata come un dato insuperabile. Se poi si considera che globalizzazione, o internazionalizzazione, scientificizzazione e specializzazione sono obiettivi che la ricerca accademica persegue in modo sempre più esplicito, tutto lascia presagire che, se la filosofia avrà un futuro in acca-

demia, sarà più nello stile analitico che in quello continentale. Non che quest'ultimo sparirà del tutto, ma finirà per essere progressivamente marginalizzato e rimarrà prevalentemente come fattore di intrattenimento pubblico, come oggi accade già nei festival di filosofia o in eventi simili.

In filosofia della religione ci sono poi fattori specifici che motivano ad una spinta in direzione dell'approccio analitico. Nel suo *mainstream*, la filosofia analitica della religione è di ispirazione teistica, sostiene cioè la concezione di Dio propria dei grandi monoteismi, che sono fra le religioni più diffuse a livello mondiale. Questo, nell'ottica della globalizzazione, è un vantaggio notevole, perché tanto i cristiani appartenenti a diverse denominazioni, quanto gli ebrei e gli islamici possono usarla indifferentemente per sostenere la loro visione del mondo. E in effetti essa è penetrata e si sta diffondendo nei contesti più diversi a livello globale, tanto da rappresentare una sorta di *koiné* che collega studiosi di provenienza assai diversa, immettendoli dentro un quadro comune di discussione. Questo non vuole dire che essa serva soltanto per finalità apologetiche, ma che, anche chi adotta un punto di vista diverso da quello teistico (che sia panteistico, panenteistico, ateistico o agnostico), deve confrontarsi con gli argomenti teistici ed entrare in questa discussione comune. Naturalmente c'è chi avverte un limite in questo preminente carattere teistico della filosofia analitica della religione, e intende aprirsi ad una filosofia della religione globale, ma gli strumenti con cui lo fa rimangono quelli analitici.<sup>23</sup>

Lo stile argomentativo della filosofia analitica della religione è poi in grado di ridimensionare l'impressione di arbitrarietà che il discorso sulla religione genera in un contesto culturale come quello europeo che ormai è divenuto ignorante in materia religiosa. L'idea che la religione sia soltanto una questione privata, che discutere il problema della verità delle religioni sia inutile, tanto le religioni sono tutte uguali, o ancora che la religione faccia tutt'uno con la "spiritualità", sono soltanto alcune fra le amenità che si sentono ripetere spesso nei nostri ambienti, anche in quelli cosiddetti colti, e che appunto testimoniano questa ignoranza. Per superarla occorre che la religione divenga nuovamente materia di un discorso oggettivo, e che in questo modo si evidenzino i problemi effettivi, abbandonando le vaghezze e le oscurità a buon mercato e concentrandosi sulle aporie reali, che pure non mancano. La filosofia analitica ha dimostrato di essere in grado di operare questo passaggio e questo può con-

---

<sup>23</sup> Penso qui, in particolare, a J. RUNZO, il cui libro, *Global Philosophy of Religion. A Short Introduction*, Oneworld, Oxford 2001, ha avviato questo orientamento, e più recentemente a Y. NAGASAWA, *Global Philosophy of Religion and Its Challenges*, in P. DRAPER – J. L. SCHELLENBERG (eds.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017.

sentire di dare un contributo intellettualmente onesto anche alla discussione pubblica sulla religione. Lo sforzo in questa direzione appare quanto mai urgente, perché i problemi della pluralità culturale e religiosa alla lunga non si risolveranno semplicemente livellando le culture e le religioni, e affidandosi alla retorica dei diritti umani, ma avendo il coraggio di operare distinzioni di valore basate su differenze culturali e religiose reali. Già ora, senza questo serio sforzo di comprensione intellettuale, nemmeno fenomeni macroscopici come quelli del fondamentalismo religioso possono essere compresi in modo corretto.

La filosofia della religione analitica può poi aiutare nel risolvere un problema che è particolarmente grave nella realtà italiana: buona parte delle difficoltà che la filosofia della religione esperisce in questo contesto è legata al fatto, richiamato in precedenza, che il discorso sulla religione si presenta gravato confessionalmente e genera per reazione una presa di distanza. Ma il fatto che una tradizione religiosa sia prevalente in un determinato contesto, non significa che il discorso sulla religione si riduca alla forma che assume in esso. Se è vero che la tendenza sociologica prevalente in Europa è quella del “credere senza appartenere”, la non affiliazione religiosa potrebbe essere una condizione per recuperare un interesse reale per le questioni religiose, soffocato da stereotipi e convenzioni confessionali di varia natura, e non soltanto un segno della sua crisi. Ma questo interesse va alimentato intellettualmente, non lasciato soltanto alla sfera emozionale, e a farlo non possono essere soltanto i teologi, che in parte sono responsabili del problema, o gli scienziati della religione, che hanno una prospettiva limitata rispetto alla filosofia della religione.

Infine, la filosofia analitica della religione può ugualmente servire bene gli interessi di parte, seppure nella convinzione che siano interessi comuni. Ho già accennato alla ripresa di interesse nei confronti della filosofia cristiana presente in alcuni esponenti della filosofia analitica della religione. Il testo di riferimento principale è ovviamente l'*Advice to Christian Philosophers* di A. Plantinga del 1983, di cui è disponibile al pubblico italiano la traduzione.<sup>24</sup> Questo testo può essere interpretato come una chiamata alle armi per gli intellettuali cristiani che vivono nel mondo per lo più post-cristiano dell'accademia,<sup>25</sup> ed indubbiamente è anche questo,

<sup>24</sup> A. PLANTINGA, *Advice to Christian Philosophers*, in «Faith and Philosophy», 1 (1984), pp. 253-271; tr. it, *Appello ai filosofi cristiani*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 103 (2011), pp. 88-110. Il testo è stato tradotto e utilmente introdotto da R. Di Ceglie.

<sup>25</sup> Spunti vari di riflessione a questo riguardo sono presenti in J.A. SIMMONS (ed.), *Christian Philosophy. Conceptions, Continuations, and Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2019. Alcuni autori di questo testo evidenziano che oggi c'è il rischio di un certo trionfalismo da parte dei filosofi cristiani nel contesto nord-americano,

ma chi lo ha letto avrà notato che la preoccupazione di Plantinga concerne aspetti fondamentali dell'essere umano, come la libertà e la responsabilità morale, che oggi sono messi in discussione dal naturalismo filosofico. L'alternativa fra teismo e naturalismo che Plantinga profila, non è quindi soltanto un interessante tema di discussione in filosofia della religione o un motivo apologetico, ma tocca una delle questioni centrali riguardanti la condizione umana nell'epoca della tecno-scienza.<sup>26</sup> Il rasoio di Ockham che il naturalismo brandisce ha il vantaggio di semplificare molti problemi filosofici, ma alla fine impoverisce ciò che veramente conta per la vita umana. Si tratta di un punto importante che va nella direzione che ho prima richiamato: il discorso sulla religione presenta un rilievo oggettivo che sta in connessione con tutti gli altri e pensare che sia qualcosa di accessorio denota ignoranza.

L'attenzione verso la filosofia cristiana della filosofia analitica della religione può infine servire a dissipare un equivoco metodologico duro a morire nel nostro ambiente: quello per cui la filosofia della religione sarebbe un'impresa puramente razionale, mentre la filosofia religiosa, una specialità di cui l'Italia ha abbondato nel corso del pensiero novecentesco, sarebbe un'impropria contaminazione fra razionalità e fede religiosa. La filosofia analitica della religione contemporanea ha dimostrato che si può analizzare razionalmente le credenze di una determinata religione, e magari farlo nell'interesse di quella religione, senza violare le norme di un confronto argomentativo. Se la filosofia religiosa italiana non ha contribuito a mantenere viva questa istanza è perché non era convincente nel modo in cui lo faceva, non perché il problema a cui intendeva rispondere non fosse reale.

---

mentre altri, come G. Oppy, contestano direttamente questa lettura trionfalistica. Che si tratti di un rischio paventato o reale, è certo che il contesto europeo e italiano è ancora ben lungi dal correrlo. Per una riconsiderazione del problema della filosofia cristiana che integra la prospettiva analitica con quella continentale cfr. Ch. TAPP, *Christliche Philosophie – ein hölzernes Eisen?*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 139 (2017) 1, pp. 1-23.

<sup>26</sup> Un autore lontano dalla tradizione analitica come J. Seifert, concorda su questo punto con Plantinga quando lega il tema della filosofia cristiana a quello della libertà. Cfr. J. SEIFERT, *Filosofia cristiana e libertà*, Morcelliana, Brescia 2013. In questo testo, pur mancando un riferimento esplicito a Plantinga, la cui proposta sarebbe definita probabilmente da Seifert come fideistica, si riscontra una convergenza con il primo nell'affermare, da una parte, il carattere particolaristico dell'appello a una filosofia cristiana e, dall'altra, quello universalistico che lega l'esercizio di quest'ultima al riconoscimento di valori universalmente umani.

#### 4. Conclusione

Con le considerazioni appena svolte non voglio dire che una maggiore diffusione della filosofia analitica in genere, e della filosofia analitica della religione in particolare, profili un futuro meraviglioso. La filosofia analitica ha i suoi difetti, come quella continentale: il linguaggio formale e la tendenza a moltiplicare senza fine le distinzioni concettuali sono, talora, più un impedimento alla chiarezza che un suo veicolo; gli esperimenti mentali, alcuni dei quali decisamente strampalati, e l'uso estensivo della logica modale o della semantica dei mondi possibili non sono così persuasivi o decisivi come i loro sostenitori credono; la condivisione di un metodo e di un orientamento comune favorisce la costituzione di una scuola filosofica, ma alla lunga può anche generare lo scolasticismo peggiore che si compiace delle proprie formule ed esclude *a priori* dalla conversazione chi non ne fa uso. Già nel passaggio generazionale dai primi esponenti della filosofia analitica della religione ai loro allievi si può notare qualche segnale in questo senso. Forse il rischio maggiore è che la scientizzazione della filosofia in questo ambito produca un eccesso di confidenza nella tecnica, che è un tratto caratteristico della nostra epoca. A. Borgmann, un filosofo contemporaneo della tecnologia, ha osservato che la filosofia anglo-americana è entrata in una competizione con la visione tecnologica del mondo, rischiando di riprodurre i tratti.<sup>27</sup> L'idea che per ogni problema esista una soluzione tecnica può portare a costruire sofisticati macchinari argomentativi che però, alla fine, hanno un effetto opacizzante nei confronti degli stessi problemi che si intende risolvere.

È bene tener conto di questo *caveat*, ma resta il fatto che nel contesto italiano una maggiore circolazione del metodo analitico in filosofia della religione avrebbe un effetto benefico per le ragioni che ho richiamato in precedenza e che si riassumono, in ultimo, nell'obiettivo di svolgere adeguatamente il compito della filosofia della religione.

---

<sup>27</sup> Cfr. A. BORGMANN, *Power Failure. Christianity in the Culture of Technology*, Brazos Press, Grand Rapids MI 2003, p. 17.