

MARCO DAMONTE

Mappare la filosofia contemporanea: il ruolo della Filosofia della Religione

1. Analitici, continentali e filosofi della religione

Nel dibattito filosofico italiano la dicotomia *analitici* e *continentali* è stata introdotta una quindicina di anni fa da Franca D'Agostini con un successo tale da essere utilizzata sia come categoria storiografica, sia come categoria teoretica in senso meta-filosofico. Nella vasta letteratura secondaria sull'argomento, ma soprattutto nell'utilizzo spicciolo di tale terminologia, si possono rilevare diverse tendenze tra loro opposte, infatti a chi esaspera tale dicotomia, si contrappongono coloro che individuano temi o autori che creano ponti tra questi due estremi. Per esprimere un giudizio sull'attualità di tale dicotomia è dunque opportuno tornare al suo contesto originario e all'intenzione dell'autrice. Gianni Vattimo nella prefazione del testo così si esprime:

l'utilità informativa e "organizzatrice" dello schema è segno della sua fecondità e appropriatezza teorica; che, cioè, il significato del lavoro consiste nel mettere in evidenza, nella filosofia più recente, un tema ricorrente che ne costituisce anche il problema centrale ancora aperto (quello appunto della dicotomia individuata nel titolo) e nel mostrare le linee di continuità e gli elementi di affinità teorica che legano, in alcuni aspetti e momenti, le ragioni rispettive dei due stili filosofici¹.

La dicotomia tra analitici e continentali sembra avere una funzione pragmatica, funzionale a dominare la complessa frammentazione della filosofia contemporanea, individuando, da

¹ D'Agostini (1997), p. XII.

un lato, delle unità tematiche e, dall'altro, una distinzione di stili. Più cauta D'Agostini:

la coppia analitici-continentali diventa l'avvio di un'"ipotesi di lavoro": più precisamente, lo sfondo inevitabile di un'indagine che voglia capire quel che accade, è accaduto, sta per accadere in filosofia. Di qui la decisione di intitolare *Analitici e continentali* questo libro, che è una "guida" o una introduzione alla filosofia contemporanea, e in particolare a ciò che la filosofia ha pensato di se stessa, dei propri compiti e del proprio destino, negli ultimi trent'anni circa, dal 1960 a oggi².

Alla luce di tale affermazione, la distinzione tra analitici e continentali sembra riguardare una questione meta-filosofica, intesa come l'autocomprensione che la filosofia, con le varie correnti che la compongono, ha di stessa. Ciò comporta l'intendere tale distinzione sia come una dicotomia tra termini relativi, sia come contestuale proprio perché dipendente dallo stato in cui si trovano i diversi ambiti filosofici e dal rapporto che esiste tra loro. Sarebbe dunque un errore cristallizzare tale distinzione, rendendola, per così dire, sostanziale, quasi a costringere i diversi filosofi in una delle due categorie. In questo caso la fruibilità della dicotomia analizzata resterebbe sì valida, ma limitata a identificare con distinzioni nette lo stile e la tradizione di riferimento di ogni singolo autore, per suggerire magari un'alternativa, come lascia intendere il linguaggio provocatorio di Giovanni Ventimiglia:

essere al di là della falsa alternativa: o filosofia come commentario o filosofia come discussione argomentata. Si può fare un commento di un testo antico, come per esempio ha fatto magistralmente Geach in *Form and Existence*, con lo scopo di partecipare ai dibattiti contemporanei sull'argomento. [...] Questo stile di far filosofia potrebbe giovare sia alla filosofia "scolastica", che rischia di diventare, in certi casi, materia da *museo di storia*

² Ivi, p. 3.

intellettuale, sia alla filosofia analitica, che rischia di diventare in certi casi un palcoscenico di “actores” senza “auctores”³.

Un altro errore sarebbe quello di irrigidire la dicotomia tra analitici e continentali, continuandola ad utilizzare negli stessi termini in cui è stata formulata, senza tenere conto dei mutamenti, talvolta profondi, avvenuti negli ultimi due decenni. La *svolta cognitiva*, la *svolta linguistica*, la *svolta etica* conseguente al fallimento della metafisica e la predilezione per gli aspetti metafilosofici hanno recentemente lasciato il posto ad una *svolta ontologica*, a un rinnovato interesse per i temi, *lato sensu*, metafisici, alla mera constatazione che la filosofia non è *finita*, ma ha ancora molto da dire e da fare, a un serrato confronto con gli autori del passato, a un apprezzamento della tradizione filosofica anche attraverso uno studio dei testi e della storia della filosofia: tutti elementi di cui occorre tener conto per valorizzare l'attualità della dicotomia relativa tra analitici e continentali e renderla ancora fruibile.

Per evitare entrambi gli errori evidenziati e rendere pertanto la distinzione in oggetto dinamica e flessibile, propongo di analizzarla da un punto di vista particolare, cioè quello della filosofia della religione. Che tale punto di vista sia prospetticamente pertinente, ma soprattutto sia addirittura privilegiato, lo dichiara espressamente D'Agostini: «i filosofi della religione sono stati e possono essere “metafilosofi” in un senso più radicale e decisivo degli epistemologi o dei filosofi cosiddetti “puri”»⁴. L'autrice però finisce col dimenticare la filosofia della religione, limitandosi a ricordarne la rilevanza per il pensiero di Luigi Pareyson, dove l'esperienza della religione ha una concretezza pari a quella estetica e a quella della libertà,

³ Ventimiglia (2012), pp. 59-60. L'autore fa riferimento al metodo del tomismo analitico il quale «nonostante alcuni pregiudizi di senso contrario provenienti dall'area analitica, segue un metodo di indagine filosofica non soltanto “continentale (attenzione “deferente” per un autore e commento dei suoi testi) ma anche analitico (attenzione per un problema e dibattito con autori contemporanei sull'argomento)», ivi, p. 30

⁴ D'Agostini (1997), p. 11.

per le riprese di quest'autore da parte di Sergio Givone, Massimo Cacciari e Vincenzo Vitiello e per l'intreccio tra l'ermeneutica e la religione a livello ontologico-linguistico⁵. Un altro cenno determinante si trova nell'analisi della filosofia di Hilary Putnam:

Putnam sceglie come contenuto morale universalmente difendibile l'*eguaglianza* degli esseri umani. Dunque è preferibile quella visione del mondo le cui conseguenze pratiche non intaccano o anzi preservano, difendono, promuovono, l'uguaglianza degli uomini tra loro. Si tratta di un ideale tipicamente illuministico, ma, nota Putnam, è anche il principale contenuto che ci è trasmesso dalla *tradizione ebraica*, e più in generale dall'esperienza religiosa, che è essenzialmente visione del proprio limite, e del limite umano⁶.

Forse prendendo troppo sul serio il suggerimento di Vattimo secondo cui «la religione dovrebbe cogliere l'insegnamento nichilistico dell'arte e iniziare a pensarsi in termini meno dogmatici e disciplinari»⁷, D'Agostini trascura l'esistenza di una filosofia analitica della religione⁸ e tralascia così l'apporto specifico che i filosofi della religione potrebbero offrire al dibattito circa la dicotomia analitici / continentali. Purtroppo lo stesso avviene ancora in molti studi sul pensiero contemporaneo⁹. Porsi dal punto di vista della filosofia delle religioni ha così anche il vantaggio di porre rimedio a una lacuna, ma soprattutto è confacente a quel piglio sperimentale la cui freschezza continua a sollecitare il lettore di *Analitici e continentali*. L'esistenza di diversi modi, addirittura *due generi sommi*, di affrontare la filosofia della religione era così riscontrata da Marco Olivetti in un saggio pubblicato poco prima dell'uscita del saggio di D'Agostini:

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 316-321; 337; 352 e 356.

⁶ *Ivi*, pp. 263-4.

⁷ *Ivi*, p. 333.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 212-3.

⁹ Per limitarmi al caso più recente cfr. Andina (2013).

quello non storico (e sostanzialmente prosecutore della teologia naturale, di cui talora è sinonimo) prevalente nella filosofia angloamericana di stile analitico-empiristico e, pur con tutte le differenze, nella filosofia delle università ecclesiastiche cattoliche, e quello storico ed ermeneutico prevalente nella filosofia di tradizione europeo-continentale¹⁰.

Questi due approcci sono ancora oggi riscontrabili in letteratura, ma che si tratti di due paradigmi commensurabili, anzi che lo scambio tra loro risulti possibile e fecondo è riscontrabile *in actu exercito* grazie a numerosi volumi collettanei e convegni in cui vengono fatti interagire, pur rispettandone la specificità. La frequenza con cui ciò avviene, maggiore rispetto a quella riscontrabile in altri ambiti della filosofia, corrobora la mia proposta. A titolo esemplificativo riporto un passo della presentazione degli atti di un convegno svoltosi a Cracovia nel 2011 sotto gli auspici della *European Society for Philosophy of Religion* (ESPR):

la lista dei collaboratori a questo volume dimostra una tendenza relativamente recente a tentare di superare la divisione tra circoli filosofici analitici e continentali che ancora ai nostri giorni sembra –e comunque sembra a troppi– insuperabile. La composizione del gruppo di autori di questo libro è significativa della dinamica di questa crescente cooperazione tra filosofi inglesi e americani da una parte e filosofi europei continentali dall'altra. Dieci dei sedici collaboratori rappresentano paesi dell'Europa continentale, dove i dipartimenti di filosofia –spesso in contrasto con la controparte inglese o americana– tendono a offrire come materia dei corsi una fusione tra la tradizione analitica e quella continentale. In aggiunta a ciò, la maggior parte degli autori “europei” a questo testo sono stati formati in un dipartimento di filosofia anglofono (in molti casi Oxford o Cambridge). Questo sfondo metodologico pluralista incoraggia un nuovo approccio agli argomenti analizzati dalla corrente prevalente dei filosofi della religione anglofoni. D'altra parte, tutti gli autori tendono a rimanere fedeli all'ideale “analitico” di chiarezza e precisione argomentativa, così che il dibattito sia possibile al di là della distanza geografica e

¹⁰ Olivetti (1996), p. 184.

metodologica. Inoltre, questo aspetto rende il volume indicativo della tendenza verso una sempre più stretta collaborazione tra filosofi della religione continentali e analitici, collaborazione soprattutto dovuta al fatto che la filosofia della religione continentale negli ultimi decenni non poteva competere con quella anglofona circa la vitalità e l'estensione della produzione¹¹.

Nei prossimi due paragrafi caratterizzerò più nello specifico l'approccio analitico e quello continentale alla filosofia della religione, mostrando poi nel quarto e nel quinto come possano entrare in dialogo tra loro.

2. *La filosofia analitica della religione*

William Hasker, in un sintetico quanto esauriente articolo, rileva i notevoli cambiamenti che hanno caratterizzato la filosofia analitica della religione e decide di presentarla attraverso una successione di fasi¹². In un primo momento, segnato dall'influenza del neopositivismo, la discussione era centrata sulla possibilità che il linguaggio religioso abbia un significato. I criteri per attribuire un senso alle credenze religiose, ad esempio quello di verifica e quello di falsificazione, erano mutuati dalle scienze, nella convinzione che la religione potesse essere considerata degna di attenzione solo se le proposizioni che concernono il divino avessero rispettato tali *standard*. Il punto di partenza era l'agnosticismo o, più spesso, la presunzione di ateismo.

Il secondo periodo, a cavallo degli anni Ottanta del secolo scorso, è stato caratterizzato dalla *filosofia del teismo* che ha messo a tema gli asserti religiosi, considerandoli, grazie soprattutto al secondo Wittgenstein, parte della forma di vita religiosa, una forma di vita autonoma e dotata di criteri di significato ad essa immanenti. Alla giustificazione delle credenze religiose si è privilegiato così il dibattito circa gli argomenti classici a sostegno o a detrimento dell'esistenza di

¹¹ Kołodziejczyk, Salamon (2013), pp. 12-3. La traduzione è mia, come altrove dove non diversamente indicato.

¹² Cfr. Hasker (2005).

Dio e circa la coerenza tra i vari attributi tradizionali di Dio, tutti temi piuttosto vicini alla teologia razionale¹³. Tipica di questa fase è stata inoltre la riflessione, promossa dagli epistemologi riformati prima e dai tomisti wittgensteiniani poi, circa la legittimità delle credenze teiste e la possibilità di percepire Dio¹⁴. Di fatto si è sviluppata una vera e propria epistemologia delle credenze religiose che ha saputo riflettere criticamente sul ruolo delle teologia naturale e sulla rilevanza epistemica della fede.

Ciò ha reso necessaria un'attenta valutazione storica che ha condotto a un sostanziale rifiuto del razionalismo teologico tipico della modernità, la cui genesi è imputata a Cartesio, e a un altrettanto deciso recupero del contesto medievale, nello specifico del pensiero di Tommaso, dove la teologia razionale non era il fondamento della fede, ma piuttosto la sua intelligenza, cioè ne promuoveva la comprensione e l'assimilazione.

Nell'ultima fase si è assistito a una notevole diversificazione di interessi, molti dei quali sono riconducibili alla *filosofia della teologia*, cioè alla discussione attraverso gli strumenti tipici della filosofia analitica dei dogmi propri di una determinata confessione religiosa¹⁵. Il rinnovato interesse per questi temi ha determinato lo studio del ruolo pubblico delle religioni, con un'attenzione particolare al pluralismo religioso, e del rapporto tra la religione e le altre forme di saperi, quali le scienze, la morale e l'antropologia. Gli aspetti linguistici rivestono ancora un ruolo importante, ma riguardano l'analisi del linguaggio proprio della rivelazione.

Al termine del suo intervento Hasker presenta le principali obiezioni rivolte alla filosofia analitica della religione, che risultano interessanti proprio nella misura in cui ne colgono la specificità. La prima critica riguarda l'astoricità. La filosofia analitica della religione tratta i diversi oggetti del suo studio senza tenere conto del contesto storico in cui hanno avuto origine e delle trasformazioni che hanno subito nel corso della

¹³ Cfr. Micheletti (2010).

¹⁴ Cfr. Damonte (2011).

¹⁵ Cfr. Flint, Rea (2009).

storia delle idee: tutto ciò che interessa è la validità argomentativa e la forza persuasiva. Una seconda critica riguarda l'enfasi sulla formalizzazione logica degli argomenti e sull'attenzione eccessiva ai risultati delle scienze dure. I filosofi analitici della religione indulgiano sugli asserti religiosi e sono interessati a trattarli in maniera precisa e rigorosa, a prescindere dal valore esistenziale che possono ricoprire. Se questi due aspetti sono stati in parte mitigati dall'attenzione storica che ha caratterizzato la seconda fase della filosofia analitica della religione e dalla sostituzione, tipica della terza fase, di argomenti probabilistici e concernenti anche aspetti semantici ad argomenti apodittici, coercitivi e universali, più cogente resta la terza critica. Essa rileva un'esclusiva considerazione nei confronti del teismo e, in particolare, dei tre monoteismi storicamente rivelati. Restringere la polisemantica nozione di religione a tre manifestazioni storiche di essa rappresenta per molti un'indebita contrazione, che trascura quella dimensione spirituale che di fatto caratterizza molta parte dell'umanità. Hasker conclude:

i meriti della filosofia analitica della religione posso essere stabiliti con una certa chiarezza. Questa tendenza all'esame filosofico offre quanto di meglio si possa desiderare per chiarire il significato degli asserti religiosi e per valutare le ragioni pro e contro la verità di essi. Chi non è interessato alla chiarezza e alla verità circa le affermazioni della religione certamente non troverà congeniale questo modo di procedere. Chi ha cura di queste cose lo troverà indispensabile¹⁶.

3. La filosofia continentale della religione

Nello stesso manuale in cui è contenuto il saggio di Hasker, si trova il contributo di Merold Westphal circa la filosofia continentale della religione¹⁷. Egli dichiara di utilizzare questa dizione proprio in contrapposizione alla filosofia analitica, contrapposizione che si riscontra anzitutto a livello tematico. In

¹⁶ Hasker (2005), p. 443.

¹⁷ Cfr. Westphal (2005).

ambito continentale si cercherebbero invano testi riguardanti le prove a sostegno dell'esistenza di Dio, la presenza del male come controprova alla tesi precedente, il valore dell'esperienza religiosa, la possibilità di predicare gli attributi di Dio e così via. Nondimeno, Westphal riconosce l'impegno che molti filosofi continentali dedicano ad argomenti che concernono la religione e la teologia. Nell'individuare le fonti di tale tendenza nel XIX secolo, egli ricorda gli scritti di Hegel, Feuerbach, Marx, Kierkegaard e Nietzsche. I loro lavori ispirano ancor oggi i dibattiti continentali. Rilevato il carattere pervasivo e poco specialistico della filosofia della religione nell'Europa continentale, Westphal decide di presentare alcuni autori emblematici, per la maggior parte appartenenti alla fenomenologia. Il primo essi, dopo un accenno a Edmund Husserl, è Martin Heidegger il quale mostra apprezzamento soltanto verso la teologia cristiana nella sua formulazione protestante, cioè verso un modo di esistenza umano *dato*, attraverso la rivelazione, alla fede e centrato su Cristo, il Dio crocifisso. Jean-Luc Marion, radicalizzando la posizione di Heidegger, persegue lo scopo di liberare la teologia dalla metafisica (ontoteologia), intesa quale retaggio della modernità cartesiana, perché considera una religione basata sulla ragione irrimediabilmente pagana e idolatra. La riflessione della fenomenologia sulla religione, attraverso l'apporto di Paul Ricoeur, si arricchisce del contributo proprio dell'ermeneutica. Al di là dell'attenzione di questo filosofo al problema del male, discusso alla luce della nozione teologica di peccato, e dei suoi studi sul valore del simbolo, va sottolineata l'importanza da lui attribuita alla dimensione linguistica della rivelazione e, più in generale, dell'esperienza religiosa, un'esperienza umana considerata originaria e chiamata a confrontarsi con le ermeneutiche dei maestri del sospetto. Soprattutto la fenomenologia francese si è mostrata sensibile alle questioni teologiche, come suggeriscono le scelte compiute da Emmanuel Levinas, Dominique Janicaud, Jean-Louis Chrétien e Michel Henry. Ciò che accomuna questi autori è il trionfo della *voce*. La

trascendenza, inclusa quella di Dio, non può essere compresa come un oggetto da collocare nel campo del visibile in cui l'essere umano può districarsi, ma come un soggetto la cui voce può risuonare nel cuore degli esseri umani e renderli capaci di agire responsabilmente e di trovare se stessi.

Al di là di quanto Westphal riesce a ricostruire della filosofia continentale della religione, il suo obiettivo è quello di mettere in luce come tutti i filosofi considerati contrappongano la fenomenologia alla metafisica, associando quest'ultima all'ontoteologia e appellandosi alla riflessione biblica contenuta nell'epistolario paolino. Se la teologia accetta l'egemonia della filosofia, cioè accetta di essere razionalizzata, la nozione stessa di Dio come santo si perde in quella idolatrica di *essere* e di *sacro*, perché non sarebbe più possibile parlare di fede, né di mistero. Il rifiuto dell'ontoteologia non comporterebbe però l'abbandono *in toto* del discorso teologico: un'adeguata contestualizzazione dei testi di Heidegger invita a considerare oggetto della sua polemica la teologia di Aristotele e di Hegel, ma non quella di Agostino e di Tommaso. Il cuore della sua critica non riguarderebbe tanto la possibilità di parlare di Dio, quanto il come ciò debba essere fatto. Questa interpretazione ha promosso una rinnovata attenzione nei confronti della teologia negativa o apofatica, in cui è possibile far rientrare anche il metodo decostruttivo di Jacques Derrida. Dopo aver notato che anche Tommaso, facendo ricorso all'analogia, suggerisce come la verità del discorso su Dio sia diversa dalla verità predicata degli enti di cui abbiamo esperienza diretta, Westphal afferma:

la critica dell'ontoteologia mette in guardia dal pericolo di conferire autonomia agli atti linguistici assertori quando pretendono di riferirsi a Dio. Con troppa facilità il nostro parlare di Dio può trasformarsi nel tentativo di intrappolare Dio nella nostra rete concettuale piuttosto che rappresentare un modo con cui avvicinarci a Dio attraverso l'adorazione, la gratitudine, il servizio obbediente. Ma la profondità della dimensione apofatica non comporta l'abolizione della dimensione assertoria. I predicatori

devono favorire l'adorazione non sparendo, bensì mettendosi umilmente al servizio di quell'amore che supera ogni conoscenza¹⁸.

Così caratterizzate, la filosofia analitica e quella continentale della religione rispettano quei caratteri che per D'Agostini contraddistinguono le due diverse tradizioni¹⁹. Allo stesso tempo, però, esse sembrano diventare comprensibili e significative solo alla luce del contesto in cui hanno avuto origine. Ciò le rende sì diverse, ma compatibili, forse addirittura complementari, proprio in quanto entrambe rispondono a domande diverse, ma legittime. Due recenti studi di filosofia della religione rinforzano questa intuizione.

4. Filosofia della religione e problema del senso

Quale sfida si presenta oggi alle religioni? Negli ultimi decenni si è assistito a due fenomeni apparentemente disomogenei, quali la globalizzazione e la localizzazione delle religioni, a cui vanno aggiunti i nuovi culti stimolati dallo sviluppo tecnologico. Tale pluralismo ha comportato due reazioni opposte: o un radicalizzarsi delle posizioni religiose più identitarie con esiti fondamentalisti o, per converso, un disinteresse al fenomeno religioso in quanto tale fino all'indifferenza. Forte di tale premessa, Adriano Fabris afferma che la filosofia della religione, meglio *delle religioni*, deve assumersi il compito di orientare le persone *nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, come recita il sottotitolo del suo ultimo libro sull'argomento. Per essere all'altezza di queste sfide la filosofia della religione deve avere il coraggio di affrontare il problema del senso, inteso come possibilità di relazione degli esseri umani con ciò che li circonda. Quale dei due approcci oggi prevalenti di filosofia della religione risulta il più adeguato a questo scopo? Così Fabris:

¹⁸ Ivi, p. 492.

¹⁹ Cfr. D'Agostini (1997), pp. 205-211 e 303 rispettivamente.

mi dedicherò ad esaminare, seppure a grandi linee, i modi in cui, nel panorama contemporaneo, vengono affrontate le questioni religiose sia nella tradizione continentale, in gran parte dominata da un interesse fenomenologico ed ermeneutico, sia all'interno dell'ambito analitico, più attento ai temi del linguaggio religioso, alla ripresa in forme nuove di antichi problemi metafisici, alla giustificazione o alla critica dei vari modi in cui è possibile conoscere il divino. In tal modo verrà fornita una ricostruzione panoramica delle principali tendenze oggi in atto nel contesto della filosofia delle religioni. Ed emergeranno quelle differenze d'impostazione e d'interesse che sono proprie dei due ambiti.

Tuttavia, ripeto ancora una volta, l'enfasi posta su queste innegabili differenze è qualcosa che va evitato. Insistere unilateralmente su di esse conduce infatti sia la filosofia della religione di tradizione continentale che quella di stampo analitico a imbattersi in difficoltà che esse non sembrano, con le loro sole forze, in grado di superare. L'approccio continentale, come vedremo, pare infatti non poter fare i conti fino in fondo con l'indifferenza religiosa e con il nichilismo; l'impostazione analitica ritiene, in buona parte dei suoi contributi recenti, che l'ambito religioso sia qualcosa che può essere unicamente spiegato, e che compito dell'indagine filosofica è appunto offrire tale spiegazione. Nel primo caso vi è un'insufficiente elaborazione del problema del senso; nel secondo vi è il tentativo di dare risposta a tale problema ricorrendo a processi esplicativi²⁰.

L'approccio continentale o perché, fenomenologicamente, rimanda a una preliminare manifestazione di un fenomeno che si impone come un dato di fatto *insensato* per definizione o perché, ermeneuticamente, si dedica a un'indagine su un mondo religioso già dato, finisce col considerare la filosofia della religione una *filosofia religiosa* caratterizzata dall'imposizione, talvolta addirittura ideologica e acritica, di un senso previo, indiscusso e indiscutibile. D'altro canto, l'attenzione prevalente della filosofia analitica della religione agli asserti religiosi e al loro valore di verità, mette in ombra il loro spessore esistenziale. In entrambi i casi l'esito può essere quello di un sano e fecondo scetticismo non distruttivo, bensì critico verso il tentativo di

²⁰ Fabris (2012), pp. 96-7.

oggettivare il divino o di ridurre la fede a un assenso passivo. Tra i continentali, tale scetticismo *sui generis* è stato suggerito da Wilhelm Weischedel e, tra gli analitici, da John Schellenberg. Grazie a tale atteggiamento è possibile evitare sia il razionalismo riduzionistico, sia il fideismo autosufficiente e, al contempo, recuperare nuovi spazi per la fede religiosa, una fede che deve essere consapevole, matura e rispettosa del mistero. L'auspicio di Fabris è che possa darsi una filosofia della religione capace di assumersi l'onere di reimpostare la questione del senso, cioè dell'orizzonte sul cui sfondo traggono motivazione l'agire e il pensare degli esseri umani. Compito della filosofia non è stabilire in che cosa consiste tale senso o, peggio, nel definirlo, ma nell'esplicitarlo, nel chiarirlo e nel coglierne la struttura relazionale che è propria di ogni persona:

un compito concreto della filosofia delle religioni può essere quello di sviluppare la dimensione relazionale partendo dall'*interno* delle religioni stesse: rintracciando cioè non solo in seno alla forma religiosa in generale, ma entro le singole religioni storiche quella costitutiva apertura ad altro, quel legame strutturale (*religamen*) che sono indicati dall'etimologia stessa del termine "religione". Sotto questo rispetto la posta in gioco, oggi, è di far emergere nelle religioni la possibilità del rapporto, di un rapporto produttivo, di contro alla chiusura intransigente che, pure, può caratterizzare la sensibilità e la prassi del fedele²¹.

5. La filosofia della religione come riflessione sistematica sulle risposte religiose

La rilevanza delle religioni consiste nell'offrire delle risposte a fondamentali interrogativi propri degli esseri umani, quali l'esistenza di una potenza assoluta da cui dipende l'esistenza, l'attribuzione di significato alla sofferenza, la speranza in una vita oltre la morte. Numerosi fattori, dalla secolarizzazione allo studio scientifico della realtà, hanno però reso problematiche tali risposte, tanto da generare un indifferentismo diffuso. Alla luce di tale premessa, secondo Andrea Aguti, il contributo della

²¹ Ivi, p. 131.

filosofia della religione consiste nel restituire pertinenza a tali domande antropologiche e nel valutare, alla luce di criteri ragionevoli, le proposte che le diverse religioni storiche offrono. Nel perseguire tale scopo, sono indispensabili le risorse messe a disposizione tanto dalla tradizione analitica, quanto da quella continentale:

nel tenere legate questioni storiche e metodologiche con questioni di contenuto abbiamo cercato anche di lanciare un ponte tra un modo di fare filosofia della religione che è tipico dell'ambito "continentale" e un altro che è tipico dell'ambito "analitico". Per quanto sia inevitabile riconoscere la specificità di modi differenti di impostare e svolgere il lavoro filosofico, ci sembra che la tradizionale distinzione tra "continentali" e "analitici" oramai non abbia molto senso e debba essere progressivamente superata per guardare piuttosto al contributo che entrambe le impostazioni sono in grado di offrire alla filosofia della religione. La filosofia della religione continentale può vantare una lunga tradizione che è assai significativa, ma allo stato attuale deve scontare anche una notevole frammentazione che in gran parte è dovuta proprio al prolungato e per molti versi estenuante confronto che essa ha svolto e continua a svolgere con la sensibilità moderna e post-moderna nei riguardi della religione, anche con quella più riottosa a svolgere le proprie tesi in modo argomentativo. Per contro, la filosofia analitica della religione possiede una tradizione decisamente meno lunga e articolata, ma oramai da più di un trentennio mostra una vitalità di gran lunga superiore rispetto a quella continentale, che è attestata dal numero notevole e sempre crescente di pubblicazioni in questo ambito, ma soprattutto da due elementi: una discussione aperta in cui le varie posizioni si confrontano realmente mediante argomenti, invece di contrapporsi in base a parole d'ordine di varia natura o all'appartenenza a scuole filosofiche, e una sana ingenuità nel mettere a tema questioni centrali della filosofia della religione che a molti sembrano superate o politicamente scorrette. È il caso delle questioni che toccano l'esistenza e la natura di Dio o la teodicea o ancora la pretesa di verità delle religioni²².

²² Aguti (2013), pp. 6-7.

I diversi argomenti che Aguti tratta singolarmente nei vari capitoli vengono discussi facendo ricorso a entrambe queste tradizioni, ma, a livello storiografico, l'autore lascia intendere che esiste una corrente di filosofia della religione che potrebbe conciliare i due approcci. Egli ne individua l'origine in alcuni autori di filosofia della religione di stampo fenomenologico: i riferimenti più ricorrenti sono a Max Scheler, Erich Przywara e Romano Guardini. Al di là delle critiche ad essi rivolte e della effettiva capacità di ciascuno di essere rimasto coerente alle proprie intenzioni, Aguti li porta a esempio di una filosofia della religione dal respiro ampio, che risulta attuale nella misura in cui evita i limiti della tradizione continentale e di quella analitica. Scheler ha mediato tra il riconoscimento di un'autonomia della religione e la presenza di una connessione strutturale con la metafisica allo scopo di prendere le distanze tanto dal modello neoscolastico che subordinava la religione alla metafisica, quanto da quello idealistico che la risolveva in essa, evitando allo stesso tempo di intendere la filosofia della religione come un fondamento della metafisica. A partire dalle aporie di Scheler, Przywara si è speso per superare l'alternativa tra soprannaturalismo e razionalizzazione al fine di elaborare una visione del rapporto tra metafisica e religione in cui esse si includono, pur senza identificarsi. La nozione che permette questa elaborazione è quella di *analogia entis*. Alla stessa esigenza risponde anche Guardini che, prendendo le mosse dal tema dell'esperienza religiosa e rilevando la sua autonomia rispetto alla teologia filosofica, vede in quest'ultima lo strumento capace di chiarificare la costitutiva problematicità dell'esperienza religiosa. In sostanza Guardini propone una circolarità ermeneutica tra religione e filosofia: da una parte, la filosofia della religione purifica l'esperienza religiosa per mezzo del suo concetto del divino; dall'altra, l'esperienza spirituale permette di riconoscere la valenza religiosa della Causa prima. Nonostante numerose riserve nei confronti della fenomenologia, anche Mancini tenta di ricondurre ad unità le posizioni antitetiche del fideismo e del razionalismo, cresciute in seno alla

modernità, entro una concezione del rapporto tra fede e ragione dove la prima è concepita come il libero riconoscimento della rilevazione e la seconda come struttura argomentativa che consente di giustificare l'area di evidenza soggettiva della fede senza pregiudicarne la natura. Prendere sul serio questi tentativi significa, oggi, trovare una sintesi tra la filosofia analitica e quella continentale della religione.

Le sollecitazioni di Fabris e di Aguti suggeriscono di individuare alcune tematiche fondamentali capaci di scardinare la contrapposizione tra analitici e continentali, così che sia possibile attingere da entrambe quanto di meglio ciascuno ha da offrire a una nuova filosofia della religione che, senza rinunciare all'autonomia della fede e alla sua rilevanza antropologica, sappia valorizzare le credenze e la loro dimensione proposizionale, offrendo anche dei criteri di giudizio.

6. *Percorsi e ricorsi storici*

Una prima significativa convergenza tra le due correnti esaminate concerne l'attenzione verso la visione ricevuta del rapporto tra religione e filosofia. Il rifiuto del fondazionalismo epistemico e del dualismo antropologico di buona parte dei filosofi analitici della religione è assimilabile alla presa di distanza dall'ontoteologia da parte dei colleghi continentali²³. Per entrambe queste correnti la *pars destruens* è un momento necessario, seppure solo iniziale. Tale presa di posizione indica due elementi: la volontà di essere portatori di una novità e il desiderio di non uscire dal gioco filosofico stesso, ma di restare al suo interno pur con forti istanze critiche. Il comune avversario sembra avere connotazioni precise, addirittura un nome: Cartesio. Il riferimento al filosofo francese si configura spesso come retorico: in lui vengono cristallizzate tesi filosofiche proprie più della filosofia moderna nel suo insieme. Quello che si presenta come ostilità al paradigma cartesiano-moderno, può essere dettagliato: rifiuto dell'epistemologia moderna; rifiuto dell'impostazione moderna del rapporto tra epistemologia e

²³ Cfr. Wolterstorff (1986).

metafisica; rifiuto del dualismo sia nell'accezione ontologica, sia nell'accezione antropologica. Il riferimento al *mito* di Cartesio forse potrebbe essere meglio caratterizzato come riferimento alla cultura illuministica. Comunque sia, esso è il cardine su cui incentrare una filosofia della religione guardando al pensiero pre-moderno, senza che sia necessario abbandonare ogni istanza speculativa in senso rortyano.

Per quanto la ricostruzione della modernità sia discutibile ed eterogenea, essa testimonia come la storia della filosofia e quella della teologia²⁴ abbiano ricoperto un ruolo importante sia per gli analitici, sia per i continentali che però sono chiamati ad una sempre maggiore consapevolezza di dipendere da una precisa tradizione e di fare riferimento a determinati autori. Si prospetta un concetto di tradizione non come storia da cui emanciparsi, né come ordine cronologico di eventi in sé relativistici, bensì come narrazione alla quale accostarsi con rispetto, dalla quale imparare e alla quale contribuire. Sebbene possa sembrare un adagio e, per gli analitici, quasi una provocazione, davvero problemi nuovi hanno soluzioni antiche, specie quando nei filosofi medievali si trova lo stesso rigore oggi richiesto.

7. Dalla ragione alla ragionevolezza

La domanda che sia gli analitici che i continentali si pongono è: quale funzione ricopre la filosofia della religione? La risposta ha due aspetti, uno negativo e uno positivo. In primo luogo, si tratta di stabilire che cosa gli argomenti filosofici non possono fare, cioè non possono obbligare a credere in qualcosa, né possono essere validi per tutte le persone allo stesso modo. In altre parole, essi non sono né coercitivi, né universalistici. Inoltre, bisogna rinunciare a ricorrere ad essi per stabilire se le credenze religiose siano o meno vere. Tali credenze infatti sono originarie, seppure non sempre immediate, in ogni essere umano e dunque l'unica domanda possibile è quella circa la loro legittimità. La filosofia della religione, in senso positivo, si configura pertanto come indagine epistemica sulla validità delle

²⁴ Cfr. Vos (1985).

credenze religiose (aspetto ontologico) e come indagine antropologica sulle facoltà umane che portano a questo tipo di credenze (aspetto antropologico).

La filosofia della religione ha il compito di sostenere la tesi della legittimità delle credenze religiose e la tesi della capacità religiosa dell'uomo, ma soprattutto ha la delicata funzione di discutere gli argomenti che si oppongono a entrambe queste tesi. In questa prospettiva tale disciplina assume le caratteristiche di una epistemologia religiosa, nella convinzione che alla base della religione non debbano esserci evidenze proposizionali, perché ci sono capacità e facoltà propriamente umane.

Il punto irrinunciabile per ogni filosofia della religione è discutere la possibilità di ritenere vere le credenze religiose, dopo aver analizzato criticamente il loro prodursi. Stabilito ciò, resta ancora da indagare il loro contenuto, offrendo un'analisi concettuale delle nozioni teologiche. Questa analisi, tipica degli analitici, apre la possibilità di fare interagire tali credenze con altre di pari dignità epistemica e questo compito, ancora di pertinenza della filosofia della religione, è spesso perseguito dai continentali. Così concepita, ad essa non si richiede di essere a-religiosa, anzi le si riconosce il diritto di essere connotata religiosamente, addirittura di doverlo essere per rapportarsi ad altri ambiti antropologici e per poter far valere la sua rilevanza pubblica.

La filosofia della religione può inoltre diventare propedeutica alla rivelazione, in quanto (1) discute le posizioni ad essa contrarie; (2) mantiene viva la domanda sul trascendente e (3) chiarisce i contenuti che essa propone a credere. Essa ha il compito di rendere intelligibile la fede in tutte le sue dimensioni e tra i contenuti intelligibili della fede ci sono anche quelli appartenenti ai *praeambula fidei*²⁵. Ecco perché si può parlare di *sobrietà* della filosofia della religione: non si ricorre ad essa per stabilire certezze religiose, ma per accompagnare, esplicitare, fecondare, rafforzare quell'assenso a verità proposizionali di fede già di per sé legittimo. Questa disciplina non si presenta

²⁵ Cfr. McNerny (2006).

alternativa al credere, perché, al contrario, lo promuove. Nel caso dell'esistenza di Dio essa è chiamata a constatare una presenza, piuttosto che a postulare l'esistenza di un ente. Nel caso di una verità dogmatica essa deve astenersi dal razionalizzare il mistero, ma preoccuparsi di salvaguardarlo, accontentandosi di farne emergere l'intelligibilità²⁶. L'uso della ragione è funzionale ad escludere l'assurdo, non a spiegare il mistero²⁷. La religione è una visione del mondo pre-filosofica, dunque esplicitabile, ma mai concettualizzabile. Ecco perché la dimensione apofatica le appartiene di diritto e anzi la protegge, mettendola al riparo dai pericoli del razionalismo, dell'antropomorfismo e, in generale, dell'orgoglio intellettualistico. Il suo dire non deve mai essere troppo, né per eccesso, né per difetto.

Alla ragione non si può chiedere di *provare* la verità del teismo, ma di argomentarla, motivarla, indagarla, renderla ragionevole. Il conoscere presuppone sempre un possesso intenzionale di ciò che si conosce, mai un possesso definitivo, pieno, esaustivo. Ciò è vero in particolare per la conoscenza religiosa, il cui oggetto supera sempre le capacità umane di apprenderlo.

8. Realismo (moderato)

L'intreccio tra la filosofia analitica e quella continentale della religione porta ad interrogarsi sulla possibilità di un realismo in ambito religioso. A livello minimale, esso è la tesi secondo cui gli esseri umani possono fare affermazioni vere circa la realtà, dire come le cose stanno, esprimere giudizi dotati di senso, informativi e corrispondenti al reale. Ciò esclude due posizioni, una per eccesso, secondo cui il realismo implicherebbe una posizione monista; l'altra per difetto, secondo cui non esisterebbe altro che il nostro modo di concettualizzare e la realtà sarebbe determinata dalle nostre proposizioni. Traspare un realismo moderato e dinamico, che è affermazione di co-

²⁶ Cfr. Alston (2005)

²⁷ Cfr. Wolterstorff (1984).

appartenenza tra essere e pensiero. Tale co-appartenenza si configura come identità intenzionale sul piano trascendentale; si configura cioè come una identità che è insieme differenza, nel senso che l'essere non si riduce al pensiero, né il pensiero produce l'essere, ma entrambi sono compresenti, appunto in modo trascendentale, nella mediazione del linguaggio.

È possibile parlare anzitutto di un realismo epistemologico: gli uomini conoscono la realtà; la conoscenza che abbiamo della realtà non è una nostra invenzione, ma in qualche modo è in relazione con essa. Questa relazione comporta il rischio di inadeguatezza, cioè implica una prospettiva fallibilista. Al realismo epistemologico si accompagna un realismo ontologico: esiste una realtà indipendente dalla conoscenza che gli esseri umani hanno di essa. Tale indipendenza è garanzia di intelligibilità.

Queste tesi del realismo epistemologico e del realismo ontologico sono accompagnate da alcuni corollari, il più importante tra i quali riguarda la filosofia del linguaggio. Le nostre parole e i nostri concetti hanno un riferimento reale e, contemporaneamente, sono dotate di un senso capace di esprimere una dimensione sola di tale realtà. Le espressioni linguistiche non sono mere constatazioni passive, né creazioni attive, bensì modi di relazionarsi al reale. Un altro corollario concerne la questione del relativismo. Il realismo moderato appena delineato è compatibile, addirittura auspica, un relativismo semantico connotato concettualmente e culturalmente. Esso però garantisce la commensurabilità delle diverse prospettive, proprio perché tutte concernono una realtà dalle quale emergono e alla quale rimandano.

La prospettiva realista agisce sulle credenze religiose su più livelli: senza realismo, le credenze religiose diventano mere espressioni di stati soggettivi e non possono neppure avere la pretesa di verità; senza realismo, la conoscenza del mondo non è di alcun aiuto per arrivare alla conoscenza di qualche aspetto del divino; senza realismo, le proposizioni religiose e quelle non religiose che vertono sulla medesima realtà non sono

commensurabili; senza realismo, il reale non esibisce quella intelligibilità grazie alla quale ci si interroga sulla religione. Tra le possibili versioni di realismo, quella più fruibile in ambito religioso è quello *aletico* e dal *volto umano*, per riecheggiare Alston e Putnam²⁸. Questo realismo sostiene che possiamo e dobbiamo riferirci a Dio e che possiamo predicare cose di ciò a cui ci siamo riferiti. La veridicità delle credenze religiose è sì un valore di verità da attribuire a certe credenze, ma è anche la valutazione di quelle esperienze in virtù delle quali una persona ha formato quelle credenze. Ciò richiede uno studio antropologico delle disposizioni e delle facoltà umane, cioè ha una ricaduta antropologica di pertinenza della filosofia della religione²⁹, assimilabile alla concezione continentale dell'*homo religiosus*.

9. Filosofia della religione: un terzo polo (meta)filosofico?

Nonostante sospetti reciproci ormai attribuibili a preconcetti o ignoranza, i materiali per proporre un ponte o una terza via tra filosofie analitiche e filosofie continentali della religione non mancano: seguendo l'esempio di D'Agostini a proposito del tomismo³⁰, basti pensare all'apprezzamento da parte dell'analitico Fergus Kerr del continentale René Girard³¹ o a progetti più ampi, come quello di una nuova teologia naturale definita come una condizione antropologica utile ad un maturo assenso e ad una coerente vita di fede e una condizione epistemica necessaria affinché possa darsi una scienza teologica³². Alcuni recenti studi di filosofia della religione forniscono esempi di come sia possibile affrontare un tema religioso, attingendo da entrambe le tradizioni, non giustapponendole, ma rilevandone la complementarietà³³.

²⁸ Cfr. D'Agostini, F. (2013).

²⁹ Cfr. Pouivet (2006).

³⁰ Cfr. D'Agostini (1999).

³¹ Cfr. Kerr (2004).

³² Cfr. Damonte (2013).

³³ Cfr. Damonte (2014).

Vorrei concludere, sottolineando come il percorso compiuto possa servire ad apprezzare il valore meta-filosofico della filosofia della religione. In questo ambito la distinzione tra analitici e continentali ha ormai lasciato il posto ad altre dicotomie che sono trasversali ad entrambi questi stili filosofici: interesse e disinteresse storico, razionalismo e ragionevolezza, realismo e antirealismo sono quelle che ho presentato, consapevole che altre potrebbero essere aggiunte. Questi aspetti sono meta-filosofici non nel senso che si interrogano sul senso, sulla natura, sull'oggetto e sullo stile di fare filosofia della religione, ma nel senso che fanno emergere quei presupposti, troppo spesso atematici, che condizionano e determinano sul nascere una posizione filosofica. Nel contesto filosofico attuale, a quindici anni da *Analitici e continentali*, sono questi gli aspetti meta-filosofici con i quali ritengo più fecondo mappare la filosofia contemporanea, per poi assumerli come criteri di cui fruire a livello storiografico.

Bibliografia

- Aguti, A. (2013), *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia.
- Alston, W.P. (2005), "Two Cheers for Mystery!", in Dole, A., Chignell, A. (eds.), *God and the Ethics of Belief. New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 99-113.
- Andina T. (a cura di) (2013), *Filosofia contemporanea. Uno sguardo globale*, Carocci, Roma.
- D'Agostini, F. (1997), *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano.
- D'Agostini, F. (1999), "Analitici, continentali e tomisti: la filosofia e il senso dell'essere", *Divus Thomas*, 102, pp. 53-77.
- D'Agostini, F. (2013), "Il realismo e le sfortune della filosofia prima", in Lavazza A., Possenti, V., *Perchè essere realisti*, Mimesis, Milano-Udine.

- Damonte, M. (2011), *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma.
- Damonte, M. (2013), "Towards a New Natural Theology: Between Reformed Epistemology and Wittgensteinian Thomism", in Kołodziejczyk, S.T., Salamon J. (eds.), *Knowledge, Action, Pluralism*, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 113-134.
- Damonte, M. (2014), *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona.
- Fabris, A. (2012), *Filosofia delle religioni*, Crocci, Roma.
- Flint, T.P., Rea M.C. (2009), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford.
- Hasker, W. (2005), "Analytic Philosophy of Religion", in Wainwright, W.J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 421-446.
- Kerr, F. (2004), "Tommaso dopo Wittgenstein", *Iride*, 17, pp. 603-617.
- Kołodziejczyk, S.T., Salamon J. (2013), "Preface", in Idd. (eds.), *Knowledge, Action, Pluralism*, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 11-28.
- McInerny, R. (2006), *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Catholic University of America Press, Washington.
- Micheletti, M. (2010), *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma.
- Olivetti, M.M. (1996), "Filosofia della religione", in Rossi, P. (a cura di), *La filosofia. Vol. I: le filosofie speciali*, Garzanti, Torino, pp. 137-220.
- Pouivet, R. (2006), "Wittgenstein et les croyances religieuses", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 86, pp. 357-375.
- Ventimiglia G. (2012), *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma.
- Vos, A. (1985), *Aquinas, Calvin & Contemporary Protestant Thought*, Christian University Press, Massachusetts.

Westphal, M. (2005), *Continental Philosophy of Religion*, in Wainwright, W.J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 472-493.

Wolterstorff, N. (1984), *Reason within the Bounds of Religion*, Eerdmans, Grand Rapids.

Wolterstorff, N. (1986), "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", in Audi, R., Wainwright W.J. (eds), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 38-81.

Abstract

D'Agostini, in her book *Analitici e Continentali*, suggested that philosophers of religion have an important role in the contemporary philosophical scenario, but then she does not study this theme in depth. In the last two decades analytic philosophy has had a *religious turn* that I propose to consider in its meta-philosophical senses. In particular, I will take into consideration the overcoming of foundationalism, the attention for the history of ideas, the reasonableness of beliefs, the epistemological and ontological realism. In the conclusion I will indicate how these meta-philosophical suggestions are able to arouse a third pole between *analitici* and *continentali* not only in the field of philosophy of religion.

Keywords: Philosophy of religion, foundationalism, history of ideas, hermeneutics, (soft) realism