

Mezzo secolo di filosofia del linguaggio religioso in Italia

Marco Damonte

Università degli Studi di Genova
marco.damonte@unige.it

Abstract The aim of this paper is to look into the Italian philosophy of religious language in order (1) to evaluate the reception of this discipline born in an analytic context and (2) to appreciate its original features. After an introduction which specifies the *status* of the philosophy of religious language, in the first paragraph three pioneering articles written between 1961 and 1966 are taken into consideration, because they determine the subsequent reception of this discipline. Then Bochenski's, Ramsey's and Ferré's works translated into Italian are analyzed paying attention to the introductions that had launched the interpretation of their thesis. Micheletti's and Antiseri's historical reconstructions are considered in the third paragraph. They differ from one another in presenting the philosophy of religious language as the logical analysis of a particular type of speech or in the context of semantic atheism. The fourth paragraph is devoted to three ambits in which Italian philosophy of religious language is flourishing nowadays: biblical studies (through the linguistic status of metaphors), philosophy of prayer (through pragmatics) and formal logic (through formal ontology). In the light of these studies it is possible to conclude that the Italian philosophy of religious language is growing and that it is able to contribute to philosophy of religion and to interreligious dialogue in a relevant way.

Keywords: Religious language, History of Italian Philosophy, Analytic vs. Continental Philosophy, Pragmatics, Formal Logic, Philosophy of Prayer.

0. La rilevanza della situazione italiana

Lo studioso italiano interessato alla filosofia del linguaggio religioso ha quale punto di riferimento l'esposizione sintetica e lucida di Kerr che, nello spazio della voce di un dizionario, espone con perizia lo stato di tale disciplina (KERR 2005). Pur riconoscendo che lo statuto del linguaggio religioso sia un tema che ha sempre accompagnato la teologia, egli afferma che, da un punto di vista filosofico, il dibattito contemporaneo a questo riguardo ha avuto luogo in Inghilterra, in seno alla filosofia analitica del linguaggio. Oltre a individuarne con precisione la patria, secondo Kerr sarebbe possibile determinare con esattezza anche le date di origine, 1936, e di compimento, 1985. La prima di esse rimanda alla pubblicazione da parte di Ayer di *Language, Truth and Logic*. Questo testo classico del neopositivismo inglese, respingendo il valore di verità di qualsiasi asserzione su Dio, determinò il dibattito successivo, obbligando i filosofi del linguaggio religioso a dedicarsi, in via preliminare, alla questione circa lo statuto di questa particolare forma di linguaggio. Sia i filosofi della religione, sia i teologi adottarono il punto di vista di Ayer e si impegnarono a riformulare gli asserti propri del teismo cercando di soddisfare i principi dell'empirismo logico. La ragione della mancata denuncia di quello che poteva essere

considerato una forma grezza di riduzionismo, tanto da accettare il principio di falsificazione tipico della scienza quale discrimine per estromettere ogni linguaggio religioso, consiste nella passiva accettazione dell'opposizione tra fatto e valore. Questa interpretazione permette a Kerr di considerare carente anche l'analisi del linguaggio religioso condotta dai filosofi anti-empiristi della religione sulla scorta di Wittgenstein. L'approccio di Austin e Searle, riconducibili per i loro studi sul linguaggio alla tradizione aristotelica di Oxford, consentì ai filosofi del linguaggio religioso di utilizzare la teoria degli atti linguistici, ma anche questa manovra, secondo Kerr, non era che un tentativo per sfuggire alla dicotomia tra fatto e valore. Solo a metà degli anni Ottanta del secolo scorso l'allontanamento dall'empirismo e l'attenzione al realismo metafisico consentì ai filosofi analitici della religione di superare gli interrogativi circa lo statuto cognitivo del linguaggio religioso e di occuparsi del suo senso, della sua verità e della sua referenza. Kerr identifica questa svolta nel testo di Soskice *Metaphor and Religious Language*, pubblicato nel 1986. Più che la data di una svolta, essa è però presentata come un necrologio: «si può quindi ritenere che, nella filosofia di lingua inglese, la questione del linguaggio religioso, che è durata dal 1936 al 1986, è adesso chiusa e fa parte della storia» (Kerr 2005: 776).

Davvero la filosofia analitica del linguaggio religioso è una pratica ormai conclusa? Se la risposta positiva dipende dall'averla identificata con gli aspetti cognitivi, come sostiene Kerr, allora potrebbe essere possibile che, magari lontano dalla patria inglese, essa possa aver avuto percorsi diversi e abbia, ancor oggi, prospettive interessanti. Come spesso avviene per una sorta di ironia della storia, proprio in quei paesi più sospettosi nei confronti di una tradizione certi spunti, da questa suggeriti, ma rimasti nello stato embrionale nel luogo di origine, sono destinati a portare frutti inaspettati in epoche successive. Ritengo dunque che valga la pena di sondare gli esiti della ricezione dalla filosofia analitica del linguaggio religioso in Italia, ripercorrendone criticamente la storia, identificandone lo *status quaestionis* e valorizzando le sue attuali potenzialità.

1. Le prime reazioni

La filosofia del linguaggio religioso ha fatto il suo ingresso in Italia attraverso la valutazione di ciò che accadeva, da oltre un decennio, nella filosofia inglese. Si tratta di una serie piuttosto ristretta di articoli pubblicati su riviste, di cui i più rilevanti, sulla base della sede di pubblicazione, del prestigio degli autori e della risonanza che hanno avuto, sono tre, compresi tra il 1961 e il 1966.

Il primo, comparso su *Divus Thomas*, è opera di Mondin (MONDIN 1961): si noti come l'interesse italiano per la filosofia del linguaggio religioso non riguardi anzitutto né filosofi della religione, né analitici, bensì autori appartenenti alla neoscolastica. Nel suo contributo Mondin liquida in un paragrafo la posizione dei positivisti logici, imputando al loro metodo di verifica la fallacia riduzionistica. Preferisce invece soffermarsi su quelli che chiama analisti del linguaggio e che hanno dato origine alla corrente dell'*analisi linguistica*, dell'*analisi logica* o, più semplicemente dell'*analisi*, tutti termini usati quali sinonimi, una sinonimia

significativa perché alla base della coincidenza tra filosofia del linguaggio e analisi formale in quella che si andrà definendo come la tradizione italiana della filosofia del linguaggio religioso. L'*analisi* si caratterizza per avere il linguaggio quale principale oggetto di studio, per rinunciare al principio di verifica, per ampliare i suoi interessi verso una vasta gamma di linguaggi propri dell'essere umano (oltre a quello proprio delle scienze empiriche) e per porsi come obiettivo quello di chiarire quanto è già conosciuto, anziché acquisire nuove informazioni. Mondin considera l'analisi linguistica importante, ma insufficiente; detto altrimenti: una condizione necessaria, ma non sufficiente per fare filosofia. La fruibilità di tale approccio al linguaggio teologico risente di questa ambivalenza: Mondin infatti riporta la posizione di Mitchell, secondo la quale il riconoscimento di senso alle proposizioni teologiche è sufficiente a rendere l'*analisi* una posizione accettabile da parte dei teologi e quella opposta di Foster, per cui gli analisti non sarebbero in grado di salvaguardare le peculiarità del linguaggio religioso. Ciò che Mondin rifiuta è il postulato implicito degli *analisti* secondo cui tutti i problemi filosofici sono riconducibili al linguaggio che, formulato in questi termini, può essere accusato di essere in realtà un principio metafisico e dunque una nuova fallacia riduzionistica. Nel tentativo di valorizzare questa corrente della filosofia contemporanea, Mondin ricorre ad alcune distinzioni tipiche della neoscolastica, per avvalorare le quali cita Tommaso. Nel parlare di linguaggio teologico vanno riconosciuti almeno tre elementi: la semplice parola, il cui significato è frutto di rivelazione, cioè di ragione fortificata dalla fede; la proposizione, costruita attraverso concetti teologici di natura prettamente analogica e il cui valore di verità dipende dall'autorità divina; infine, l'argomentazione capace di rendere la teologia una scienza perché ha il compito di organizzare, con la sola ragione, le diverse cognizioni. Attraverso questa strategia, il valore dell'analisi linguistica viene attribuito al solo livello argomentativo e dunque alla filosofia del linguaggio religioso si riconosce sì importanza, ma solo a livello strumentale.

Cinque anni più tardi Capizzi considera gli esiti dell'analisi del linguaggio riconducibili ad una posizione atea (CAPIZZI 1966). Egli prende in considerazione la letteratura in risposta alle considerazioni di Ayer, costituita da articoli apparsi sulle riviste *Mind* e *Philosophy*, fino alla pubblicazione di *New Essays in Philosophical Theology*, allora non ancora tradotti in italiano (FLEW, MACINTYRE 1971). Nella sua presentazione, Capizzi si impegna a rilevare come gli analisti tentino in qualche modo di approfondire la specificità del linguaggio religioso, differenziandolo sia da quello del senso comune, sia da quello della scienza e da quello che verte su asserzioni di fatto. Tali tentativi avrebbero però un esito univoco: considerare i giudizi di tipo religioso degli imperativi che si distinguono da quelli morali per il linguaggio immaginativo usato nel presentare come migliore una certa linea di condotta. Inoltre Capizzi nota come la filosofia del linguaggio religioso, da questione preliminare, sia diventata capace di entrare nel merito delle prove dell'esistenza di Dio e si sia spinta fino a considerare gli attributi di Dio, seppure per denunciarne la contraddittorietà. Egli però esaspera le diverse posizioni in campo, come se si trattasse di una battaglia tra credenti e atei, dove i primi restano nella migliore delle ipotesi sulla difensiva e ritengono che accettare una qualche forma di riduzionismo sia il prezzo da pagare per restituire significato al linguaggio religioso: «man mano

che si svolge e si precisa, l'analisi delle proposizioni religiose tende fatalmente a colorirsi dei toni ateo-razionalistici della critica negativa russelliana» (CAPIZZI 1966: 226). La riduzione del linguaggio religioso a quello morale, assunta come unico possibile esito della filosofia analitica, è considerata l'apice di una china che porta a insistere sulla debolezza umana, tanto che «tra Russell e Ayer, fa capolino l'ombra di Sartre» (CAPIZZI 1966: 232).

Più puntuale è l'articolo di Vanni Rovighi, dove si propone di discutere la posizione degli analisti i quali, basandosi sulla distinzione di vari tipi di significato, riconoscono che nei discorsi umani non c'è solo il significato teoretico e ammettono così che la religione possa avere un posto tra gli atteggiamenti umani sensati (VANNI ROVIGHI 1968). L'autore di riferimento è l'olandese Zuurdeeg, secondo il quale lo specifico del linguaggio religioso consiste nella convinzione. A differenza della metafisica, che si spaccia per scienza, la religione è consapevole di essere convinzione. Vanni Rovighi ammette che il linguaggio religioso non può esaurirsi nella dimensione descrittiva, ma rileva come il linguaggio della convinzione sia insufficiente a cogliere la differenza specifica della religione, in quanto è proprio anche delle fazioni politiche. La convinzione, inoltre, per essere efficace necessita di un ricorso a criteri di ragionevolezza che consentano almeno di sostenere la propria convinzione di fronte ad altre persone. Ancora una volta la filosofia analitica viene apprezzata in quanto capace di portare all'evidenza aspetti a torto e a lungo trascurati, ma la sua importanza non andrebbe oltre a ciò. Al di là delle sue stesse intenzioni, Vanni Rovighi pone una interessante differenziazione destinata a diventare fondamentale per la filosofia del linguaggio religioso. Proprio nella prima nota del suo articolo, dove dichiara di usare indifferentemente i termini *fede* e *religione* intendendo la religione l'atteggiamento caratterizzato dalla fede, pone le premesse per distinguere il linguaggio religioso da quello teologico. A livello storiografico, tale distinzione potrebbe essere utilmente utilizzata per distinguere la filosofia (analitica) del linguaggio teologico dall'ermeneutica del linguaggio religioso, corrente che sarebbe diventata prevalente in Italia a partire dal convegno del gennaio 1969 promosso da Castelli (CASTELLI 1969a e 1969b).

2. Traduzioni e introduzioni

Nonostante lo scarso apprezzamento della filosofia del linguaggio religioso, in Italia si assiste comunque ad un certo interesse verso questa disciplina, come testimoniano le traduzioni di alcuni testi fondamentali avvenute nell'arco di un decennio a cavallo degli anni Settanta.

Il primo testo a essere tradotto nel 1967 fu *La logica della religione* del domenicano Bochenski, rettore dell'Università di Friburgo (BOCHENSKI 1967). Nell'introdurre questo pionieristico lavoro, il suo autore specifica di prendere in considerazione solo gli aspetti della religione accessibili alla logica, senza neppure affermare che questi siano i più importanti, e di voler fornire uno studio preliminare, dove ancora non si opera alcuna formalizzazione del discorso teologico. Le tesi sostenute in questo libro superano l'angusta recezione della filosofia analitica del linguaggio religioso analizzata nel precedente paragrafo, ma la loro presentazione allo stato ancora

embrionale non ha permesso a questo testo di trovare terreno fertile in Italia. Tra le novità più rilevanti segnalo l'apertura alla pragmatica, cioè la volontà di applicare la logica ai discorsi effettivamente usati nelle comunità religiose, comprendendo in queste ultime i monoteismi e il buddismo nella versione del brahmanesimo. Significativa è inoltre la consapevolezza dei limiti di tale approccio: la logica verte sulla correttezza e sulla validità del discorso, ma non sulla sua verità, di pertinenza della teologia. Ciò non significa comunque fare della logica un mero strumento accessorio, perché il suo compito consiste nell'assiomatizzazione della fede oggettiva e, proprio per questa ragione, il teologo non può farne a meno se non vuole confondere linguaggio e meta-linguaggio. La logica, comprendendo anche aspetti semantici, permette di apprezzare il cambiamento di significato dei termini mutuati dal linguaggio comune, a cui quello religioso cambia statuto. Essa inoltre riesce a farsi carico delle contraddizioni, rendendole opportunità di comprensione sempre più profonda di un dato linguaggio. Solo in appendice vengono proposti esempi di come potrebbe essere formalizzata la logica dell'analogia, quella della fiducia e quella dell'autorità.

L'altro autore reso fruibile al pubblico italiano è Ramsey, vescovo anglicano formatosi alla scuola di Moore, Wittgenstein e Russell. Nella sua opera principale, *Il linguaggio religioso* (RAMSEY 1970a) egli si occupa dell'origine del linguaggio religioso che si fonda non su fatti straordinari, bensì su quelle che chiama *illuminazioni*, cioè modi di vedere i fatti ordinari attraverso esperienze particolari caratterizzate da un'attitudine al *discernimento* e all'*impegno*. Ramsey presuppone la legittimità del discorso religioso e indaga pertanto le caratteristiche del linguaggio che veicola tale discorso, sia nella Bibbia, sia nelle affermazioni dottrinali. Nello specifico, egli propone di apprezzare il linguaggio teologico attraverso dei modelli, vale a dire dei fatti empirici da cui nascono delle affermazioni religiose, a cui applicare dei quantificatori, cioè degli operatori che rendono *strana* la logica di quella situazione e suscitano nell'osservatore un cambio di prospettiva, consentendogli l'*apertura cosmica*, ovvero la possibilità di vedere la realtà con gli occhi della fede. Tali qualificatori possono essere elementi oggettivi di profondità, situazioni sfidanti o dichiarazioni di contrasti. All'interno di questo tipo di logica, anche le identità assumono valore, come è evidente nell'affermare che *Dio è amore*. Da una parte, il linguaggio biblico non offre descrizioni della vita di Dio, ma insegna ad accedere alla forma di vita religiosa attraverso i fatti storici; dall'altra, il linguaggio dottrinale non è composto da affermazioni sovrascientifiche, bensì è il modo di salvaguardare lo specifico dell'illuminazione religiosa: in entrambi i casi bisogna però imparare a differenziare le somiglianze grammaticali dalle affinità logiche. La proposta di Ramsey è ambiziosa in quanto propone di riconsiderare la filosofia della religione nel suo complesso:

per comprendere il linguaggio religioso o la teologia dobbiamo in primo luogo evocare il tipo di situazione *strana* di cui ho fornito varie analogie: questa è *conditio sine qua non* di ogni apologetica religiosa (RAMSEY 1970: 63).

Inoltre egli presenta questo suo tentativo in linea con la tradizione:

stiamo solo facendo quanto, ad esempio, faceva san Tommaso, anche se non per questo siamo legati (meglio o peggio che questo sia) alla sua ontologia e al suo sistema. Possiamo forse dire che l'empirismo logico ci offre la possibilità di una *generalizzazione* del tomismo, poiché porta nuova vita a controversie vecchie e complesse, poiché ci aiuta a difendere quelle improprietà logiche che costituiscono così spesso una pietra d'inciampo per il nostro ministero pastorale (RAMSEY 1970: 241-2).

Queste pretese di Ramsey hanno complicato la sua ricezione da parte del pubblico italiano a cui, in aggiunta, mancavano del tutto i riferimenti impliciti alle fonti ispiratrici del testo, cioè le concezioni wittgensteiniane del *linguaggio come uso* e della *teologia come grammatica*. Ciò è confermato dalla prefazione italiana a *Parlare di Dio* (RAMSEY 1970b), dove Costa, anziché impegnarsi nel fornire gli strumenti per una corretta lettura del testo, lo presenta contestualizzandolo in modo improprio all'interno del kantismo, insistendo sull'analogia di Ramsey tra la logica del linguaggio religioso e quella del linguaggio morale in prospettiva kantiana; nell'alveo della de-mitizzazione, assimilando l'approccio al testo biblico di Ramsey a quello di Bultmann; in prospettiva barthiana, ponendo l'accento sulla riformulazione della teologia negativa e sulla critica alla concezione scientifica della teologia naturale.

Migliore servizio è stato reso da Antiseri nel lungo editoriale di quasi cento pagine a *Linguaggio, logica e Dio* di Ferré (FERRÉ 1972). Lo studioso italiano, pur indulgiando sul discutibile nesso tra analisi linguistica e de-ellenizzazione, ha messo in luce come all'origine della filosofia del linguaggio religioso vadano posti i pragmatisti, i wittgensteiniani e gli etnolinguisti. L'oggetto del testo di Ferré è il linguaggio teologico, di cui fanno parte il linguaggio religioso e quello sistematico. La sua indagine si estende dunque a tutto campo. Le perspicue critiche agli analisti verificazionisti contenute nei primi capitoli consentono di slegare le vicende della filosofia del linguaggio religioso da quelle del positivismo logico e di separare con nettezza la verificabilità empirica dalla intelligibilità e la incomprendibilità dall'insignificanza. Alla filosofia del linguaggio come verificazionismo, Ferré sostituisce la filosofia del linguaggio come analisi funzionale, ricorrendo alla nozione wittgensteiniana di significato come uso. Ciò gli permette di apprezzare usi del linguaggio diversi da quello descrittivo, quali quello imperativo, performativo e interrogativo. Dietro a tali usi del linguaggio stanno la logica dell'analogia, quella dell'obbedienza e quella dell'incontro che consentono di apprezzare il valore esistenziale ed etico del linguaggio teologico, ma soprattutto di coglierne le funzioni peculiari: quelle dell'adorazione, della convinzione, dell'impegno e quella parabolica. Ferré inoltre insiste sui diversi livelli a cui la filosofia del linguaggio teologico deve applicarsi: quello *sintattico*, quello *interpretico* (corrisponde a quello pragmatico) e quello *semantico*.

Il merito di queste traduzioni è stato quello di fornire ai filosofi italiani materiali di prima mano su cui confrontarsi. Un altro testo che merita di essere ricordato è quello di Michael Dummett che, all'interno di una discussione sulla causalità retroattiva,

affronta il problema della preghiera ebraica di petizione (DUMMETT 1986). L'inadeguata ricezione di tali traduzioni fu dovuta con ogni probabilità alla scarsa propensione dei filosofi della religione italiani a occuparsi di filosofia del linguaggio e, per converso, al carente interesse degli analisti italiani a trattare temi religiosi. Nessuna di queste due concezioni, dovute a precomprensioni non ancora del tutto fugate, venne meno neppure a fronte delle accurate ricostruzioni storiche che si sono impegnate a presentare la filosofia analitica del linguaggio religioso nel suo sviluppo diacronico.

3. Ricostruzioni storiche

Micheletti e Antiseri si sono accollati l'onere di ripercorre la storia della filosofia analitica del linguaggio religioso agli inizi degli anni Settanta. Le loro fatiche sono rilevanti per lo spessore e la profondità dell'indagine e per un certo distacco storico-culturale con cui hanno potuto affrontare l'argomento, mettendo mano a una mole di materiale che nel mondo di lingua inglese aveva suscitato una discussione che si andava frammentando e che rischiava di smarrire, con la consapevolezza della propria origine, la sua stessa ragion d'essere. Inoltre i loro saggi, del tutto indipendenti l'uno dall'altro e capaci di tratteggiare due diversi scenari, ebbero la responsabilità storica di suscitare o sopire l'interesse per la filosofia del linguaggio religioso e, ancora oggi, da essi dipende il futuro di tale disciplina in Italia perché ne individuano i criteri fondanti. Non è possibile in questa sede una valutazione critica dei due percorsi, dei quali mi limito a evidenziare le premesse, le fonti e i metodi.

Nel primo volume di *Il problema teologico nella filosofia analitica*, Micheletti dedica un intero capitolo a Wittgenstein e ai numerosi seguaci del suo approccio, concludendo:

permane qualcosa dell'originaria concezione della religione nella prospettiva della "teologia come grammatica". Se la religione è una forma di vita, essa non può essere estrinsecamente giustificata, poiché le forme di vita, che ci insegnano la forma propria di giustificazione, non possono a loro volta essere oggetto di giustificazione. Se è possibile attribuire ad essa un'espressione linguistica, la sua *intelligibilità* si può cogliere tuttavia solo *dal suo interno*, sebbene il suo significato nella *totalità della vita* si possa determinare più chiaramente attraverso il confronto con altri modi di discorso (MICHELETTI 1971: 178).

Andando oltre l'interpretazione che i cosiddetti *fideisti wittgensteiniani* hanno offerto del loro maestro, Micheletti insiste sulla commensurabilità del linguaggio religioso e sul valore antropologico di quest'ultimo. Questa sottolineatura, approfondita attraverso lo studio dei nessi tra la speculazione kierkegaardiana e quella wittgensteiniana, ha avuto il pregio di suscitare interesse nei confronti della filosofia analitica della religione, ma al prezzo di farne emergere quei risvolti esistenziali già preponderanti nella ricerca italiana che si rifaceva al filone continentale. Tale inevitabile ambivalenza ha avuto ripercussioni sulla ricezione degli sviluppi più recenti della filosofia del linguaggio religioso che Micheletti acutamente ha fatto consistere nel passaggio dalla questione del significato all'esame della logica del

linguaggio religioso, con uno spostamento dal linguaggio che verte su Dio, al linguaggio con cui ci si rivolge a Dio, dal quale si può desumere l'esatto significato degli attributi divini e dal quale si può apprezzare il cambio di prospettiva proprio del credente nell'esprimere giudizi sulla realtà. Queste importanti novità, dovute solo in parte all'applicazione della teoria degli atti linguistici di Austin al linguaggio religioso, consentirebbero un'analisi linguistica non empirica del linguaggio religioso (MICHELETTI 1972: 80).

La proposta interpretativa di Antiseri, nel presentare gli stessi autori e temi studiati da Micheletti, si basa invece sulla separazione tra il linguaggio metafisico e quello religioso, sulla continuità tra neopositivismo e filosofia del linguaggio e sul ruolo positivo che l'ateismo semantico riveste nel delineare una religione autentica. Tali risultano essere i criteri con cui egli ha selezionato le pagine antologiche della *Cambridge-Oxford philosophy* circa la religione (ANTISERI 1975: 327-382). Inoltre, la sostituzione del criterio di significanza (per cui il linguaggio religioso è privo di significato) con quello di demarcazione (per cui esso è distinto dal linguaggio scientifico) consente di mantenere la verità scientifica quale ideale regolativo e di presentare l'intera filosofia del linguaggio religioso di lingua inglese come una reazione a Flew. Le diverse posizioni sono raggruppate in un filone *di destra*, che tenda di mostrare come il linguaggio religioso sia fattuale e falsificabile, e in uno *di sinistra*, che propone modi alternativi di apprezzare il linguaggio religioso. La tesi principale di Antiseri, secondo cui «l'atteggiamento empirico è un atteggiamento filosofico perfettamente compatibile con il cristianesimo» (ANTISERI 1974: 236), per le ragioni opposte all'impostazione di Micheletti, non è comunque stata in grado di raggiungere lo scopo che entrambi si erano prefissi:

fatto questo che dovrebbe indurre a sbloccare la situazione venutasi a creare nella filosofia italiana, per cui i filosofi di sinistra (tra questi molti analisti) ripetono che chi è con loro non può nemmeno sognare di dedicare un'ora della sua vita all'analisi del linguaggio religioso, e quelli di destra (tra questi pure dei cattolici) rifiutano l'approccio analitico ai problemi della filosofia in genere e della teologia in particolare, non so se per paura o per ignoranza (ANTISERI 1974: 211).

Questa contrapposizione ideologica è stata confermata dallo scarso interesse dei teologi italiani verso la filosofia del linguaggio, al più attenuata da un interesse verso la linguistica (MOLARI 1972) e dai sospetti in virtù dei quali i filosofi della religione italiani non hanno ritenuto rilevante tenere il passo con quanto stava succedendo nell'ambito analitico (CARACCILOLO 1973).

4. L'attualità

La filosofia analitica del linguaggio religioso in Italia è stata pressoché ignorata a partire dalla metà degli anni Settanta del secolo scorso. Considerando il giudizio di Kerr riportato nell'introduzione, questo oblio potrebbe forse avere un aspetto positivo, se fosse servito ad evitare che tale disciplina seguisse le sorti della sua sorella maggiore anglosassone. Esiste oggi una qualche ripresa dei temi cari alla

filosofia del linguaggio religioso sotto altre vesti? Ritengo la risposta affermativa, grazie ad almeno tre filoni di studi.

4.1. Studi biblici

Il primo filone è quello della filosofia del linguaggio religioso applicata al testo biblico. Con particolare riferimento al Nuovo Testamento fu possibile individuare alla base del linguaggio evangelico la logica della meraviglia (MARIOTTI, BETORI 1971). Più recentemente, su tali aspetti, ha richiamato l'attenzione Kenny. Anche se il suo interesse era quello di contrapporre l'uso dell'analogia, prevalente in metafisica, a quello della metafora, peculiare dell'esperienza religiosa, di fatto egli ha posto la questione dello statuto linguistico della metafora (KENNY 1992). Essa sarebbe il tentativo di usare un gioco linguistico al posto di un'altro: una mossa delicata e pericolosa, ma la sola capace di permettere il costituirsi di un linguaggio in grado di riferirsi a Dio, proprio come mostra la Bibbia. Come già aveva notato Alston, le metafore hanno il pregio di essere irriducibili (ALSTON 1971: 163-167). Nello stesso contesto dei Colloqui Castelli, due anni dopo, Mathieu ha sottolineato l'importanza di alcune figure retoriche quali la parabola, l'iperbole e l'ellisse e di alcuni stratagemmi grammaticali, quali un uso sapiente dei tempi verbali e del modo aoristo del verbo: tutti elementi non strumenti della rivelazione, ma autentici *media* (MATHIEU 1994).

L'attenzione al testo rivelato e al suo modo di esprimersi ha evidenziato la rilevanza di utilizzare in ambito esegetico gli strumenti dell'analisi narrativa, della critica retorica e della filosofia dell'argomentazione (DAMONTE 2012). Tale apparato concettuale è proprio della filosofia del linguaggio che si è mostrata capace di sottolineare l'importanza degli aspetti persuasivi e performativi della rivelazione, restituendo a quelli descrittivi un ruolo più marginale nel pieno rispetto del testo biblico e senza quelle pregiudiziali tipiche di una critica letteraria legata alla teologia liberale.

4.2. Preghiera e pragmatica

L'applicazione al linguaggio religioso dell'analisi tipica della pragmatica linguistica è stata fatta conoscere agli studiosi italiani grazie alla traduzione di alcune pagine di *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache* (SCHAEFFLER 1991), dove sono state analizzati gli atti linguistici del saluto religioso e della denominazione della divinità per dimostrare come la forma grammaticale delle espressioni religiose abbia implicazioni sulla concezione stessa di Dio e sulla natura stessa del credente.

L'oggetto proprio della pragmatica è diventato in Italia quello della preghiera, meglio dell'atto orante considerato nella sua espressione linguistica. Bianca ha dedicato a questo tema un originale saggio, che prende le mosse da una teoria generale della richiesta e si focalizza poi sulla richiesta religiosa, concludendo:

il particolare atto linguistico del pregare lo si può denominare *atto linguistico prestativo* intendendo *un atto linguistico di forma performativa con valenza constattativa* o, se si vuole, *un atto linguistico che esprime performativamente un contenuto constattativo* e in cui *ogni performativo sottende un constattativo* (BIANCA 2006: 124).

Lo stesso autore è poi tornato sull'argomento per enucleare le regole praxiche applicabili agli atti di richiesta e, sulla loro scorta, offrire una catalogazione degli schemi espliciti o impliciti in ogni atto linguistico orante (BIANCA 2013). In dialettica con Bianca, Sbisà, sulla scorta di Austin, a cui si richiama direttamente, propone di considerare la natura performativa del verbo *pregare* e, di conseguenza, di apprezzare la preghiera come un atto illocutorio. Questa analisi, condotta sulla scorta di testi biblici, di preghiere tradizionali cristiane e di esempi tratti dalle *preghiere dei fedeli* utilizzate durante le celebrazioni eucaristiche, consente, da un lato, di cogliere lo specifico del cristianesimo e, dall'altro, di arricchire il quadro concettuale delle teorie austiniane (SBISÀ 2013).

4.3. Logica formale e linguaggio

Il terzo filone prende le mosse dalle conseguenze che la crisi dei fondamenti della matematica e la scoperta delle geometrie non euclidee hanno avuto per la filosofia del linguaggio, denunciando l'insufficienza di un linguaggio univoco e la necessità di una teoria dell'analogia per quanto concerne le nozioni di *essere* e di *esistenza*. Riconoscere che il linguaggio, compreso quello scientifico, è intrinsecamente non univoco, significa affermare che è eminentemente intenzionale, prima che rappresentazionale. Il linguaggio tipico delle diverse discipline, e dunque anche quello della teologia, è pertanto sempre dotato di significato, ma esso deve essere fatto emergere da una formalizzazione diversa da quella finora in uso nelle scienze dure: una formalizzazione capace di far emergere l'ontologia implicita a tali linguaggi, rendendola esplicita, rigorosa, controllabile, capace di generare confronto e dialogo. Essa deve tenere conto simultaneamente di tutte e tre le classi di relazioni che determinano la forma delle espressioni e delle argomentazioni corrette all'interno di ciascun linguaggio, ovvero della sintattica (relazione tra i diversi segni linguistici), della semantica (relazione tra i segni e i loro referenti) e della pragmatica (relazione tra i segni, gli agenti della comunicazione e i loro comportamenti). Basti ribadisce con forza che tale compito può essere assolto dall'ontologia formale capace, ad esempio, di offrire una formalizzazione delle dottrine tomiste dell'analogia e della partecipazione (BASTI 2007), tutte dottrine metafisiche dalla rilevanza teologica. Nello specifico le logiche intensionali e le logiche aletiche permettono la simbolizzazione dei linguaggi naturali, compreso quello religioso e quello teologico, oltre che l'assiomatizzazione delle teorie su cui implicitamente si reggono. Tale progetto di ricerca, ancora allo stato embrionale, si pone un obiettivo ambizioso:

possiamo usare la formalizzazione nelle Logiche intensionali e nell'ontologia formale per aiutare il dialogo inter-religioso e interculturale e far compiere, finalmente, anche alla Metafisica e alla Teologia quei progressi che la formalizzazione ha concesso di fare alle Scienze negli ultimi due secoli (BASTI 2011: 110).

L'ontologia formale applicata alla filosofia della religione e alla teologia aiuta a evidenziare i veri problemi e a concentrarsi su di essi, nello spirito della terapia linguistica wittgensteiniana. Pur nel rispetto dei teoremi di limitazione propri di ogni ontologia, il dialogo tra le confessioni religiose non ha solo un valore etico, né è solo un dovere morale, ma è una necessità logica, cioè intrinseca alla natura stessa del linguaggio umano.

5. Verso il futuro

La situazione italiana mostra come la filosofia analitica del linguaggio religioso sia tutt'altro che un relitto del passato, ma abbia una rilevanza precisa all'interno della filosofia della religione, soprattutto in un'epoca in cui la dimensione proposizionale di quest'ultima ha suscitato un rinnovato interesse¹. Essa si caratterizza per l'attenzione alla concretezza del linguaggio religioso, cioè per l'analisi di testi realmente utilizzati nella pratica religiosa, piuttosto che per teorie preliminari. I contributi più originali che è capace di offrire spaziano dall'ambito storiografico, grazie alle ricostruzioni diacroniche che ho presentato, a quello della promozione del dialogo tra le religioni, passando dalla maggior consapevolezza che ogni religione ha di sé. In una prospettiva a medio termine è lecito aspettarsi un approfondimento dei filoni presentati al quarto paragrafo, con maggiori possibilità di sviluppo del terzo. Ritengo però che tale disciplina abbia anche ulteriori compiti e potenzialità: essa può e deve farsi carico di una maggiore consapevolezza storica, ricordando l'apporto che già Tommaso, ad esempio, diede alla filosofia del linguaggio in ambito religioso; può e deve superare la rigida separazione tra filosofia del linguaggio religioso di matrice analitica e quella tipica dell'approccio continentale, pur salvaguardando la specificità di entrambe; può e deve prendere posizione intorno al dibattito sul nuovo realismo².

Tale fermento è sì indicativo della vitalità delle filosofia del linguaggio religioso italiana, ma è anche il suo tallone d'Achille in quanto risulta eterogenea e frammentaria. Si tratta perciò di identificarne con accuratezza lo statuto disciplinare in modo che esso risulti preciso e flessibile nello stesso tempo, affinché possa includere metodologie eterogenee tra loro quali la filosofia dell'argomentazione, la pragmatica linguistica e l'ontologia formale. Una base di partenza può essere la seguente impostazione:

nell'applicazione al problema religioso la svolta linguistica si manifesta per lo più nella caratterizzazione della filosofia della religione come una ricerca sui

¹ A questo proposito rimando a PLANTINGA, Alvin (2014), *Garanzia della fede cristiana*, Torino, Lindau (ed. or. *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press 2000. Questo testo, pur di fondamentale importanza per la filosofia analitica della religione, si focalizza più sull'epistemologia della religione che sulla filosofia del linguaggio religioso; per questa ragione non ritengo di soffermarmi su di esso nel presente contributo.

² A titolo esemplificativo segnalo, nell'ordine i seguenti testi: AMERINI, Fabrizio (2013), *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, Pisa, ETS, pp. 171-203; DAMONTE, Marco (2014), «Mappare la filosofia contemporanea: il ruolo della filosofia della religione», in *Bollettino Filosofico*, n. 29, pp. 227-250 e CANOBBIO, Giacomo (2013), *Realismo e teologia*, in A. Lavazza, V. Possenti [a cura di], Milano, Mimesis, pp. 235-247.

tipi di enunciati che esprimono la credenza religiosa e sulla logica del discorso in cui la credenza trova espressione (MICHELETTI 2002: 10-1).

Come si evince dal percorso tracciato è utile distinguere i diversi possibili significati della dizione *linguaggio religioso*, tenendo presente che essi vanno dall'aspetto logico-formale a quello pragmatico. Inoltre può essere utile sottolineare come le posizioni soggettive ed extra-teoretiche dei singoli studiosi verso la natura dei fenomeni religiosi abbiano delle conseguenze sulla qualità dei loro argomenti e delle loro valutazioni. La consapevolezza dell'evoluzione della filosofia del linguaggio religioso è comunque in grado di mostrare la continuità tra i filoni a cui ho fatto riferimento e la sua origine nella svolta linguistica della filosofia analitica, piuttosto che nel mero neopositivismo, pur nella rinuncia agli aspetti più polemici, come quelli legati ai sospetti verso ogni metafisica. Essa dovrà forse evitare di presentarsi quale disciplina alla base delle mutazioni delle forme dialettiche della filosofia della religione, ma all'interno della specializzazione dei settori filosofici ha ancora un ruolo fondamentale e imprescindibile da ricoprire.

Bibliografia

ALSTON, William P. (1971), *Filosofia del linguaggio*, Bologna, il Mulino (ed. or. *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1964).

ANTISERI, Dario (1974), *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia Queriniana, (I ed. 1969).

ANTISERI, Dario (1975), [a cura di,] *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, Roma, Città Nuova.

BASTI, Gianfranco (2011), *Logica aletica, deontica e Ontologia formale: dalla verità ontica all'obbligo deontico*, in P. Gherri, G. Basti [a cura di], *Logica e diritto. Tra argomentazione e scoperta*, Roma, Lateran University Press, pp. 105-270.

BASTI, Gianfranco (2007), *Ontologia formale. Per una metafisica post-moderna*, in A. Strumia [a cura di], *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino, all'Ontologia formale*, Cantagalli, Siena, pp. 193-228.

BIANCA, Mariano L. (2013), «Aspetti semiotico-strutturali di alcune forme di preghiera in ambito sacro-religioso», in *Fogli Campostrini*, n. 5, pp. 105-124.

BIANCA, Mariano L. (2006), *Richiedere e pregare*, Milano, Franco Angeli.

BOCHENSKI, Joseph M. (1967), *La logica della religione*, Roma, Ubaldini (ed. or. *The Logic of Religion*, New York University Press, New York 1965).

CAPIZZI, Antonio (1966), «Ateismo e analisi del linguaggio nel pensiero contemporaneo», in *La cultura*, n. 4, pp. 213-232.

CARACCILO, Alberto (1973), *Esperienza e linguaggio religioso*, in *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia. Vol I: Relazioni introduttive*, Roma, Società Filosofica Italiana, pp. 129-158.

CASTELLI, Enrico (1969a), [a cura di,], *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, Padova, CEDAM.

CASTELLI, Enrico (1969b), [a cura di,], *Dibattiti sul linguaggio teologico*, Roma, Istituto di Studi Filosofici.

DAMONTE, Marco (2012), *Persuasione narrativa, critica retorica e argomentazione nel testo biblico*, in A. Cattani, M. De Conti [a cura di], *Didattica, Dibattito, Fallacie e altri campi dell'argomentazione*, Napoli, Loffredo, pp. 141-154.

DUMMETT, Michael (1986), *Far accadere il passato*, in Id., *La verità e altri enigmi*, Milano, il Saggiatore, pp. 205-223 (ed. or. *Truth and Other Enigmas*, Duckworth 1978).

FERRÉ, Frederick (1972), *Linguaggio, logica e Dio*, Brescia, Queriniana (ed. or. *Language, Logic and God*, New York, Harper & Brothers 1961).

FLEW, Anthony & MACINTYRE Alasdair (1971), [a cura di,] *Nuovi saggi di teologia filosofica*, Bologna, Dehoniane (ed. or. *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM 1955).

KENNY, Anthony (1992), «Metaphor, Analogy and Agnosticism», in *Archivio di filosofia*, pp. 195-201.

KERR, Fergus (2005), *Linguaggio teologico*, in J.Y. Lacoste [a cura di,], *Dizionario critico di teologia*, Roma, Borla-Città Nuova (ed. or. *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France 1998), pp. 772-6.

MARIOTTI, Piergiorgio & BETORI, Giuseppe (1971), «Il linguaggio della meraviglia nella scienza e nel discorso religioso», in *Archivio di Filosofia*, pp. 101-115.

MATHIEU, Vittorio (1994), «Studi di analisi linguistica della Rivelazione», in *Archivio di Filosofia*, pp. 599-602.

MICHELETTI, Mario (2002), *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Brescia, Morcelliana.

MICHELETTI, Mario (1971), *Il problema teologico nella filosofia analitica. Vol. I: teologia come grammatica*, Padova, La Garangola.

MICHELETTI, Mario (1972), *Il problema teologico nella filosofia analitica. Vol. II: lo «status» logico della credenza religiosa*, Padova, La Garangola.

MOLARI, Carlo (1972), *La fede e il suo linguaggio*, Assisi, Cittadella.

MONDIN, Battista (1961), «Positivismo logico, analisi linguistica e teologia», in *Divus Thomas*, n. 44, pp. 296-309.

RAMSEY, Ian T. (1970a), *Il linguaggio religioso*, Bologna, il Mulino (ed. or. *Religious Language*, London, SCM 1957).

RAMSEY, Ian T. (1970b) *Parlare di Dio*, Longanesi, Milano (ed. or. *Christian Discourse*, Oxford, Oxford University Press 1965).

SBISÀ, Marina (2013), «La preghiera come atto illocutorio», in *Fogli Campostrini*, n. 5, pp. 125-145.

SCHAEFFLER, Richard (1991), *Aspetti grammaticali e pragmatici del linguaggio della preghiera e loro significato trascendentale*, in G. Moretto [a cura di], *Preghiera e filosofia*, Brescia, Morcelliana, pp. 181-205.

VANNI ROVIGHI, Sofia (1968), «Filosofia analitica e religione», in *Studium*, n. 64, pp. 743-751.