



Daniele Rolando

# Religio laici

Riflessioni sul 'Sacro' in  
*The spirit of William James*



*Biblioteca di cultura moderna e contemporanea*

5

*Responsabile Collana*

Mirella Pasini  
*(Università di Genova)*

*Comitato scientifico*

Enzo Baldini  
*(Università di Torino)*

Paola de Cuzzani  
*(Università di Bergen)*

Dino Cofrancesco  
*(Università di Genova)*

Giuseppe Cospito  
*(Università di Pavia)*

Adriano Fabris  
*(Università di Pisa)*

Alberto Giordano  
*(Università di Genova)*

Pascal Nouvel  
*(Université de Tours)*

Nils Gilje  
*(Università di Bergen)*

Gilbert Vincent  
*(Università di Strasburgo)*

Daniele Rolando

# Religio laici

Riflessioni sul 'Sacro' in  
*The spirit of William James*



*è il marchio editoriale dell'Università di Genova*



Questo volume è stato realizzato grazie al contributo del PRIN 2017  
Deceit and Self-Deception. How We Should Address Fake News  
and Other Cognitive Failures of the Democratic Public.



UNIVERSITY  
PRESS ITALIANE

*Il presente volume è stato sottoposto a double blind peer-review  
secondo i criteri stabiliti dal protocollo UPI*

© 2023 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza  
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike.



Alcuni diritti sono riservati

ISBN 978-88-3618-230-5  
e-ISBN (pdf) 978-88-3618-231-2

Pubblicato a luglio 2023

Realizzazione Editoriale  
**GENOVA UNIVERSITY PRESS**  
Via Balbi, 6 – 16126 Genova  
Tel. 010 20951558 – Fax 010 20951552  
e-mail: [gup@unige.it](mailto:gup@unige.it)  
<https://gup.unige.it>



Stampato rispettando l'ambiente da  
[www.tipografiaecologicakc.it](http://www.tipografiaecologicakc.it)  
Tel. 010 877886

## SOMMARIO

<i>Lex orandi – lex credendi</i> Un preambolo teorico (e un poco autobiografico)	13
<i>In principium erat caro</i> Tra Hobbes e Feuerbach	21
<i>Descensio ad inferos</i> Il ‘primitivo’, il ‘profondo’ e l’invenzione del ‘sacro’	53
<i>Ascensio ad Coelum</i> Biografie del ‘sacro’ a confronto	95
<i>Ground Zero</i> Conversione e misticismo secondo William James ( <i>et alii</i> )	137
<i>Trasmissions &amp; conversions:</i> Metanoia e ‘mercato religioso’	167
<i>Credo quia absurdum est:</i> Retorica religiosa e <i>bounded rationality</i>	211
<i>Caro vs. Sermo</i> I paradossi del paolinismo	241
<i>Individualismo liberale e potere simbolico</i> Un tentativo di conclusione	283



*A Mariarosa,  
senza la quale non sarei stato in grado di svolgere  
serenamente nessuna attività intellettuale e tanto meno  
di scrivere questo libro.*



*La conoscenza è un carattere decisivo dell'umanità ma [...] nella conoscenza che l'umanità ha di sé e del mondo c'è una grave lacuna [...] al cuore stesso dell'esistenza, troviamo una sorta di caos, forse un gran vuoto, che nasconde un caotico delirio. Al cuore dell'esistenza troviamo l'arte, e troviamo la poesia; troviamo anche le numerosissime religioni. Tutti sanno cosa sia l'arte e la poesia; nessuno sa però cos'è la religione.*

*Georges Bataille*



*Lex orandi – lex credendi*  
**Un preambolo teorico (e un poco autobiografico)**

Alla conclusione di questo lavoro mi sono accorto di avere scritto una serie di saggi piuttosto complessi che attraversano ambiti di ricerca molto diversi e spesso connessi fra di loro in modo molto ma molto interdisciplinare: la filosofia della religione in primo luogo, ma anche la filosofia della storia, la filosofia morale e la storia delle idee, e inoltre l'antropologia e la sociologia religiosa. Cercherò quindi di spiegare quale è stato il mio percorso.

Inizierò con una piccola annotazione sul titolo di questo volume, decisamente presuntuoso<sup>1</sup>. Per la verità non credo che possa veramente esistere *in rerum natura* una *religio laici*, che sarebbe come dire una *religio irreligiosa*. Ogni religione, come sosteneva l'autore molto gesuita e molto eretico<sup>2</sup> in compagnia del quale, tantissimi anni fa, ho dato

---

<sup>1</sup> Mi scuso con il collega Roberto Celada Ballanti per avere utilizzato come titolo un'espressione a lui cara, sia pure – come apparirà evidente dal seguito del mio discorso – in un senso molto diverso dal suo.

<sup>2</sup> Si tratta ovviamente di George Tyrrell, esponente principale insieme ad Alfred Loisy del cosiddetto 'modernismo' e in quanto tale scomunicato dal Papa Pio X, sul quale *temporibus illis* avevo scritto il volume *Cristianesimo e religione dell'avvenire nel pensiero di George Tyrrell* (Le Monnier, Firenze 1978) che è rimasto per lungo tempo, e forse rimane ancora, l'unico contributo

inizio alla mia riflessione filosofica, comprende due elementi essenziali, una *lex orandi*, cioè un culto pubblico e un corpus di preghiere, e una *lex credendi*, cioè un insieme più o meno ampio di credenze condivise che permettono l'istituzionalizzazione di questo stesso corpus. A loro volta però questi due elementi ne presuppongono un altro, se è possibile ancora più essenziale, che William James, altro autore fondamentale nel mio percorso filosofico, chiamò *religious experience*<sup>3</sup>. Nozione potenzialmente contraddittoria, in quanto per un verso fa riferimento a un ineliminabile dato esperienziale, peraltro però ne connota l'eccezionalità e la 'datità' esterna, non universalizzabile e non ripetibile almeno in linea di principio, a differenza ad esempio non solo dell'esperienza scientifica, ma anche di quella artistica e morale.

Sono altrettanto convinto però che un punto di vista 'laico' rappresenti l'unico atteggiamento possibile che consenta di discutere in maniera critica del fatto religioso preso come un dato ineludibile di quasi tutte le culture umane. Per la verità il termine 'laico' mi appare particolarmente desueto e legato a polemiche ottocentesche. Ciò nonostante ogni altro termine mi sarebbe sembrato troppo forte, come se fosse filosoficamente possibile fissare una verità religiosa prescindendo dal dato esperienziale di cui sopra o si potessero fissare a priori le categorie trascendentali dell'esperienza religiosa. Molto più modestamente con

---

significativo in lingua italiana. Approfitto di questa nota per segnalare un quasi recente revival del suo pensiero in ambiente americano. A questo proposito rimando, a titolo esemplificativo, al saggio di Nancey Murphy *Cognitive Science and the Evolution of Religion. A Philosophical and Theological Appraisal* in *The Believing Primate. Scientific, Philosophical and Theological Reflections on the Origin of Religion* (ed. by J. Schloss & M. J. Murray, O.U.P. Oxford 2009).

<sup>3</sup> In un certo senso quindi questo volume potrebbe essere considerato il complemento e la continuazione in altra forma del mio *The Will to Believe. William James, l'inclusive principle e le retoriche del liberalismo* (Città del Silenzio, Novi Ligure 2008).

l'aggettivo 'laico' intendo qui denotare il punto di vista esterno da cui i 'non iniziati' possono osservare il costruirsi di pratiche religiose dalle quali si sentono almeno in via provvisoria esclusi. Pratiche religiose attraverso le quali l'esperienza originaria viene continuamente rinnovata, *lex orandi*, anche attraverso la costruzione di confini teorici che separano l'autentico 'iniziato' dai 'non iniziati', *lex credendi*. Laico, in ultima analisi, è chi non sacrifica agli Dei, chi non va a messa la domenica o chi non fa battezzare i figli, non necessariamente chi non crede. Anzi da questo punto di vista, come aveva ben compreso Schleiermacher, l'alternativa 'fede-non fede', o se si vuole 'teismo-atteismo', non può che essere considerata che come un fatto 'derivato' e non originario. Si crede sempre al Dio di una tradizione religiosa e si nega sempre questo stesso Dio. Come non esiste un Dio per tutti così penso che non esista un ateismo per tutti. Ognuno è credente o miscredente a suo modo.

Una *Religio laici* quindi non può assomigliare in nessun modo a una *docta religio*: possono esistere religiosi *docti*, nel banale senso di non illetterati, e ci sono religioni prevalentemente per dotti – ad esempio le antiche sette gnostiche – e religioni prevalentemente per non dotti – ad esempio le antiche sette millenariste o i testimoni di Geova – e grandi chiese che cercano, finché ci riescono, di tenere insieme dentro uno stesso contenitore sociale tutti questi modi diversi di essere religiosi, ma tutte queste differenziazioni hanno un valore esclusivamente sociologico o storico. Non può esistere una *docta religio* per la semplice ragione che alla base di ogni atteggiamento religioso non può non esserci una qualche forma di *sacrificium intellectus* di fronte all'alterità dell'esperienza religiosa che lo costituisce. Almeno se si intende rifiutare qualsiasi forma di inveramento del Sacro nel profano.

La religione di ogni singolo uomo è qualcosa che, a dispetto del vangelo giovanneo, riguarda la sua carne e il suo sangue, ciò che egli sperimenta dentro o sopra di sé – una 'possessione' da parte di una forza considerata esterna, direttamente, il sentirsi 'nelle mani del Dio vivente', oppure indirettamente attraverso il culto – ad esempio l'incorporazione con il Cristo morto e poi risuscitato nel battesimo come

la descrive Paolo. Se Tommaso non avesse ‘realmente’ toccato le piaghe del Cristo risorto il cristianesimo non sarebbe una religione seria, capace di portare alla salvezza chi crede, cioè chi accetta di venir incorporato in questo stesso corpo, ma sarebbe veramente, come pensava Nietzsche, ‘platonismo per il popolo’.

Proprio per questa ragione alla base dei saggi che seguono ci sarà una specie di programmata autoesclusione in primo luogo metodologica: se una religione storica – quindi ogni religione realmente esistente, in quanto non possono esistere che religioni storiche – consiste in un processo circolare di auto costruzione di sé a partire da un’esperienza originaria a cui sempre e comunque gli ‘iniziati’ devono tornare, riflettere *more philosophico* sulla dimensione religiosa significherà cercare di de-strutturare questo processo, cercando di far vedere come *works*, ‘lavora’, *in the spirit of William James* appunto. Quindi significa programmaticamente non avere una religione: essere, come diceva di sé Ernst Renan, come le colombe liberate nel sagrato del tempio che non fanno però allontanarsi da esso. Un ‘ateismo metodologico’ a cui non corrisponde però necessariamente alcun ateismo esistenziale. Nei saggi che seguono non si darà quindi alcuna risposta alla *vexata quaestio* sull’esistenza di Dio per la semplice ragione che a questa domanda *more philosophico* non è possibile dare alcuna risposta e da un punto di vista esistenziale, ciascuno può dare qualsiasi risposta assumendosene la piena responsabilità. Sono sempre stati i credenti a fare vivere gli Dei nella storia.

Nel 1917 Rudolf Otto pubblicò quello che sarebbe diventato il suo libro più famoso *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, che poi Ernesto Buonaiuti tradusse e pubblicò in Italia con il semplice e ben più icastico titolo di *Il Sacro*<sup>4</sup>. Geniale operazione culturale, anche se forse inconsapevole,

---

<sup>4</sup> Questa traduzione, ristampata poi più volte da Feltrinelli, apparve per la prima volta nel 1926 edita da Zanichelli senza l’introduzione progettata

perché implicava una separazione dei due elementi che costituivano, in maniera per l'autore inscindibile, l'argomentazione di questo piccolo libro: l'intenzione di dare una descrizione dell'arazionalità della dimensione religiosa, in quanto tale fenomenologicamente corretta, e insieme di costruire su questa base un ragionato tentativo di apologetica cristiana fortemente marcata dal luteranesimo del suo autore. La *novitas* di questo piccolo libro stava appunto però non nel suo scopo apologetico relativamente scontato ma nell'aver posto al centro del suo discorso, all'opposto del Kant della *Religion innerhalb der Grenzen der grosse Vernunft*, l'originaria irrazionalità del fenomeno religioso, anche se poi da buon teologo Otto si era sforzato di mostrare come nel cristianesimo, e soprattutto nel cristianesimo di Lutero, razionale e irrazionale avevano trovato il loro migliore punto di equilibrio.

Con questo testo quindi il *Sacro* è uscito dall'*Eutifrone* platonico ed è entrato ufficialmente nell'orizzonte della modernità, dalla quale sembrava da tempo definitivamente escluso. Il che però ha implicato un radicale rovesciamento di prospettiva: se i primi giusnaturalisti cercavano di abituare i loro lettori a ragionare sulle norme di comportamento umane sulla base della sola ragione, *etsi Deus non daretur*, anche se probabilmente credevano in Dio non meno di quanto ci credesse il loro pio uditorio, si potrebbe paradossalmente dire che Rudolf Otto ha costretto suo malgrado i suoi lettori, anche i più razionalisti, a ragionare *etsi Deus daretur*, a prendere sul serio cioè quegli elementi della dimensione religiosa – *tremendum* e *fascinans* in primo luogo – apparentemente incompatibili con la modernità.

---

da Buoniauti, che dovette pubblicarla successivamente con il titolo *La religione nella vita dello spirito* (in «Ricerche religiose» 1926), perché rifiutata dall'autore. In essa Buoniauti aveva cercato di utilizzare il pensiero di Otto a suo uso e consumo per difendere la prospettiva 'modernista' contro Croce e Gentile. Dal mio punto di vista è stata essenziale anche la prospettiva di Nathan Söderblom, con *Holiness*, pubblicato nel 1913, ben prima del molto più noto volume dell'Otto.

Il che implica una conseguenza essenziale: a differenza dell'*àghion* dell'*Eutifrone* il Sacro di Rudolf Otto non è semplicemente un aspetto parziale che va ricondotto sotto la più universale dimensione del giusto, che è ciò che gli Dei realmente vogliono, all'interno di un Cosmo ordinato nel quale Dei e uomini trovano ordinatamente il loro posto, ma è una specie di residuo che va ritrovato al di sotto del processo di secolarizzazione al quale quasi due secoli di illuminismo hanno sottoposto il cosmo chiuso e ben ordinato degli antichi, Platone compreso.

Siamo costretti a porci il problema del 'Sacro', anzi a reinventarci questo termine a nostro uso e consumo, come ha fatto Rudolf Otto, proprio perché abbiamo smesso di vivere in un mondo *naturaliter* sacro, pieno di Dei che ci parlano. Il 'disincanto del mondo' di weberiana memoria rappresenta la *conditio sine qua non* di qualsiasi discorso moderno sul Sacro. Allo stesso modo ovviamente il Sacro di cui intendo parlare è altra cosa dal sacro contrapposto a profano di cui parlano gli antropologi e di cui parlava in fondo Platone. Infatti questa stessa distinzione è probabilmente interna a una concezione sacrale dell'intera vita cosmica prima ancora che umana. Il che naturalmente mostra come il processo di modernizzazione non ci ha soltanto allontanato dagli 'antichi' ma anche e soprattutto dai 'diversamente contemporanei' per i quali questa dicotomia resta vitale.

Esiste quindi un evidente nesso che collega ateismo metodologico e processo di secolarizzazione: l'uno potrebbe apparire il riflesso o la conseguenza dell'altro. Vorrei fermarmi un attimo per cercare di mostrare come questo nesso sia molto meno stretto e necessario di quanto possa apparire: per un verso è vero, infatti, che qualsiasi domanda sul Sacro presuppone il fatto che l'oggetto di questa domanda possa venire separato da altri aspetti non meno essenziali della nostra cultura. Cosa che probabilmente non era nemmeno concepibile, né per i 'primitivi' né per gli 'antichi'. Per altro verso però una domanda sul Sacro in questo contesto implica all'opposto una revisione critica di questo stesso processo di secolarizzazione, visto e considerato che *more anthropologico* la moderna società secolarizzata rappresenta l'eccezione non la norma.

Anche se si tratta di un'eccezione che tende a universalizzarsi seguendo il processo di progressiva occidentalizzazione del mondo tuttora in atto.

I saggi che seguono, per quanto reciprocamente autonomi, si muoveranno tutti in questo orizzonte problematico e avranno in primo luogo lo scopo di mostrare come la dicotomia sacro-profano così illustrata sia un fatto storico che contraddistingue la nostra, non tutte le culture possibili. La *history of ideas* vi avrà quindi un peso significativo.

Il primo si occuperà di fare emergere la possibilità di una lettura *sub specie carnis*, se si vuole secondo il linguaggio filosofico tradizionale 'materialistica', del 'Sacro', da Hobbes a Feuerbach, che percorre, come un filo nascosto, tutta la cultura moderna. Si tratterà quindi di una specie di prologo filosofico ai saggi successivi, attraverso l'analisi di due elementi essenziali e permanenti della psiche dell'animale uomo: la paura e il desiderio. Senza di essi, infatti, non sarebbe mai nata alcuna religione.

Il secondo affronterà il problema della ricerca del Sacro, come ricerca dell'origine, sia sul piano diacronico sia sincronico, dopo la codificazione della legge dei tre stadi comtiana, ponendo a confronto due autori come James e Durkheim, con un conclusivo accenno alla posizione freudiana.

Il terzo si porrà il problema inverso: come è possibile spiegare da un punto di vista evolucionistico la nascita delle religioni che viceversa sembrerebbero richiedere una processo di elaborazione complesso e 'costoso'.

Il quarto affronterà il problema della 'conversione' esaminando la prospettiva 'psicologica' jamesiana e la sua *american religion*.

Il quinto e il sesto affronteranno il problema della giustificazione del sacro – apologetica – e della sua razionalizzazione a posteriori dal punto di vista di una rivisitata 'teoria della scelta razionale'.

Il settimo cercherà di tratteggiare una conclusione 'sperimentale' partendo dalla *Lettera ai Romani* paolina vista come la più preziosa documentazione di cui disponiamo del costruirsi di una nuova religione a partire da una religione preesistente, utilizzando la testimonianza di tre lettori di eccezione: Lutero, il giovane Barth e l'ebreo Taubes.

Un tentativo di conclusione, in senso lato politico, concluderà il volume.

Tutti questi saggi avranno in comune alcuni presupposti metodologici che preferisco elencare e brevemente discutere qui, non dovendo così tornarci sopra tutte le volte, fermo restando che la natura di ciascuno di essi va considerata come meramente 'postulativa': in altri termini, di nuovo *in the spirit of William James* essi esprimono il punto di vista dell'autore e la loro verisimiglianza od opportunità andrà verificata *in fieri*, attraverso la luce che attraverso di essi è possibile portare nelle singole questioni trattate nei vari saggi.

### **A) Esse est percepi**

La vecchia e spesso abusata formula berkeleyana mi sembra ancora adatta per esprimere il fenomenismo che contraddistinguerà i saggi che seguono, magari con l'introduzione di una piccola correzione proposta all'inizio del Novecento da un geniale e giovane pragmatista italiano, purtroppo prematuramente scomparso, Mario Calderoni: *esse est percepi posse*. Da notare come con questa piccola aggiunta Calderoni avesse rovesciato la sua prospettiva humane di partenza trasformando il suo empirismo da retrospettivo a jamesianamente prospettico. Reale da questo punto di vista andrebbe considerato non solo tutto ciò che è stato sperimentato ma tutto ciò che sarà sperimentabile. Il metodo scientifico ha appunto essenzialmente il compito di rendere sperimentabile quello che prima non lo era, o era semplicemente una virtuale costruzione teorica, senza la quale, beninteso, ogni esperienza, sia passata che futura, sarebbe, come sosteneva il vecchio Kant, cieca.

### **B) Eraclitismo radicale**

Con buona pace del molto compianto Emanuele Severino resto e re-

sterò sempre convinto che non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume. Una accettazione serena del divenire senza alcuna necessità di postulare, come sembra facesse l'oscuro Eraclito, un logos divino a garanzia della circolarità del divenire stesso. In particolare senza la consapevolezza della 'fine di tutte le cose' nessuna prospettiva religiosa mi apparirebbe intellegibile.

### **C) Nominalismo**

Da Hobbes, ma anche da Spinoza – anche se questo non viene quasi mai messo in evidenza dagli spinozisti di professione – e magari anche dal premoderno Occam ho ereditato la consapevolezza tutta moderna che gli universali altro non sono che *nomina*. Credo anzi che questo sia soprattutto vero tutte le volte che cerchiamo di categorizzare eventi culturali – e nulla è più eminentemente un fatto culturale di ogni religione. Se infatti si può ammettere che la gravitazione universale newtoniana esistesse e fosse operante *in rerum natura* molto prima che Newton ne coniasse il termine – le famose mele cadevano dall'albero anche nell'antica Grecia – credo si possa sostenere l'opposto per quanto riguarda i processi culturali: categorie universali come ad esempio il mercantilismo o l'illuminismo hanno cominciato a esistere solamente dopo che qualcuno ne ha inventato appunto il *nomen*, introducendo una discriminante prima inesistente, che successivamente si è potuta applicare anche retrospettivamente con una maggiore o minore licenza ermeneutica.

### **D) Individualismo metodologico**

Ho imparato da Jon Elster, e prima che da lui ovviamente da Max Weber, che *prima facie* non si danno 'azioni collettive', e quindi tanto meno pensieri collettivi. Ogni società, e quindi anche ogni 'ismo', è il frutto dell'interazione fra individui. Sostenere il contrario implicherebbe mettere l'effetto al posto della causa. Le civiltà, le culture, le visioni

del mondo sono, nel migliore dei casi – se non sono meri strumenti di propaganda – degli *ideal-typus* più o meno ermeneuticamente utili.

### **E) Divisionismo humaneo**

L'*is-ought question* resta per me, con buona pace dell'ultimo Hilary Putnam, all'ordine del giorno. In particolare senza separare e tenere distinti fatti e valori, per quanto nel divenire storico essi appaiono normalmente mischiati – come del resto gli atomi di idrogeno e ossigeno appaiono sempre mischiati nella nostra esperienza immediata quando beviamo o respiriamo –, la multifunzionalità della dimensione religiosa apparirebbe incomprensibile.

Un'ultima premessa, prima di cominciare: nonostante la *Tyrannei der Werte*, già da tempo denunciata da Carl Schmitt come una caratteristica essenziale della pubblicistica contemporanea, i saggi che seguono non intendono avere alcuna valenza normativa, ma se mai hanno uno scopo critico, o se si vuole – rubando arbitrariamente il termine alla *Kritik der Urteilskraft* kantiana – 'riflessivo'. Non intendono in nessun modo insegnare cosa si deve credere o quale religione o non religione si deve praticare ma hanno lo scopo di cercare di chiarire l'insieme di paradigmi che, consapevolmente o inconsapevolmente, determinano nella loro inevitabile contingenza le alternative reali e le prospettive esistenziali di fronte ai quali i singoli individui si trovano a dover scegliere, visto e considerato che nessuno, nemmeno i filosofi, può o ha il diritto di scegliere per loro.

## *In principium erat caro* **Tra Hobbes e Feuerbach**

In questo primo saggio affronterò un problema propedeutico. È possibile costruire un'interpretazione 'materialistica' non 'riduzionista' del fatto religioso? Visto e considerato però che credo non esista ormai idea o problema filosofico che non abbia almeno due secoli di storia, ritengo che non si possa rispondere a questa domanda se non partendo da alcune delle risposte classiche che giacciono depositate nella nostra memoria filosofica. Ne ho scelto due in particolare: ovviamente in primo luogo quella di Feuerbach, in secondo luogo ho deciso di ritornare indietro, alla nascita della filosofia moderna, ponendo a confronto la classica soluzione di Feuerbach con la non meno classica soluzione hobbesiana. Concluderò con una provocazione: è esistita una risposta 'surrealista' alla domanda che possa essere considerata consistente e non meramente provocatoria?

### **1. Un disvelamento dell'umano?**

Innumerevoli libri sono stati pubblicati da Gutenberg in poi; la stragrande maggioranza per nostra fortuna è scomparsa nell'oblio rimanendo confinata in qualche polveroso scaffale di biblioteca, a disposizione di qualche erudito particolarmente zelante. Alcuni di questi, molto pochi per la verità, hanno segnato una qualche tappa miliare

nella storia della coscienza umana, o per lo meno nella storia della coscienza di noi *liberal* occidentali, più o meno convinti o ‘critici’, per la loro potenza ‘veritativa’.

Ci sono state però opere particolarmente sbagliate dal punto di vista teorico che hanno avuto appunto per questa *felix culpa* teoretica un gigantesco successo destinato a perpetuarsi fino a oggi, e una di queste è stata certamente *Das Wesen des Christentums* che il giovane Ludwig Feuerbach pubblicò nel 1841. Che appunto si trattasse di un’opera teoreticamente sbagliata sarebbe apparso immediatamente a qualsiasi lettore non affascinato dalla sua immaginifica potenza liberatoria. Del resto già nel 1914, a fascino esaurito, Max Scheler in un saggio appena meno famoso aveva mostrato come la tesi di fondo di questo libro – la celebre identità fra teologia e antropologia – potesse venir rovesciata impunemente<sup>1</sup>.

Ma cosa c’è di sbagliato in questo libro, al di là della possibilità altrettanto ambigua di rovesciarne la tesi di fondo? Proverò a rispondere in breve partendo da una lunga citazione dalla introduzione:

ogni limitazione della ragione o comunque della natura dell’uomo si fonda su un inganno, su un errore. L’uomo come *individuo* indubbiamente può, e perfino deve, sentirsi e riconoscersi limitato – in questo si distingue dalla bestia; ma può avere coscienza di questo suo limite, di questa sua finitezza solo perché ha davanti a sé come oggetto la perfezione, la infinità della specie. Se pertanto considera questi *suoi* limiti come limiti della specie, è perché identifica se stesso con la *specie*, errore facile nell’uomo e determinato spesso dal suo amor di comodo, dalla sua pigrizia, dalla sua vanità, dal suo egoismo. Infatti un limite, che io so essere puramente un *mio* limite, mi umilia, mi turba, me ne vergogno. Per liberarmi da questo sentimento di vergogna, da questa inquietudine, considero i limiti della mia individualità come limiti

---

<sup>1</sup> Faccio naturalmente riferimento al saggio *Zur Idee des Menschen*, appunto del 1914.

della natura umana [...] ma è un errore, un errore ridicolo e insieme colpevole definire come finito, come limitato, ciò che costituisce la natura stessa dell'uomo, l'essenza della specie, che è l'essere assoluto dell'individuo.

Alla base di questa curiosa teoria l'enunciazione di un feroce universalismo di matrice platonica:

Ogni essere è per sé sufficiente, nessun essere può negare se stesso, ossia la sua essenza, nessun essere è per se stesso limitato. Al contrario ogni essere è in sé infinito, ha in se stesso il suo Dio, il suo essere sommo<sup>2</sup>.

Ogni specie, quindi, anche quella dei lombrichi dirà subito dopo Feuerbach, costituirebbe una totalità dotata di una determinata perfezione che trova la sua piena realizzazione solamente nell'infinitezza numerica degli individui che la compongono. Ogni difetto o limite di ciascun singolo individuo di ciascuna specie trova la compensazione dei suoi difetti o limiti in altri individui della stessa specie, anche se evidentemente restano i limiti di una specie rispetto alle altre con la specie umana al vertice del processo evolutivo, ammesso che si possa attribuire a Feuerbach una concezione evolutiva delle specie. Nessun individuo realizza la totalità di perfezione della specie ma tutti insieme lo fanno.

L'assurdità di questa concezione in una prospettiva darwiniana sarebbe evidente. Il presupposto di qualsiasi teoria dell'evoluzione è infatti l'inadeguatezza relativa di ogni specie rispetto a ogni possibile ambiente. Da cui l'essenziale accidentalità di alcune mutazioni accidentali. Ma questa sarebbe una critica estrinseca che tutt'al più mostrerebbe la radicale incompatibilità della teoria feuerbachiana con una prospettiva postdarwiniana come quella in cui oggi di fatto dobbiamo muoverci.

---

<sup>2</sup>L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, pref. di A. Banfi, trad. di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 28-29.

Si può però individuare una critica interna particolarmente efficace, partendo dal nucleo centrale della teoria, l'interpretazione del dogma trinitario cristiano. Cercherò di metterlo molto brevemente in evidenza. Cosa rappresentano il Dio padre e il Dio figlio per Feuerbach? Il passo chiave potrebbe essere questo:

Dio concepito quale antitesi dell'uomo [...] è l'essenza stessa della ragione posta come oggetto, come essere esterno all'uomo. Il puro perfetto essere divino è l'autocoscienza della ragione, la coscienza che la ragione ha della propria perfezione [...] la ragione è in noi la vera e propria facoltà della specie, il cuore difende gli interessi *particolari* degli individui; è la forza sovraumana, ossia la forza che nell'uomo è al di sopra e al di fuori della sua persona, l'essenza dell'uomo nell'uomo<sup>3</sup>.

Da una parte quindi il Dio universalità della ragione, che diviene quasi immediatamente – Kant *docet* – l'assolutezza della legge perché «un Dio che esprima solo la pura essenza della *ragione* non è il Dio della religione»<sup>4</sup>, dall'altra parte il 'cuore', cioè l'esigenza di una salvezza personale. Il dogma, o meglio la favola, dell'incarnazione rappresenta il punto di sutura fra questi due momenti:

L'intelligenza pura, libera, nega il figlio, non lo nega l'intelligenza determinata dal sentimento, offuscata dal cuore; essa al contrario trova nel figlio tutta la *profondità* dell'essere divino perché trova in lui il *sentimento*, il sentimento che per se stesso è qualcosa di oscuro e perciò appare all'uomo come un mistero. Il figlio commuove il cuore perché il vero padre del divin figlio è il cuore umano<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 55-56.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 89.

Un'interpretazione della trinità che la riduce di fatto a una dualità perché l'*Heiliger Geist*, così centrale nella lettura speculativa hegeliana, perde ogni valore e significato, visto e considerato che «lo spirito santo deve la sua esistenza personale soltanto a un nome, a una parola» e che «al rigoroso concetto dell'amore il numero di due è sufficiente», venendo sostituito da «una terza persona, e cioè una persona *femminile*», *l'essere materno* appunto.

Al di là della felice illuminazione che porta Feuerbach a intuire, in un certo senso, la centralità che il culto mariano avrebbe avuto, tra l'altro in ambiente cattolico, nel corso dell'Ottocento, è però evidente come la personalità femminile in questione non avrebbe potuto garantire nessuna mediazione reale tra la religione del padre, della ragione e della legge, e la religione del Figlio, del cuore e della misericordia. Ci troviamo quindi di fronte a una dialettica senza mediazione e senza possibilità di conciliazione, fuori naturalmente dall'ambito della reale pietà cristiana.

Il che porta naturalmente a un circolo vizioso: la pietà cristiana può essere spiegata esclusivamente all'interno della pietà cristiana. Conclusione sorprendente che Feuerbach certamente non avrebbe gradito, ma che diventa inevitabile se si prescinde dal postulato metafisico l'identità di tutti gli uomini nell'uomo in sé, che ho cercato di mettere in evidenza all'inizio di questo paragrafo.

Ma in *Das Wesen des Christentums* c'è naturalmente dell'altro, molto più vitale e interessante, che Feuerbach si è sforzato di mettere in evidenza fin dall'introduzione. Alla conclusione di questa stessa introduzione possiamo leggere il passo seguente:

Dio è il sentimento puro, infinito, libero. Ogni altro Dio sarebbe un Dio imposto di fuori al tuo sentimento. Il sentimento è ateo dal punto di vista della fede ortodossa che lega il concetto di Dio a un essere che esiste al di fuori di noi: il sentimento nega un Dio oggettivo, è a se stesso Dio<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 32.

Il significato di questo passo trova la sua spiegazione, non necessariamente coincidente con il postulato metafisico di cui sopra, nel capitolo successivo.

Potrei a questo punto moltiplicare le citazioni, data la natura quasi ossessiva della retorica filosofica di Feuerbach. Mi limiterò però a riportarne una sola, per me particolarmente significativa:

La necessità del soggetto riposa unicamente sulla necessità dell'attributo. Tu sei un *essere* solo in quanto sei un *essere umano* [...] Il soggetto non è che l'attributo fatto persona, esistente. La negazione dell'uno è perciò la negazione dell'altro.

Analogamente:

La certezza dell'esistenza di Dio [...] non è una certezza immediata, e riposa solo sulla certezza degli attributi di Dio [...] la verità dell'attributo è l'unica garanzia dell'esistenza<sup>7</sup>.

A questo punto però una nuova contraddizione che limita arbitrariamente il valore dell'analogia:

Gli attributi hanno un valore proprio, indipendente per il loro contenuto essi costringono l'uomo a riconoscerli [...] Bontà, giustizia sapienza non sono chimere per il fatto che l'esistenza di Dio è una chimera [...] Il concetto di Dio è dipendente dal concetto di giustizia, di bontà, di sapienza [...] ma non viceversa<sup>8</sup>.

Di fatto Feuerbach mentre, come del resto si è già visto, non nega che debba esistere una natura umana in sé, capace di supportare gli attributi

---

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 40-41.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 43.

dell'umano, nega che possa esistere una natura divina in sé, capace di supportare gli stessi attributi a livello infinito: ad esempio all'uomo la bontà finita a Dio quella infinita, stesso attributo, nature diverse. In un certo senso si potrebbe dire che il limite di Feuerbach sta nel non aver portato fino in fondo il rifiuto dell'«essenzialismo», e la scoperta della centralità degli «attributi» divini, o meglio la scoperta della centralità del sentimento degli «attributi» divini dentro la coscienza umana. Le opere successive di Feuerbach potrebbero venire lette come il suo tentativo di far emergere sempre di più la potenza del rivelarsi degli attributi divini dentro la coscienza umana.

Ma che fare dell'«essenzialismo»? Dopo tutto fin dall'inizio dell'età moderna il materialismo è stato accompagnato dal «nominalismo» come dalla sua ombra. Cosa accadrebbe se con il termine Deus si intendesse non il sostrato degli attributi ma il loro *nomen* comune?

## 2. L'uomo e il «sacro» secondo Hobbes

Cercherò a questo punto di confrontare i testi di Feuerbach prima esaminati con un testo altrettanto celebre e altrettanto classico: il capitolo XII del *Leviathan* che Hobbes nel lontano 1651 aveva dedicato alla religione.

Prima di fare questo sarà necessario però dare qualche minimo chiarimento del contesto «metafisico» all'interno del quale questo capitolo si situa.

Come è noto, l'uomo di Hobbes è in primo luogo un fascio di sensazioni: «l'origine di tutti i nostri pensieri è ciò che chiamiamo senso»<sup>9</sup>. D'altra parte però la realtà esterna è dominata dal principio di inerzia: «quando una cosa è immobile lo resterà per sempre, a meno che non la

---

<sup>9</sup>T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, trad. di A. Lupoli, M.V. Predaval e R. Rebecchi, Laterza, Bari 1989, p. 11.

muova qualcosa d'altro [...] quando una cosa è in movimento, lo sarà in eterno, a meno che qualcosa d'altro non la fermi»; questo perché «niente può modificarsi da sé».

Il corrispettivo del divenire esterno all'interno della coscienza umana è dato dall'immaginazione: «dopo che l'oggetto è stato rimosso [...] noi tratteniamo ancora un'immagine della cosa vista, anche se più oscura [...] questo è ciò che i latini chiamano *immaginazione* [...] l'IMMAGINAZIONE, perciò, non è altro che una sensazione che si indebolisce». Ci sono dunque due processi del divenire, uno esterno che riguarda le cose, e quindi le sensazioni, l'altro interno che riguarda l'immaginazione: «l'immaginazione è tanto più debole quanto è più lungo il tempo trascorso dopo la visione»<sup>10</sup>. Immaginazione e memoria sono dunque la stessa cosa vista da punti di vista diversi. Ciò in altri termini significa che per un verso l'immaginazione è la facoltà che ci permette di trattenere nella nostra mente le immagini del mondo esterno – le sensazioni appunto – che in caso contrario svanirebbero nel divenire del tutto, per altro verso è anch'essa soggetta a un divenire, tutto interno alla coscienza, e fra questi due divenire non esiste una corrispondenza certa e automatica.

Il terzo presupposto è però ancora più interessante:

L'immaginazione che si produce nell'uomo (o in qualunque altra creatura dotata della facoltà di immaginare) per mezzo delle parole o di altri segni volontari è ciò che chiamiamo generalmente intelletto ed è comune agli uomini e alle bestie<sup>11</sup>.

Il linguaggio è quindi uno strumento che consente di far funzionare la memoria dando un'etichetta alle immaginazioni ed è in primo luogo un fatto interno: quello che Hobbes chiama 'discorso mentale' viene

---

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 19.

prima di qualsiasi discorso esteriore interumano, rappresentando in realtà una valida alternativa al cogito cartesiano. Come al divenire della realtà esterna dominato dal principio d'inerzia corrisponde il divenire del processo immaginativo interno alla coscienza a questo corrisponde quello del 'discorso mentale'.

Ci sono però due tipi di discorso mentale: «il primo è non guidato, senza disegno e incostante». Quello che nell'Ottocento William James battezzerà come *stream of consciousness*, e che diverrà il protagonista centrale della narrativa anglosassone di fine Ottocento-prima metà del Novecento, trova in Hobbes il suo primo scopritore. «Il secondo tipo di discorso mentale è più costante perché è regolato da qualche desiderio e da qualche disegno». Il desiderio e la volontà sono dunque il vero motore della razionalità perché dal desiderio nasce il pensiero di un mezzo per ottenere la soddisfazione del desiderio stesso. Per usare il linguaggio di Habermas non esiste, né nell'uomo né negli altri animali, un pensiero che non sia 'strategico', a parte il sogno e quella specie di sogno a occhi aperti che è appunto lo *stream of consciousness*.

Solo a questo punto Hobbes può distinguere il ragionamento umano da quello degli altri animali:

La serie dei pensieri regolati è poi di due specie: l'una si ha quando cerchiamo le cause e i mezzi che producono un effetto immaginato e questa specie è comune agli uomini e alle bestie. L'altra si ha quando, immaginando una cosa qualunque, ne ricerchiamo tutti i possibili effetti che è in grado di produrre. Immaginiamo cioè ciò che potremmo fare con essa se la possedessimo. Di questa seconda specie non ho mai visto alcun segno se non negli uomini.

La conoscenza del virtuale precede sempre necessariamente la conoscenza del reale; in un certo senso si potrebbe parlare di un molto particolare platonismo hobbesiano: «la previsione delle cose a venire [...] appartiene infatti soltanto a colui dalla cui volontà esse devono proce-

dere»<sup>12</sup>. Da un punto di vista ‘naturale’ reale, e quindi immediatamente conoscibile, è solo il presente. Passato e futuro possono essere conosciuti solo attraverso corrette induzioni dalle esperienze passate mediante la nostra immaginazione.

Compare allora una fondamentale considerazione metodologica:

Qualunque cosa noi immaginiamo è finita. Perciò non esiste alcuna idea o concezione di ciò che chiamiamo infinito [...] quando diciamo che qualcosa è infinito intendiamo dire soltanto che non siamo in grado di concepire i termini e i limiti della cosa che abbiamo nominato perché non abbiamo alcuna concezione della cosa ma solo della nostra incapacità.

La cui ricaduta teologica appare immediatamente evidente. Hobbes continua infatti in questo modo:

Perciò il nome di Dio non viene usato per farcelo concepire (egli è infatti incomprendibile e la sua grandezza e la sua potenza sono inconcepibili) ma perché possiamo onorarlo.

Da notare il completo capovolgimento della prospettiva anselmiana – e poi cartesiana: non è una ‘positiva’ idea dell’infinito che ci permette di concepire l’essenza divina, ma al contrario è il *nomen* Dei che viene usato a sproposito per dare un contenuto positivo a un’idea di per sé priva di contenuto. Ma non basta; chiusa rapidamente questa anticipazione teologica, Hobbes determina in maniera netta i confini del suo ‘materialismo’: «non è possibile avere alcun pensiero che rappresenti qualcosa che non sia soggetto alla sensazione»<sup>13</sup>.

Abbiamo a questo punto acquisito tutto quello che ci è indispensa-

---

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 20-23.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 24.

bile sapere per valutare la teoria della religione esposta nel dodicesimo capitolo del *Leviathan*. Prima di procedere nella nostra analisi sarà necessario però ancora una premessa metodologica: a differenza di Feuerbach ovviamente Hobbes non intendeva costruire una filosofia della religione se non altro per la semplice ragione che una disciplina come questa doveva ancora nascere. Qualunque cosa intendesse fare Hobbes, scrivendo il *Leviathan* – un opera di scienza politica, oppure come più recentemente è stato sostenuto, un lavoro di retorica politica<sup>14</sup> – il suo oggetto primario resta il potere, e quindi l'aspetto religioso di questo potere, come la famosa copertina della prima edizione, non a caso infinitamente riprodotta, e l'ultima parte dell'opera mostrano molto bene.

Il capitolo dodicesimo mantiene però una sua autonomia teorica che ne consente una rilettura analitica, indipendentemente dall'intenzione del suo autore. prescindendo cioè dal suo problema fondamentale: districare il nesso che legava il potere politico da quello religioso, ponendo al centro una domanda che per Hobbes era strumentale: come è possibile che gli uomini possano essere, e di fatto siano stati 'religiosi' o 'credenti'?

## 2.1. La *lex orandi* di Hobbes

La domanda che comincerò a pormi sarà quindi la seguente: si può costruire, a partire dal testo hobbesiano, una teoria dell'esperienza religiosa, senza forzare più di tanto il testo stesso?

La risposta a questa domanda non può che trovarsi all'interno della natura umana: «dato che i segni e i frutti della religione non si trovano

---

<sup>14</sup> Faccio qui riferimento a interpretazioni come quelle di Johnston in *The Rethoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (P.U.P., New York 1986) e soprattutto di Skinner in *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (C.U.P., New York 1996), ma anche di Petit in *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics* (P.U.P., Princeton 2008).

che nell'uomo non vi è ragione di dubitare che anche il germe della religione non si trovi che nell'uomo». Il che basterebbe a giustificare la mia decisione di avvicinare l'analisi hobbesiana del fatto religioso a quella feuerbachiana.

Ma l'umanesimo hobbesiano è decisamente più complesso e meno trionfante. I due passi chiave da cui la mia analisi può partire sono i seguenti, posti l'uno subito dopo l'altro:

[il] perpetuo timore che accompagna incessantemente l'umanità sprofondata nella ignoranza delle cause, per così dire nelle tenebre, deve necessariamente avere qualcosa per oggetto. Perciò quando non vi è nulla da vedere, non vi è nulla cui imputare la propria buona o cattiva fortuna se non un qualche potere o agente *invisible*.

Ma il fatto di riconoscere un unico Dio, eterno, infinito, onnipotente può più facilmente essersi originato dal desiderio degli uomini di conoscere le cause dei corpi naturali, le loro diverse virtù e azioni, piuttosto che dal timore di quello che sarebbe accaduto loro in avvenire<sup>15</sup>.

La contraddizione, almeno potenziale, fra questi due passi è evidente: da una parte c'è la paura, dall'altra il desiderio. Sulla prima sembrerebbe fondarsi quello che successivamente Hobbes chiamerà 'potere delle tenebre', sull'altro un'ipotetica religione ragionevole aperta a tutti gli uomini.

Questa concessione al proprio spirito erasmiano viene però immediatamente ridimensionata e corretta da un passo altrettanto famoso:

In queste quattro cose, il credere negli spiriti, l'ignoranza delle cause seconde, la devozione nei confronti di ciò che gli uomini temono, l'attribuzione del valore di pronostico alle coincidenze causali, consiste il germe naturale della religione, il quale, a causa della differenza di

---

<sup>15</sup>T. Hobbes, *Leviatano*, ed. cit., pp. 86-87.

immaginazione, di giudizi, e di passioni dei diversi uomini, ha dato origine, sviluppandosi, a cerimonie così differenti che quelle praticate da un uomo appaiono per la maggior parte ridicole a un altro.

Appare evidente come la paura e non la ragionevolezza erasmiana sia in realtà la madre delle religioni; non solo, appare anche evidente la natura totalmente sussidiaria e strumentale di questa stessa ragionevolezza. La 'credenza', infatti, dipende sostanzialmente da una scorretta applicazione del *reasoning* all'impressione immediata presente attraverso l'immaginazione. Quest'ultima, d'altra parte, non è un elemento accidentale e patologico della psiche umana ma, come abbiamo appena visto, costituisce la base delle individualità umane.

A una prima dicotomia – religioni della paura vs. religioni della ragionevolezza – se ne sostituisce un'altra:

Questi germi sono stati coltivati da due categorie di uomini. Una composta da coloro che li hanno coltivati e disposti conformemente alla propria inventiva. L'altra da quelli l'hanno fatto per ordine di Dio.

La scommessa, questa sì genuinamente erasmiana, su cui si fonda l'intero capitolo dodicesimo del *Leviathan* è quella di puntare tacitamente su di un'identificazione fra religioni della ragionevolezza e religione rivelata:

La religione dei primi è parte della politica umana e insegna parte dei doveri che i re terreni impongono ai loro sudditi. La religione dei secondi è politica divina e insegna i precetti per coloro che si sono resi sudditi del regno di Dio<sup>16</sup>,

anche se funzione di ambedue è quella di rendere gli uomini disposti alla pace e all'obbedienza.

---

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 89-90.

Segue una sommaria fenomenologia delle religioni classiche nella quale attribuzione di personalità, e quindi di un nome, alla natura e ai vari agenti naturali, atti di culto e immagini a essi connesse, sono gli elementi determinanti. Da questo punto di vista quindi le religioni non cristiane sono – potrebbe sostenere un antropologo moderno – le sole vere religioni.

A questo livello un'anticipazione di quella che sarà la prospettiva di Feuerbach appare di nuovo evidente:

Invocavano anche il loro proprio ingegno sotto forma il nome di muse; la loro propria ignoranza sotto il nome di fortuna, la loro propria concupiscenza sotto il nome di Cupido<sup>17</sup>,

anche se anche questa osservazione potrebbe essere un'anticipazione fuorviante, visto e considerato che qui Hobbes mette implicitamente in evidenza un'impotenza umana non una potenza.

L'analisi delle religioni del mondo classico, figlie dell'immaginazione umana, si conclude però in un modo di nuovo spiazzante:

I primi fondatori e legislatori di stati, tra i gentili, le cui finalità erano solo quelle di mantenere gli uomini nell'obbedienza e nella pace, hanno avuto cura [...] di imprimere nelle loro menti la credenza che i loro precetti in materia di religione non potevano procedere dalla loro invenzione, ma dai dettami di un qualche Dio o di un qualche altro spirito.

Solo su questo presupposto sarebbe possibile, infatti, dare al popolo un insieme di norme positive e soprattutto una spiegazione ragionevole delle sventure e delle sconfitte: frutto della colpa collettiva del popolo stesso nei confronti dei suoi dei.

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 91.

Quindi quella che sembrava una distinzione certa ed evidente fra le religioni naturali e quella rivelata viene di fatto rimessa in discussione: *a parte hominis* tutte le religioni non possono che apparire come rivelate. Situazione imbarazzante a cui Hobbes reagisce in maniera paradossale:

ma laddove è Dio stesso che, per rivelazione soprannaturale, ha istituito la religione, ivi ha anche costituito per sé un regno peculiare [...] è per questo che nel regno di Dio l'ordinamento politico e le leggi civili sono una parte della religione; e non ha quindi luogo la distinzione fra potere temporale e potere spirituale [...] Dio è re di tutta la terra in virtù della sua potenza, ma è re per patto del suo popolo eletto<sup>18</sup>,

anche se l'analisi della religione rivelata, e del patto fra Dio e gli uomini, viene di fatto rimandata a una parte successiva del testo. Ancora una volta non è possibile trovare un elemento esteriore che distingua le due religioni in maniera chiara ed evidente.

Solo ora la ragionevolezza erasmiana riprende definitivamente il sopravvento:

Dato che tutte le religioni costituite si fondano da principio sulla fede che una moltitudine di uomini ripone in un solo uomo, che essi ritengono non solo saggio [...] ma anche santo – cui Dio stesso si è degnato di rivelare la propria volontà in modo soprannaturale – ne consegue necessariamente, allorché coloro che detengono il governo della religione arrivano a far sì che si dubiti della saggezza di quegli uomini, della loro sincerità e della loro benevolenza, o allorché questi non siano in grado di mostrare alcun segno attendibile di rivelazione divina, che similmente si dubiti della religione che desiderano sostenere<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 94-95.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 95.

Da notare come il criterio di valutazione delle diverse esperienze religiose, e delle tradizioni religiose che da queste esperienze dipendono, venga definito come esterno alle esperienze stesse: siamo di fronte quindi a un doppio criterio di ragionevolezza, uno interno che ad esempio fa nascere la fede nei miracoli, l'altro esterno che permette a un ipotetico osservatore imparziale di valutare dal di fuori l'attendibilità delle esperienze religiose e delle fedi.

Il punto è essenziale, e merita di venire adeguatamente messo già ora in evidenza: non può esistere per Hobbes un punto di vista nello stesso tempo interno ed esterno. Da ciò deriva come necessaria conseguenza, qualunque cosa Hobbes abbia detto o fatto per confondere le idee ai suoi lettori, il rifiuto del dogma niceno, attraverso il quale la chiesa post-costantiniana affermava l'identità fra il proprio oggetto di Fede, essenzialmente il Cristo giovanneo, e il principio universale di razionalità.

*In principium erat caro*, significa per Hobbes, come già abbiamo visto per Feuerbach in contrapposizione a Hegel, il rifiuto del dogma trinitario. Anche se questo rifiuto è basato su di un ragionamento quasi opposto.

## 2.2. La lex credendi di Hobbes

Posso a questo punto affrontare l'altro lato del problema e l'ultima parte di questo dodicesimo capitolo: come si decide la questione della credibilità delle varie esperienze religiose, tutte pretendenti l'universalità?

La prima condizione di credibilità è per Hobbes il principio di non contraddizione: «ingiungere di credere a principi fra loro contraddittori mina la credibilità di chi lo fa»; la seconda all'opposto ha a che fare con la sincerità: «fare o dire cose che mostrano che non si crede a ciò che si esige che altri credono».

Queste due condizioni costituiscono un'implacabile trappola teorica destinata a distruggere la tradizionale ortodossia cattolica, visto che troppi articoli di fede sembrano concepiti apposta per favorire il potere

temporale dei Papi. Ma non è questo il punto più interessante per il nostro discorso, anche se era particolarmente essenziale per gli obiettivi politici che Hobbes si proponeva. Molto più interessante è l'ultima delle condizioni di credibilità enunziate da Hobbes:

La testimonianza che gli uomini possono rendere della divina chiamata non può essere altro che l'operare miracoli, o fare vere profezie [...] perciò quando a quegli articoli di religione dati da coloro che hanno operato questi miracoli ne vengono aggiunti altri da parte di persone che non confermano la loro chiamata con dei miracoli, tali articoli non suscitano negli uomini maggiore credenza di quella operata in loro dalla consuetudine e dalle leggi dei luoghi in cui sono stati educati<sup>20</sup>.

Dunque profezie e miracoli non sono una difficoltà da superare in una lettura allegorica e razionalistica della Scrittura, ma sono un elemento determinante senza il quale la fede religiosa cristiana non potrebbe sostenersi; d'altra parte però appunto per questo non possono venire sovraccaricati di significati che vadano al di là della lettera. Il letteralismo biblico è l'ultima risposta del razionalismo religioso di Hobbes per quanto passa apparire a noi assurdo.

La conferma di ciò immediatamente può trovarsi nella penultima parte del *Leviathan*, dedicato come è noto, allo 'stato cristiano'. Mi limiterò qui a una sola citazione, tratta dal capitolo 35 nel quale appunto Hobbes discute la nozione di 'regno di Dio' e la distinzione fra Sacro e santo:

Il regno di Dio è un regno civile che consistette inizialmente nell'obbligazione del popolo di Israele alle leggi che Mosè avrebbe portato dal monte Sinai [...] tale regno, rifiutato con la scelta di Saul, i profeti pre-dissero che sarebbe stato restaurato da Cristo; per questa restaurazione preghiamo ogni giorno quando nella preghiera del signore diciamo

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 96.

‘venga il tuo regno’, e ne riconosciamo il diritto quando aggiungiamo ‘perché tuo è il regno, la potenza e la gloria, per sempre Amen’.

E ancora:

Chi abbraccia il vangelo (cioè promette obbedienza al governo di Dio) è detto essere nel regno della grazia poiché gratis Dio gli ha dato il potere di essere suddito (cioè figlio) di Dio in futuro quando Cristo verrà nella maestà a giudicare il mondo<sup>21</sup>.

Da notare il paradosso: proprio l'intenzione di garantire una lettura il più possibile letterale del testo sacro implica la proiezione nel ricordo del passato ed eventualmente nella speranza del futuro di ogni possibile diretta *fruitio Dei*, cioè di ogni immediata esperienza del Sacro. Mentre è tipico della falsa religione dei pagani fondarsi sull'illusione o la menzogna di falsi profeti che pretendono di aver avuto una diretta rivelazione da Dio, è proprio della vera rivelazione cristiana fondarsi sull'assenza di rivelazioni e profezie nell'attesa della seconda venuta.

Di nuovo non è possibile non evidenziare l'aspetto politico di questa lettura: è sulla pretesa di una continuità di ispirazione – e quindi di profezia – che si fondano il ‘regno delle fate’ cattolico e le pretese temporali del cardinal Bellarmino. Messa tra parentesi però questa ormai datata *intentio* del testo hobbesiano, resta però ancora la sua potenza analitica. Il *regnum hominis* non si fonda sulla conquista di un'evidenza maggiore attraverso un'autodivinizzazione, ma, se mai, attraverso l'interpretazione di un'assenza. Sempre per le già citate sue esigenze politiche, Hobbes finirà per affidare al Sovrano il compito di rimediare, per quanto possibile, a questo vuoto con la sua *auctoritas*, ma alla fine si sarebbe trattato solo di un espediente<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 337.

<sup>22</sup> Tornerò su questo punto nell'ultimo saggio del volume.

Un assurdo cortocircuito teorico non molto diverso da quello implicito nel cogito cartesiano: l'autorità del Sovrano che dovrebbe garantire l'autenticità della rivelazione dovrebbe fondarsi in ultima analisi, in quanto sovrano cristiano, su questa stessa rivelazione. Ma il punto essenziale è che la lettura materialistica del fatto religioso hobbesiano implica una riscoperta dell'impotenza umana di fronte all'onnipotenza divina. L'uomo non ha la potenza di Dio (o della natura, se più ci piace) e di fronte a esso deve sottomettersi. Gli uomini hanno una religione perché in essa scoprono i loro limiti e lo scarto fra l'infinità dei loro desideri e la possibilità della loro realizzazione<sup>23</sup>.

### 3. La 'teodicea' di Feuerbach

*Das Wesen des Christentums* non contiene l'ultima parola di Feuerbach sul fatto religioso. Nel 1857 Feuerbach pubblicherà la *Theogonie, nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, l'ultima sua opera pubblicata da vivo. Già il titolo è particolarmente significativo: nessun privilegiamento del fatto cristiano, come già nelle precedenti lezioni sull'essenza delle religioni, ma se mai un tentativo di lettura parallela. Per questo opera più complessa dell'*Essenza del cristianesimo* da cui siamo partiti con la sua reiterata e alla fine perfino monotona riaffermazione della tesi di partenza. Appunto per questo concentreremo la nostra attenzione solo su due capitoli dell'opera.

Dovremo però, prima di iniziare un'analisi particolareggiata dei due capitoli in questione, prendere atto del fatto che qui Feuerbach parte dello scarto esistente fra i desideri umani e la loro realizzabilità. Ad esempio già nel cap. 5 osserva:

---

<sup>23</sup> Dissento quindi dalla classica interpretazione di Leo Strauss in *Die Religionskritik des Hobbes* (1933-34). La religiosità hobbesiana è probabilmente minimale ma non inesistente o finta.

Gli uomini son esseri che desiderano, anelano, chiedono, vogliono, si augurano qualcosa; ma gli esseri che portano a compimento, che realizzano, che adempiono, che portano a termine i desideri degli uomini sono gli dei [...] La volontà fallita origina criminali, miserabili, infelici, ma la volontà realizzata, il successo [...] crea teste coronate, dei in cielo e in terra.

Quindi:

La gioia per un desiderio soddisfatto alza fiera la testa; la pena per i desideri negati fa inchinare umilmente il capo, o, per gli ebrei, abbassare lo sguardo<sup>24</sup>.

Dunque finalmente da una parte sta l'impotenza umana, dall'altra la potenza divina. Ma in realtà il fascino di quest'ultima opera di Feuerbach sta tutto di nuovo nel cercare di far stare assieme due operazioni contraddittorie. Per un verso infatti «le divinità sono apparizioni che vengono per poi dileguarsi nuovamente»<sup>25</sup>, per altro verso «il desiderio è la manifestazione originaria degli dei. Dove emergono desideri si manifestano e vengono alla luce gli dei»<sup>26</sup>.

Perché contraddittorie? Il desiderio dopo tutto implica sempre una mancanza mentre qualsiasi manifestazione del divino, verrebbe da dire qualsiasi *parousia* nel pieno significato neotestamentario del termine, implica una sensazione di pienezza. Feuerbach ragiona come se qualsiasi desiderio abbastanza intenso provocasse immediatamente e forse necessariamente una sua illusoria soddisfazione. Da questo punto vista credo che si possa parlare di una teodicea feuerbachiana

Cercherò adesso di illustrar più analiticamente questa tesi.

---

<sup>24</sup> L. Feuerbach, *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*, a cura di A. Cardillo, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 18.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 31.

### 3.1. La teodicea estetica di Feuerbach

Il punto chiave del discorso feuerbachiano è quello che chiama desiderio teogonico. Punto di partenza ovviamente l'analisi del desiderio in quanto tale:

Il desiderio è l'espressione di una mancanza, di un limite, di un 'non' [...] il desiderio è uno schiavo del bisogno [...] ma è piuttosto un'espressione reattiva, rivoluzionaria [...] è uno schiavo del bisogno, ma uno schiavo che vuol essere libero.

Questo perché:

Quando si comincia, assieme al desiderio ardente del suo compimento si dà anche la rappresentazione [...] dell'unità immediata e non condizionata da nessun ostacolo intermedio dell'inizio con la fine, del desiderio con il fatto<sup>27</sup>.

Da questa osservazione abbastanza ovvia Feuerbach trae però alcune considerazioni 'teologiche' tutt'altro che ovvie attraverso due passaggi. Il primo suona in questo modo:

La creazione del mondo è preceduta dal comando o dal desiderio del mondo – e infatti il comando in sé non è altro che un desiderio imperativo e perentorio [...]

Del resto, questa antecedenza del desiderio rispetto alla creazione deriva anche dal fatto che ogni atto di creazione termina con il plauso: 'e Dio disse che era cosa buona'.

Dove l'affermazione più interessante – ed eventualmente più discutibi-

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 45.

le – è l'identificazione fra comando e desiderio, presente probabilmente solo all'interno di alcune tradizioni gnostiche, dove per altro serve a mettere in rilievo la natura malvagia del cosmo. Il passaggio successivo è però ancora più interessante:

In definitiva desiderare è tanto divino quanto umano; la differenza risiede nel fatto che al desiderio divino è direttamente collegato all'azione [...] un Dio è un essere in cui è tolta la differenza tra il volere e il desiderare e in cui perciò si realizza il più alto pensiero e desiderio dell'uomo<sup>28</sup>,

ove il massimo di difficoltà è dato ovviamente dall'ultima affermazione: perché mai infatti l'identificazione tra volontà e desiderio dovrebbe avere a che fare con una specie di sublimazione dell'umano?

Il punto chiave di questa argomentazione sta però evidentemente nel rovesciamento del significato del primo capitolo della Genesi: il riconoscimento di Dio della bontà del mondo viene come abbiamo visto posto prima della creazione, non dopo come nel testo biblico. Non esprime quindi il riconoscimento della sua potenza ma la positività della natura vista come proiezione di un desiderio: in un certo senso si potrebbe dire che gli Dei danno senso all'esistenza umana in quanto dimostrano, per lo meno in astratto, la realizzabilità dei desideri: il mondo ha senso perché la religione insegna agli uomini che i desideri possono nel mondo venire soddisfatti.

### 3.2. La teodicea etica di Feuerbach

Ma non basta. Resta il problema della *creatio ex nihilo*:

‘Dio non ha altra contraddizione che il nulla’, ma questo nulla è solo quello antropopatico, cioè il doloroso non essere e non potere del desi-

---

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 46-47.

derio umano. La teologia crea con Dio il mondo da un nulla, che non è effettivamente altro che nulla; l'antropologia crea secondo natura gli dei dal nulla sensibile che risiede nel cuore umano<sup>29</sup>.

Questo 'nulla sensibile' rappresenta il vero problema in quanto è all'interno della coscienza sensibile umana che il processo teogonico comincia. Questo processo, quindi, non può essere semplicemente un puro atto contemplativo – si pensi alla religione olimpica come la immaginava Nietzsche – ma deve essere una specie di emersione del senso dal non senso. Questo costringe Feuerbach a dare al sentimento religioso un ruolo essenziale:

Il sentimento umano della propria dipendenza e impotenza è soltanto lo spazio vuoto, il luogo e non la materia in cui e da cui sorgono gli dei.

E ancora:

Dio è luce; ma cosa sia la luce, quale essenza benefica e divina lo sa solo che ha attraversato il mare dell'oscurità e della notte ostile<sup>30</sup>.

Il processo teogonico è un vero processo di *ascensio ad deum* a cui però non corrisponde nessuna *descensio ad inferos*.

Da qui l'origine di passi come questo:

Il materialismo è il fondamento e l'origine degli Dei. Solo chi è pesante divinizza l'eterea leggerezza, solo chi è terreno divinizza il celeste, solo chi è materiale divinizza l'immateriale, solo il bisogno divinizza l'assenza di bisogno<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 85.

Ove va osservata l'ambiguità di fondo: una cosa è infatti è dire che le religioni sono proiezioni dei bisogni umani, un'altra è invece affermare l'origine sensibile della dimensione religiosa attraverso la funzione mitopoietica dell'immaginazione, la grande assente nella prospettiva feuerbachiana.

Credo di essere riuscito a dimostrare il mio primo assunto: un'ipotesi materialistica della religione non solo è possibile ma sottostà come una specie di ombra al ben più forte tentativo di reinterpretazione filosofica attraverso processi di metaforizzazione e/o allegorizzazione divenuti predominanti nell'Ottocento. Lo stesso *Das Wesen des Christentums*, come abbiamo visto, potrebbe nello stesso tempo venire letto come l'estremo frutto di questo stesso processo – il completo disvelamento della rappresentazione religiosa nel suo significato umano – e come il suo completo rovesciamento, attraverso il rifiuto del 'trinitarismo' hegeliano. Allo stesso modo il letteralismo erasmiano di Hobbes, tutto sommato con minore ambiguità, voleva essere l'antitesi del 'mondo delle fate' cattolico che una teologia speculativa completamente inventata ed estranea al significato reale della Scrittura pretendeva di giustificare.

La vera domanda che ci si deve porre però è la seguente: perché questa prospettiva ha sostanzialmente perso, non riuscendo neanche ad approfittare della radicale critica nietzscheana al 'mondo vero', che potrebbe coinvolgere il cristianesimo, e per estensione tutte le altre religioni di matrice biblica, solo a patto di accettare la definizione, sempre nietzscheana, del cristianesimo come 'platonismo per il popolo'?

#### **4. Timor domini e crisi dell'umano**

Cercherò ora finalmente di delimitare in maniera più precisa ciò che accomuna, e soprattutto ciò che distingue le due prospettive che ho appena esaminato. Lo sintetizzerò in maniera arbitraria – fingendo una contemporaneità ideale fra le due soluzioni, naturalmente inesistente – in una formula a effetto di questo genere: a un'antropologia della paura senza desiderio – Hobbes – si contrappone un'antropologia del

desiderio senza la paura – Feuerbach.

Naturalmente mi si potrebbe immediatamente obiettare che questa formula è tanto arbitraria da risultare almeno parzialmente inesatta: se infatti l'assenza di 'paura' nell'antropologia di Feuerbach potrebbe facilmente venir presa per buona, non è possibile fare completamente astrazione dalla nozione di *conatus* se ci si avvicina al pensiero hobbesiano e a sua volta *conatus* è il termine tecnico che Hobbes usa per spiegare la natura essenzialmente desiderante dell'uomo. D'altra parte è però anche vero che l'autoconservazione è lo scopo del *conatus* hobbesiano, ammesso che si possa parlare di uno scopo del *conatus*. E questo fatto ricollega automaticamente il desiderio alla paura: come Hobbes ha spiegato bene in un celebre passo si muore quando si cessa di desiderare e al contempo la morte implica la fine di ogni desiderio. E, ancora, questo significa che il desiderio umano non è mai così potente da creare il suo oggetto.

Dunque paura senza desiderio; desiderio senza paura.

La prima soluzione implica la necessità di postulare una onnipotenza di Dio al di là e al di sopra dell'uomo, e nulla cambierebbe se al posto del Dio biblico si dovesse mettere una *physis* democritea o lucreziana. Anzi a questo proposito Hobbes fa notare come questa sostituzione renderebbe l'uomo ancora più disperato di quanto non lo sia naturalmente, eliminando la dimensione escatologica dalla sua vita. Il Dio hobbesiano, non meno dello stato hobbesiano, non dipende dal desiderio umano. Gli uomini per Hobbes non desiderano l'onnipotenza ma la postulano come limite necessario: desiderare l'onnipotenza sarebbe come desiderare l'estinzione del desiderio stesso che per essere tale ha bisogno di una resistenza esterna. Tra parentesi è questa la ragione che rende assurda l'idea feuerbachiana, a cui prima abbiamo fatto riferimento, che il desiderio della creazione possa precedere in Dio la creazione stessa. Per questa ragione Hobbes, in modo apparentemente contraddittorio, postula come origine della religione accanto alla paura anche la capacità degli uomini di elaborare serie causali – *scire per causas*: gli animali non umani sono dominati anch'essi dalla paura, ma

non hanno una religione perché non sono in grado di elaborare ragionamenti causali.

Da qui la necessità di postulare una distinzione fra una religione vera e le altre false, al di là dell'impossibilità di dare un criterio oggettivo per distinguere le une dall'altra, che non sia, come abbiamo visto, l'autorità del sovrano: la sottomissione, sia religiosa sia politica è una condizione della libertà umana, non la sua negazione. Da questo punto di vista il 'senso di dipendenza' schleiermacheriano sembra così vicino da risultare irraggiungibile.

La seconda soluzione potrebbe immediatamente apparire più accattivante. L'idea che ogni mitologia senza distinzione possa essere nient'altro che una proiezione del nostro desiderio non può infatti che soddisfare la tendenza a una autostima umana spinta all'eccesso. Il problema sta nel fatto che questa proiezione teogonica sembra essere senza limiti interni. Il Feuerbach dell'*Essenza del cristianesimo* aveva costruito un processo diacronico e lineare che di per sé stesso funzionava da elemento di discriminazione per garantire al cristianesimo la funzione di punto d'arrivo in una scala molto simile alla *great chain of being* lovejoyana. In questa più matura prospettiva teogonica, annullandosi la distinzione fra le varie prospettive religiose – quindi tra la religione 'rivelata' cristiana e il politeismo antico – diventa impossibile qualsiasi opzione. Ma la storia delle religioni è stata e continua a essere una storia di scelte e di conversioni. In un certo senso si potrebbe dire che se questa soluzione fosse capace di spiegare senza residui la dimensione religiosa questa spiegazione renderebbe impossibile spiegare l'ateismo la cui possibilità sarebbe legata a un artificiale assenza di desiderio.

Non è un caso quindi che Feuerbach si sia sempre rifiutato di dirsi ateo. D'altra parte però l'ateismo è una conseguenza necessaria dell'ipotesi, visto che a Dio e agli dei non sarebbe concessa alcuna esistenza fuori dal desiderio umano, data la postulata onnipotenza di quest'ultimo.

È possibile un'integrazione fra le due prospettive antropologiche? Eventualmente dovrebbe partire dalla prima prospettiva – paura senza desiderio – perché, come abbiamo visto una nozione non narcisistica del

desiderio è comunque presente in essa, attraverso la nozione di *conatus*. Ovviamente integrando il primo modello di matrice hobbesiana con il secondo si otterrebbe un primo importante risultato: l'immaginazione su cui si fondano le religioni 'false' potrebbe meglio venire determinate dal loro oggetto, ma purtroppo la distinzione fra le varie religioni false e quella considerata 'vera' resterebbe non spiegata. Anche prescindendo dalla natura 'ideologica' di questa distinzione – data dalla necessità di Hobbes di dover rendere conto dei 'regni cristiani' – continua a mancare in ambedue le prospettive un'adeguata spiegazione dell'ispirazione religiosa in quanto tale. Come costruire una teoria adeguata dell'*auctoritas* insieme interna – perché costruita sul desiderio – ed esterna perché costruita sulla paura? Il problema potrebbe stare nel fatto che una simile teoria in realtà potrebbe non esistere o non poter essere credibilmente costruita. Si potrebbe sostenere che proprio la natura 'materialistica' di questa prospettiva, frutto di una possibile integrazione delle due prospettive dalle quali sono partito, rende impossibile la costruzione di una teoria che spieghi il dato di fatto nella sua 'materiale' brutalità: a un certo punto un Dio o un profeta di un Dio ha parlato – o si è mostrato come *Athena* si è mostrata a Odisseo – ed è stato creduto. E su questa parola, o visione, una comunità umana si è legittimamente costituita. Alla fine di questo lungo discorso potrei provare a sostenere quindi una tesi di questo genere: a partire dalla tradizione filosofica moderna si possono costruire due modelli teorici di 'trascendenza' opposti: uno tradizionale di matrice più o meno vagamente neoplatonica come ulteriorità sovrasensibile, l'altro come materialità irriducibile. Si pensi, ad esempio, alla *substantia* spinoziana alla cui infinità appartiene essenzialmente l'attributo dell'*extensio*. Contrariamente a quanto pensava Spinoza però scegliere questa seconda alternativa significa fare della religione un puro fatto di esperienza.

Nel 1992 Vincent Carraud pubblicava *Pascal et la philosophie*<sup>32</sup>, non

---

<sup>32</sup> PUF, Paris 1992.

uno dei tanti volumi di critica filosofica che vengono ripetutamente dedicati ai vari ‘classici’ della filosofia ma un’indagine impietosa su quella che si potrebbe definire l’antifilosofia di Pascal. Scopo del volume era quello di mostrare quanto poco Pascal stimasse o tenesse in conto la tradizione filosofica classica, e soprattutto quanto poco si considerasse lui stesso un filosofo. La prospettiva che cercherò qui di delineare potrebbe molto sbrigativamente venire definita come pascalianamente antifilosofica. Essere pascalianamente ‘antifilosofici’ significa infatti negare in primo luogo che si possibile trovare una prospettiva a priori che possa rendere conto di questa parola – o visione. Le religioni sono in primo luogo ed essenzialmente un dato di cui si deve prender atto. Anche se all’interpretazione filosofica rimane la possibilità di classificare e delimitare questa esperienza originaria, purificandola, se è il caso dalle interpretazioni più o meno razionalizzanti – e nulla è più razionalizzante a posteriori di qualsiasi discorso apologetico – che si costruiscono inevitabilmente sopra questo nudo e irriducibile dato trasformandolo in ‘mito’.

Una filosofia della religione di questo tipo dovrebbe quindi andare al di là del mito, se si vuole jaspersianamente delle ‘cifre’, non per trovare una verità filosofica più originaria, e magari dialetticamente inglobante – come vuole essere la Trinità cristiana, almeno nelle sue riletture filosofiche – ma per trovare un’esperienza limite al di là della quale non si può andare. Da questo punto di vista quindi, contrariamente a quanto pensavano per ragioni diverse sia Hobbes sia Feuerbach, una filosofia della religione di questo tipo dovrebbe implicare una specie di *via negationis* analoga a quella della teologia negativa, non però allo scopo di arrivare a un oggetto ultimo metafisico ma se mai a un dato esperienziale ultimo, che per il religioso è un pieno significante, per il non religioso un vuoto insignificante senza che possa esistere alcun punto di mediazione.

Una prospettiva di questo genere però è destinata a scontrarsi con la voglia perenne di mediazione filosofica – *et-et* invece di *aut-aut* – e di integrazione sociale. Una *pax fidei* da sempre cercata ma mai trovata perché introvabile. Compito della critica filosofica può essere solamen-

te mettere in rilievo il prezzo da pagare connesso a ciascuna opzione religiosa, compreso quello del rifiuto di qualsiasi opzione, perché anche questa è, a suo modo, un'opzione. Prezzo da pagare inevitabilmente collegato proprio alla 'materialità' delle opzioni stesse, che non sono appunto ipotesi teoriche ma 'pratiche' – in un senso probabilmente più forte di quello che dava a questo termine il nostro contemporaneo riscopritore filosofico della 'pratica', Allstair McIntire<sup>33</sup> – ciascuna delle quali implicante un grado di autoconstrizione, e forse purtroppo anche di eteroconstrizione, variabile ma reale. Il caso più evidente è la circonconstrizione ebraica e mussulmana.

## 5. Una religione surrealista?

Il paragrafo precedente potrebbe considerarsi conclusivo. Ho deciso però di provare a saggiare un materialismo religioso più recente e fantasmagorico. Utilizzerò, tanto per cominciare, una definizione che Georges Bataille ha enunciato in una conferenza del 1947 dall'iconoclastico titolo *Il male nel platonismo e nel sadismo*:

Nelle forme più semplici e quelle più evolute si trova sempre qualcosa del sacro, il sacro è essenzialmente comunicazione: è contagio. C'è sacro quando, in un dato momento, si scatena qualcosa che non potrà essere fermato, qualcosa che dovrebbe essere assolutamente fermato, che distruggerà e rischierà di turbare l'ordine stabilito [...]

Il sacro potrebbe essere semplicemente riducibile allo scatenamento della passione<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Faccio naturalmente riferimento all'ormai classico *After Virtue* del 1981.

<sup>34</sup> G. Bataille, *Il male nel platonismo e nel sadismo*, in *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, a cura di F.C. Papparo, Edizioni Cronopio, Napoli 2007, p. 11.

Questo è quello che Bataille voleva dire quando appena prima aveva affermato che il sacro è essenzialmente immanenza, non trascendenza.

Risulta chiaro a questo punto il motivo della provocatorietà del titolo, del resto provocatoriamente e, se si vuole, 'surrealisticamente' voluta: dal momento in cui il cristianesimo platonizzato, diventato la grande religione dell'occidente, ha identificato Dio con la ragione ha posto le basi del suo 'fallimento' come Dio, perché la ragione non può essere divinizzata perché non è altro – aveva già detto – che «un principio di comportamento, un argomento di calcolo subordinato a un fine posteriore»<sup>35</sup>. Ma in qualche modo il sacro deve sopravvivere al fallito Dio del platonismo e al conseguente ateismo.

Ma come è stato possibile identificare il sacro con la trascendenza? L'errore, se di errore si è trattato, è consistito nell'identificazione fra sacralità e trascendenza, profanità e immanenza. Ma questa identificazione va rovesciata:

Il mondo profano credo sia propriamente la ragione [...] la ragione è per essenza la cosa profana, è per essenza il calcolo che introduce delle disuguaglianze, e in quanto calcolo [...] la ragione è la cosa totalmente estranea a noi, a quel che siamo quando viviamo, quando approfondiamo in noi stessi<sup>36</sup>.

Ciò ha messo sotto scacco l'idea tradizionale di Dio, provocandone un inevitabile indebolimento:

lo scatenamento delle passioni che avrebbe potuto esserci nel sacro, è stato allora incatenato. Forse in Dio c'è ancora la passione, ma è come la passione di un cane al guinzaglio<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 13.

Il problema, quindi, non è la ‘morte di Dio’ – a cui Bataille fa comune riferimento – ma, se mai, il suo ‘svanimento’.

L’aspetto più interessante di questa formulazione del problema del Sacro è forse proprio l’introduzione di questo scarto temporale che separa il prima dello ‘svanimento di Dio’ dal dopo: c’è stato nella storia umana, o forse c’è stato prima dell’origine della storia umana, un momento in cui Dio era Dio. Questo è il tema della seconda conferenza che Bataille dedicò al tema l’anno successivo, *La religione surrealista*. In essa, infatti, il surrealismo viene appunto definito come un particolare modo di rapportarsi con il primitivo, che per la prima volta diviene un protagonista positivo: «il rinascimento di un uomo, l’uomo primitivo, ancora più lontano di quello di cinque secoli fa, l’uomo antico»<sup>38</sup>. Il paradosso in cui si trova il progetto di un umanesimo ‘surrealista’ può essere descritto in questi termini:

L’uomo primitivo era per essenza inconsapevole in tutti i sensi del termine [...] ciò che caratterizza invece l’uomo moderno, e in particolare forse l’uomo surrealista, è che nel suo ritorno al primitivo è costretto alla consapevolezza, e se punta anzi a ritrovare in sé i meccanismi dell’inconsapevolezza, ciò non avviene mai senza la consapevolezza di ciò a cui mira. Di conseguenza egli è prossimo e distante insieme<sup>39</sup>.

E ‘prossimità’ e ‘distanza’ vengono definite temporalmente e non spazialmente.

Cosa questo *coup de theatre surrealista* permette di aggiungere alle conclusioni del paragrafo precedente? In primo luogo ovviamente, come abbiamo appena visto, la consapevolezza di un distacco temporale fra il presente e la dimensione del sacro proiettata in un passato magari da recuperare – o da respingere, secondo i gusti – ma anche

---

<sup>38</sup> G. Bataille, *La religione surrealista*, in *Scritti sulla religione*, cit., p. 28.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 28-29.

questa ‘aggiunta’ ha un passato, all’esame del quale sarà dedicato il saggio successivo.

Al di là, però, di questo aspetto particolarmente evidente c’è però un altro elemento da tenere presente: se infatti si apre una dicotomia fra il ‘sacro’ – lo scatenamento delle passioni – e Dio – il logos in grado di controllare queste stesse passioni – il momento teofanico scompare. Da questo punto di vista il ruolo che viene attribuito a De Sade e al sadismo come alternativa al platonismo è particolarmente emblematico: nonostante tutto, infatti, De Sade non è lo Zarathustra di Bataille, una nuova figura di antiprofeta che si contrappone ai profeti del Vecchio e del Nuovo Testamento, ma è solo lo ‘scatenamento delle passioni’: se si vuole, un ‘sacro’ senza l’aura sacrale, in ultima analisi una contraddizione di termini. Infatti ci si dovrebbe a questo punto chiedere in cosa consista quest’aura sacrale, e in un certo senso si ritornerebbe al punto di partenza: che cosa fa sì che il sacro sia sacro? Non la pura materialità perché il mondo è pieno di oggetti materiali, naturali e artificiali, che non sono considerati sacri, e neppure probabilmente lo sono mai stati per nessuna cultura.

In realtà sarebbe possibile anche un altro genere di risposta, qualitativamente diverso. Si potrebbe ad esempio sostenere che l’eclisse del discorso teologico – lo ‘svanimento’ di Dio nel linguaggio di Bataille – ha reso impossibile dare un nome distintivo all’esperienza del sacro, rendendola afasica. O per lo meno rendendola afasica per gli intellettuali *liberal* occidentali contro i quali in ultima analisi è stata lanciata la provocazione surrealista. E il nostro discorso tornerebbe a girare su sé stesso: dobbiamo porci la domanda sul sacro perché non siamo più, a differenza dei primitivi mitizzati da Bataille, programmaticamente religiosi, ma questo stesso fatto non ci permette di rispondere adeguatamente alla domanda stessa trasformando il povero De Sade in un profeta.

## *Descensio ad inferos*

### Il 'primitivo', il 'profondo' e l'invenzione del 'sacro'

#### 1. *À rebours*

Prendo a prestito il titolo di un famoso romanzo della fine dell'Ottocento, *À rebours* appunto, di Joris Karl Huysmans, un furibondo esteta che finì guarda caso per morire monaco in un rigido ordine contemplativo, per intitolare il primo paragrafo di questo mio secondo saggio, e dare così una prima impressione del problema che cercherò di affrontare in esso.

Nel 1844, ben quaranta anni prima che Huysmans scrivesse il suo romanzo autobiografico che in qualche modo voleva essere una specie di *De profundis* del naturalismo positivista, Auguste Comte pubblicò una famosa conferenza sullo spirito positivo. Quasi contemporanea del non meno famoso *Manifesto* marxiano, e forse non meno influente anche se apparentemente quasi dimenticata. In essa Comte enuncia, come è noto, quella che passerà alla storia come la legge dei tre stadi, religioso, metafisico e positivo, che segnerebbero la storia di tutte le civiltà umane almeno nella forma che troverà poi posto, per la gioia di generazioni di studenti, in tutti i manuali di storia della filosofia.

Ma anche questa legge ha una storia e una genesi: sarebbe impossibile infatti rintracciarla, almeno nella formula canonica, nell'opera più nota e importante di Comte, il mastodontico *Cours de philosophie*

*positive* in più volumi, scritto dal 1830 al 1842. Nel *Cours* infatti questa legge, lungi da avere il significato universale che assumerà successivamente, aveva un molto più contingente e attuale significato politico: lo stadio positivo era visto infatti come il giusto punto di intermediazione fra il fanatismo giacobino – lo stadio religioso – e il tradizionalismo cattolico della Restaurazione.

Vediamo quindi più in dettaglio come questa legge dei tre stadi si configuri, almeno nella sua formulazione più evoluta e definitiva:

Tutte le nostre speculazioni, quali che siano, sono inevitabilmente soggette, sia nell'individuo che nella specie, a passare successivamente attraverso tre stati teorici differenti, che le denominazioni abituali di teologico, metafisico e positivo potranno qui sufficientemente qualificare<sup>1</sup>.

Da notare immediatamente la solo apparente chiarezza di queste poche righe: per un verso la legge dei tre stadi così formulata sembrerebbe una filosofia della storia *in nuce*, in grado di definire univocamente la legge di sviluppo dello spirito umano e di subordinare tutte le culture umane a quella sola, la nostra, in cui tutti e tre gli stadi sono stati percorsi; per altro verso però Comte significativamente non fa riferimento direttamente a livelli diversi di civiltà o *ways of life* ma a tre livelli diversi in cui collocare le 'speculazioni' umane. Si tratta cioè di classificare i diversi possibili modi di comprendere il mondo che ci circonda.

La cosa appare evidente se si osserva più particolareggiatamente il modo in cui Comte delinea il primo degli stati in questione, che poi è quello che direttamente qui ci interessa. In esso «tutte le nostre speculazioni manifestano spontaneamente una caratteristica predilezione per le questioni più insolubili», ma stranamente:

---

<sup>1</sup> A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 4.

Questo bisogno primitivo è naturalmente soddisfatto [...] dalla nostra iniziale tendenza a trasportare dappertutto il tipo umano, assimilando tutti i fenomeni, quali che siano, a quelli che noi stessi produciamo e che, a questo titolo cominciano a sembrarci abbastanza noti, per l'intuizione immediata che l'accompagna<sup>2</sup>.

Punto di partenza quindi 'il feticismo propriamente detto'. Il quale consiste soprattutto nell'attribuire a tutti i corpi esteriori una vita essenzialmente analoga alla nostra, ma quasi sempre più energica, per la loro azione d'ordinario più potente. Segue 'il vero politeismo', ove «lo spirito teologico rappresenta nettamente la libera preponderanza speculativa dell'immaginazione». In conclusione nel 'monoteismo propriamente detto':

La ragione viene a restringere [...] il dominio anteriore dell'immaginazione, lasciando gradualmente sviluppare il sentimento universale, fino ad allora quasi insignificante dell'assoggettamento necessario di tutti i fenomeni naturali a leggi invariabili,

e questo è lo stadio prevalente fra tutti i popoli di 'razza bianca'.

Ma questo è solo uno degli aspetti di questa fin troppo nota e abusata legge. Subito dopo, infatti, Comte fa un'osservazione quasi disarmante:

Sarebbe anzitutto superfluo insistere sulla tendenza involontaria che, anche oggi, ci trascina troppo evidentemente alle spiegazioni essenzialmente teologiche, appena vogliamo penetrare direttamente il mistero inaccessibile del modo fondamentale di produzione di qualunque fenomeno, e soprattutto di quei fenomeni di cui ignoriamo le leggi reali. I più eminenti pensatori possono allora constatare la loro disposizione

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 5.

naturale al più ingenuo feticismo, quando questa ignoranza è momentaneamente unita con una accentuata passione<sup>3</sup>.

L'uomo, anzi per la verità l'uomo 'bianco', si trova contemporaneamente al terzo stadio per quanto riguarda la conoscenza del mondo, ma sempre e comunque, al primo per quanto riguarda il suo immediato sentire.

L'uomo moderno quindi, a differenza del primitivo e perfino, si potrebbe dire, del premoderno – a questo proposito Comte fa un significativo accenno al sistema filosofico di Malebranche – vive contemporaneamente in due temporalità diverse, essendo insieme 'feticista' e razionale.

A questo punto farò un piccolo passo avanti. Nel 1877 Charles Sanders Peirce pubblicava su una rivista quasi sconosciuta, «The Popular Science Monthly», un breve saggio dal titolo *The Fixation of Belief*; l'anno dopo William James pubblicava su «Mind», palcoscenico molto più importante e internazionalmente significativo, *The Sentiment of Rationality*. Un confronto fra i due testi risulterà particolarmente significativo per il mio discorso.

Il punto di partenza di Peirce sembrerebbe abbastanza banale e perfino molto aristotelico:

L'oggetto del ragionamento è trovare, partendo dalla considerazione di ciò che già conosciamo, qualcos'altro che non conosciamo. Conseguentemente il ragionamento è valido se è tale da condurre a una conclusione vera partendo da premesse vere<sup>4</sup>.

Le cose però si complicano immediatamente; Peirce continua infatti in questo modo:

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>4</sup> C.S. Peirce, *Il fissarsi della credenza* in *Le leggi delle ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, testi scelti ed introdotti da M. Bonfantini, R. Grazia e G. Proni, Bompiani, Milano 1984, p. 87.

Quello che ci determina a trarre, da premesse date, un'inferenza piuttosto che un'altra è un certo abito mentale, o costituzionale o acquisito. L'abito è buono, o non lo è, a seconda che produca o non produca conclusioni vere da premesse vere. E un'inferenza è considerata valida o invalida, a prescindere dalla verità o falsità specifica delle sue conclusioni, a seconda che l'abito che la determina sia tale da produrre o non produrre in generale conclusioni vere<sup>5</sup>.

Esiste quindi un rapporto circolare fra l'abito mentale e le inferenze che esso permette. L'idea base è che da un abito mentale corretto derivino inferenze in gran parte vere, mentre da abiti mentali inadeguati derivino inferenze in gran parte false o solo casualmente vere. L'abito mentale poi non è solo un elemento inconscio ma può essere reso esplicito in un *principio-guida*.

Tutto molto semplice e molto chiaro, se non intervenisse inevitabilmente l'incertezza. Non solo ovviamente «si assume che ci siano stati mentali come il dubbio e la credenza, che è possibile un passaggio da uno stato all'altro»<sup>6</sup>; ma, meno ovviamente, si afferma che fra dubbio e credenza ci sia una *differenza pratica*, visto e considerato che «le nostre credenze guidano i nostri desideri e modellano le nostre azioni». Il punto fondamentale sta nel fatto che:

La sensazione di credere è un'indicazione più o meno sicura del fatto che nella nostra natura si è stabilito un abito che determinerà le nostre azioni. Il dubbio non ha mai tale effetto [...]

L'irritazione del dubbio causa una lotta per conseguire uno stato di credenza.

Il che apre un pericoloso cortocircuito visto e considerato che – dice Peir-

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 89.

ce ai suoi immaginari lettori – «appena raggiungete una salda coerenza, siete perfettamente soddisfatti, sia che la credenza sia vera, oppure falsa»<sup>7</sup>.

Il paradosso della situazione sta nel fatto che la certezza è un bisogno essenziale e primario degli uomini e la lotta per la certezza – che Peirce chiama ‘ricerca’ – l’elemento fondamentale della loro vita; ma, d’altra parte ogni convinzione abbracciata con decisione sembrerebbe soddisfare questo bisogno. A questo punto e solo a questo punto Peirce dà la sua versione, riveduta e corretta, della legge dei tre stadi comtiana distinguendo tre metodi per conseguire la certezza e superare l’angoscia del dubbio: ‘il metodo della tenacia’, ‘il metodo dell’autorità – con la sua variante rappresentata dal ‘metodo della ragione a priori’ – e *dulcis in fundo* ‘il metodo scientifico’. Tre metodi quindi, non tre stadi: l’aspetto logico tende a prendere nettamente il sopravvento su quello che potremmo chiamare evolutivo, rovesciando almeno apparentemente l’impostazione comtiana. Ciò nonostante, comunque i tre metodi sono presentati in una successione lineare che di fatto implica un processo evolutivo, dal primo all’ultimo.

Particolarmente significativo è il modo in cui Peirce introduce il ‘metodo della tenacia’:

Se lo stabilirsi dell’opinione è l’unico obiettivo della ricerca e se la credenza ha la natura di un abito, perché mai non dovremmo raggiungere il fine desiderato dando a una domanda una qualsiasi risposta immaginabile? E perché mai non dovremmo ripetercelo costantemente, soffermandoci su quanto può condurre a questa credenza, e imparando a distoglierci con odio e disprezzo da quanto potrebbe disturbarla?

Infatti:

L’uomo sente che solo restandovi fedele senza ondeggiamenti la sua credenza risulterà del tutto soddisfacente. E non si può negare che una

---

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 90-91.

fede salda e inamovibile procuri una gran pace mentale. [...] Quando uno struzzo nasconde la testa nella sabbia all'avvicinarsi di un pericolo molto probabilmente sceglie il comportamento più felice.

Questo metodo, il migliore per assicurare la felicità ha però un grande difetto «l'impulso sociale gli è contrario»<sup>8</sup>. Il narcisismo individuale, per quanto forte, non è mai in grado di resistere indefinitamente alla pressione sociale degli altri individui o alla mancanza di riconoscimento da parte loro. Ma, dice Peirce, «se supponiamo allora che la volontà dello stato agisca al posto della volontà individuale» e affidiamo a una istituzione il compito di imporre al popolo le 'dottrine corrette' otteniamo un metodo molto più potente, quello dell'«autorità». Anch'esso però alla fine fallisce perché nessuna istituzione umana è in grado di controllare tutti i comportamenti e soprattutto tutti i modi di pensare dei singoli individui. Diventa necessario quindi interiorizzare il metodo cercando di fondare tutto su poche proposizioni fondamentali che sembravano 'in accordo con la ragione' ma alla fine:

Questo metodo considera la ricerca qualcosa di simile allo sviluppo del gusto, ma il gusto, sfortunatamente è sempre più o meno una questione di moda e conseguentemente i metafisici non hanno mai raggiunto un accordo definitivo<sup>9</sup>.

Quindi si deve rovesciare completamente la prospettiva.

Il presupposto fondamentale dell'unico metodo accettabile è quello di ammettere che le nostre credenze siano determinate da qualcosa di esterno, «da qualcosa sopra cui il nostro pensiero non abbia nessun effetto». E questo è il metodo scientifico basato non «sull'appello immediato ai miei sentimenti o ai miei scopi»; la sua prova «implica essa stessa

---

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 92-93.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 97.

l'applicazione del metodo»<sup>10</sup>. La conclusione del saggio è quasi lirica:

Si, è vero che gli altri metodi hanno i loro meriti: una chiara coscienza logica costa, proprio come ogni virtù [...] Il genio del metodo logico di un uomo dovrebbe essere amato e riverito come la sua sposa, che egli ha scelto fra tutte<sup>11</sup>.

Nello stesso anno su «Mind» William James si poneva un problema abbastanza simile a quello da cui era partito Peirce:

Quale è il compito che i filosofi si propongono di svolgere? [...] quasi tutti immediatamente risponderanno. Aspirano a raggiungere una concezione dell'ordine delle cose che complessivamente sia più razionale di quella visione abbastanza caotica che per natura si porta in testa.

Ma, obiettava James, anche ammesso di poter arrivare a una tale concezione come potremmo essere sicuri di essa? «Attraverso alcuni segni oggettivi con cui si presenta»:

Quali sono questi segni? Un forte senso di distensione, pace e riposo, è uno di essi. Il passaggio da uno stato di imbarazzo e di perplessità a una concezione razionale è pieno di vivo sollievo e piacere.

In ultima analisi quindi «il sentimento della razionalità è costituito esclusivamente dall'assenza di ogni sentimento di irrazionalità»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 97-99.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>12</sup> W. James, *Il sentimento della razionalità* in *Volontà di credere*, a cura di C. Sini, trad. di P. Bairati, BUR, Milano 1984, p. 87. In realtà traggio la citazione dalla traduzione del saggio con lo stesso titolo che James ripubblicò, dopo averlo fuso con il testo di una conferenza tenuta l'anno dopo a Harvard, in

Come si può vedere il punto di partenza di James è lo stesso di Peirce. La conoscenza è una lotta per emergere non tanto dall'errore – che può essere definito come tale solamente dopo che si è definita la verità – ma dall'incertezza e dal dubbio. A differenza di Peirce però James mette chiaramente in rilievo un elemento nuovo: *the Sentiment of rationality*, distinguendo così in maniera chiara, come forse non era mai stato fatto prima, le concezioni teoriche vere o false, oggetto del nostro pensiero, dal meccanismo psicologico interno che ce le fa accettare o respingere. Si tratta di una distinzione essenziale per spiegare perché teorie vere, già elaborate, non siano state credute per lunghissimo tempo e teorie false siano state credute e difese aspramente per secoli. Da questo punto di vista la teoria dei tre stadi comtiana da cui siamo partiti risulterebbe non necessariamente falsa ma per lo meno incompleta: dal punto di vista del sentimento della razionalità non può esistere alcuna evoluzione o storia. Platone, potremmo dire, – anche se James si guarda bene da citarlo – da questo punto di vista aveva ragione: la verità è atemporale e frutto di un processo di anamnesi perché il *sentiment of rationality* lo è.

Ma non basta: James sostiene, infatti, che in realtà il sentimento di razionalità funzioni, e abbia sempre funzionato, in due modi radicalmente opposti. Per un verso:

la passione per il risparmio, nella spesa del pensiero è la passione speculativa *par excellence*, e qualsiasi carattere o aspetto dei fenomeni del mondo che ne risolva la diversità in omogeneità soddisferà tale passione rappresentando per il filosofo quell'essenza delle cose al confronto della quale egli può trascurare ogni altra loro determinazione<sup>13</sup>.

---

*The Will to Believe*. Per una discussione più approfondita di questo saggio rimando al mio *The will to believe. William James, l'inclusive principle e le retoriche del liberalismo*, Città del Silenzio, Novi Ligure 2008.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 89.

Per altro verso però:

accanto a questo amore per la semplificazione esiste una passione gemella [...] è la passione del distinguere: l'inclinazione a conoscere le singole parti invece di comprendere il tutto.

Quindi:

l'attitudine filosofica dell'uomo è determinata dall'equilibrio che si stabilisce fra queste due aspirazioni<sup>14</sup>.

Il problema sta nel fatto che in realtà da un punto di vista meramente epistemologico possono esistere un numero potenzialmente infinito di 'punti d'equilibrio' diversi: ogni scienza particolare, infatti, ne incarna uno e uno solo e non sarà quindi possibile nessuna *Encyclopedia of Unified Science*, come quella che Dewey e gli allievi di Dewey da una parte, i profughi del circolo di Vienna dall'altra cercheranno di costruire nell'America degli anni Trenta.

Ma, pensa James, anche ammettendo che questo punto d'equilibrio unico da cui fosse possibile abbracciare una completa visuale dell'intero universo fosse rintracciabile, ci si dovrebbe comunque porre la domanda seguente:

ciò che costituisce il fondamento della razionalità, in tutto ciò che esiste, può a sua volta essere chiamato razionale<sup>15</sup>?

Se così fosse la pace interiore che deriverebbe dalla raggiunta conquista della conoscenza del tutto coinciderebbe con la tranquillità d'animo dello 'zotico' che non è in grado di porsi alcun enigma. Ma, viceversa, la

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 94.

realtà sarà: «un brutto fatto al quale l'emozione della meraviglia ontologica si potrà legittimamente aggrappare, continuando tuttavia a essere eternamente insoddisfatta».

A questo punto James è pronto a rovesciare – senza saperlo visto che i due saggi erano stati concepiti e scritti in maniera autonoma, contemporaneamente – la prospettiva di Peirce che abbiamo appena esaminato, e quella comtiana in essa implicita, che presupponeva un allargamento progressivo dello spazio della verità oggettiva tale da cancellare ogni *wishful thinking* soggettivo:

Non c'è niente di assurdo nell'ipotesi che un'analisi del mondo possa essere suscettibile di più formule tutte coerenti coi fatti [...] perché [l'universo] non può essere osservato da diverse angolature, rispetto alle quali tutti i dati siano in armonia e che l'osservatore può scegliere e coordinare<sup>16</sup>.

Del resto poco prima James aveva affermato:

Quando la logica fallisce, la pace della razionalità può essere cercata attraverso l'estasi: per le persone religiose, in tutte le sfumature dottrinali, giungono dei momenti in cui il mondo, così come è, sembra avere un ordinamento divino così chiaro e il cuore lo accetta in modo così immediato e completo, che le domande intellettuali svaniscono, anzi lo stesso intelletto si acquieta nel sonno<sup>17</sup>.

Per un verso quindi l'abbandono potrebbe sembrare un regresso al metodo della tenacia peirciano, per altro verso però l'impossibilità di trovare un punto di equilibrio stabile e definitivo finisce per legittimare questo stesso regresso trasformandolo in una delle attuali possibilità esi-

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 97.

stenziali attraverso le quali gli uomini possono dare senso alla loro vita futura perché l'essenziale è «eliminare qualsiasi prospettiva di incertezza dalle prospettive future»<sup>18</sup>.

Possiamo a questo punto tentare di elaborare un ipotesi-guida che ci permetta di costruire una specie di griglia interpretativa adatta a comprendere lo strano processo di rielaborazione delle opzioni religiose nel pensiero ottocentesco e novecentesco. E, all'interno di essa è evidente come il 'fattore tempo' diventi essenziale. Il paradosso della situazione sta infatti nel fatto che si debba ricercare nel passato una prospettiva di senso irrimediabilmente proiettata verso il futuro, negando o rovesciando quel principio di irreversibilità del fattore tempo che sta alla base della moderna concezione fisica del mondo.

## 2. Due processi di regressione paralleli

Nel 1901 William James veniva chiamato, probabilmente primo americano e primo psicologo di professione, a tenere le *Gifford Lectures* nell'Università di Edimburgo, esperienza dalla quale nacque il volume *The Varieties of Religious Experience* l'anno successivo. Nel 1912 un filosofo morale di professione, Émile Durkheim, pubblicava *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Il mio secondo passaggio sarà analizzare parallelamente, anche se in modo inevitabilmente sommario, questi due testi alla ricerca, se mi è consentito dirlo in una maniera particolarmente enfatica, dell'origine, nel doppio senso di inizio temporale e priorità logica.

### 2.1. Alla ricerca dell'esperienza originaria: William James

«Se l'indagine deve essere psicologica, ne consegue che i suoi soggetti saranno non le istituzioni religiose ma, piuttosto, i sentimenti e gli

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 101.

impulsi religiosi»<sup>19</sup>. Così James entra immediatamente nell'argomento delle sue *Lectures*, e ciò per lui significa che l'oggetto primario dei suoi studi saranno «fenomeni soggettivi documentati in opere di pietà e autobiografie scritte da uomini pienamente coscienti e consapevoli». Soggettività e consapevolezza vengono quindi nello stesso tempo esplicitamente congiunte e implicitamente contrapposte in quanto James è perfettamente consapevole del fatto che soggettività e consapevolezza potrebbero risultare inversamente proporzionali: la consapevolezza, infatti, richiede sempre un minimo di distacco dalla soggettività dell'esperienza immediata e questo fatto rende in qualche modo più difficoltoso l'approccio analitico che James intende fare proprio. In un certo senso si potrebbe dire che la riflessione del testimone diretto o indiretto falsa irrimediabilmente almeno parzialmente il suo resoconto,

Un'altra essenziale avvertenza metodologica, la cui importanza apparirà chiara alla fine del discorso: per James è indispensabile distinguere tra due ordini di quesiti, quelli riguardanti i giudizi di esistenza dai quesiti riguardanti i giudizi di valore. Contrariamente a quanto spesso si pensa James ha fatto in questa sua opera proprio il 'divisionismo humaneo' nella sua forma più radicale: il che gli ha permesso di utilizzare le proprie fonti senza preventivamente giudicarle. L'unico giudizio che James si permette è quello indispensabile per la classificazione delle esperienze. Classificazione che dovrà avvenire nel modo più bassamente empirico possibile: tutti i resoconti di esperienze che sono state o saranno considerate religiose sono destinati a poter essere in linea di massima utilizzati.

In realtà però questo latitudinarismo è solamente apparente. L'idea di James è un'altra: evitare la religione del «semplice credente, che segue le usanze convenzionali del proprio paese». Infatti:

---

<sup>19</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, trad. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 1998, Lez. I. Religione e neurologia, p. 24.

Ci guadagneremmo poco a studiare questa vita religiosa di seconda mano. Dobbiamo piuttosto cercare le esperienze originali, che sono state il modello di riferimento per questa massa di indotti da suggestione o comportamenti imitati. Queste esperienze le possiamo trovare solo negli individui per i quali la religione esiste non come un'abitudine scialba, ma piuttosto come una febbre ardente<sup>20</sup>.

Da questa esigenza di privilegiare le esperienze dei 'geni' religiosi derivano una serie di conseguenze piuttosto rilevanti:

1) la decisione di trascurare l'assetto sociale della religione non deriva solamente dal fatto di concentrare l'attenzione sugli aspetti soggettivi della religiosità – decisione dopo tutto abbastanza neutra – ma implica un presupposto fondamentale: se è vero che non è probabilmente mai esistita una società priva di religione non è vero che tutti gli uomini siano o siano stati religiosi. La maggioranza degli uomini ha solo – dice James – non una propria religione, ma la religione di qualcun altro.

2) L'altra faccia di questa di questa decisione, se è possibile ancora più inquietante, è rappresentata dalla necessità di distinguere, all'interno di queste esperienze l'aspetto 'patologico' da quello genuinamente religioso, visto e considerato che spesso i 'geni' religiosi sono stati o sono – a cominciare dal George Fox, il primo ad avere l'onore di venire citato – «soggetti a ossessioni e a idee fisse» e «presentano tutte quelle particolarità che sono ordinariamente classificate come patologiche», contro quello che James chiama 'determinismo medico'.

D'altra parte, pensava James:

La prima cosa che fa l'intelletto con un oggetto è classificarlo insieme con altri. Ma un oggetto che è infinitamente importante per noi e che

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 27.

risveglia la nostra devozione lo percepiamo come sui generis e unico<sup>21</sup>.

Dobbiamo quindi, nell'esaminare il fenomeno religioso, fare, nei limiti del possibile, astrazione sia dalla patologicità di alcune sue manifestazioni, sia dalla tendenza di ricercare in essa la sua causa, prossima o remota.

Ora James può dare la sua definizione di religione:

I sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendono di essere in relazione con qualsiasi cosa che possono considerare il divino<sup>22</sup>.

E si tratta di atteggiamenti essenzialmente passivi:

Esiste uno stato mentale, conosciuto solo dalle persone religiose, nel quale la volontà di affermarsi e salvaguardare il proprio essere è stata sostituita dal desiderio di chiudere la bocca e di essere come un nulla sballottato nei flussi e nei vortici di Dio. In questo stato mentale ciò che più temevamo è diventato sede della nostra salvezza<sup>23</sup>.

Questo tipo di esperienze ci rivela che nella coscienza umana è presente «un senso di realtà, un sentimento di presenza obiettiva, una percezione» di «qualcosa di più profondo» – *the reality of the invisible* che si contrappone all'*irreality of the visible*, rovesciando la prospettiva normale. Si tratta di una convinzione indipendente dal raziocinio che può render conto solo degli aspetti più superficiali della nostra psiche.

Esiste quindi un livello più profondo, inattingibile dal discorso razionale, che domina però i nostri comportamenti indipendentemente dalle nostre convinzioni conscie:

---

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 28-29.

<sup>22</sup> *Ivi*, Lez. II. *Delimitazione dell'argomento*, p. 47.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 59.

La vostra intera vita subcosciente [...] ha posto le premesse delle cui conseguenze la vostra coscienza ora sente il peso<sup>24</sup>.

Per un verso l'esperienza religiosa appartiene a una specie di eterno presente, il 'sovrasensibile', di cui è l'unica porta d'accesso; per altro verso però appartiene a una struttura infrarazionale e infralogica che sottostà alla dimensione razionale e la condiziona, emergendo in modo a volte violento e scomposto solo in alcuni individui eccezionali. Da una parte un *primum* ontologico, dall'altra un *primum* psicologico che condizionando il livello conscio in realtà lo spacca. Quindi non può stupire che James, subito dopo, teorizzi l'esistenza di due tipi essenzialmente diversi di esperienza religiosa fra loro *prima facie* radicalmente opposti: 'la religione della disposizione spirituale sana' (*the religion of healthy-mindedness*) e quella dell' 'anima ammalata' (*sick soul*). Ma prima di affrontare questo aspetto del pensiero jamesiano sarà necessario vedere il problema della ricerca dell'origine da un altro punto di vista, quasi opposto.

## 2.2. Alla ricerca della struttura originaria: Émile Durkheim

«Per potere cercare quale sia la religione più primitiva più semplice che possiamo cogliere mediante l'osservazione, occorre anzitutto definire cosa si debba intendere per religione»<sup>25</sup>, anche Durkheim inizia il suo lavoro con una osservazione abbastanza ovvia. Il problema sta nel fatto che ogni definizione che noi potremmo dare del fenomeno religioso è condizionata da centinaia di anni di riflessioni metafisiche di tipo più o meno vagamente spiritualista; quindi, potrebbe risultare troppo raffinata ed evoluta. Quindi tutte le definizioni tradizionali, fondate ad

---

<sup>24</sup> *Ivi*, Lez. III. *La realtà dell'invisibile*, p. 81.

<sup>25</sup> É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, intr. di R. Cantoni, trad. di C. Cividali, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 25.

esempio sull'idea di sovranatura o di divinità, devono venire escluse. Resta però comunque una distinzione fondamentale:

Tutte le credenze religiose conosciute, siano esse semplici o complesse, hanno uno stesso carattere comune: esse presuppongono una classificazione delle cose reali o ideali che si rappresentano gli uomini in due classi o in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti, tradotti abbastanza bene dalla designazione di profano e di sacro. La divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso<sup>26</sup>.

Di conseguenza:

Le cose sacre sono quelle protette e isolate dalle interdizioni; le cose profane sono invece quelle a cui si riferiscono queste interdizioni, e che debbono restare a distanza dalle prime<sup>27</sup>.

A questo punto Durkheim introduce però una successiva ma essenziale distinzione destinata a pesare particolarmente nel prosieguo della sua argomentazione. Infatti se è vero che:

Ogni gruppo omogeneo di cose sacre [...] costituisce un centro di aggregazione intorno alla quale gravita un gruppo di credenze e di riti [...] si spiega pure che possano esistere gruppi di fenomeni religiosi che non appartengono ad alcuna religione costituita [...] perché essi non sono o non sono più integrati in un sistema religioso. Se uno dei culti di cui abbiamo parlato giunge a conservarsi per motivi speciali, mentre l'insieme di cui faceva parte è scomparso, esso potrà sopravvivere

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 43.

soltanto a uno stato di disaggregazione come è avvenuto per tanti culti agrari sopravvissuti nel folclore<sup>28</sup>.

E la proiezione nel passato, che però in qualche modo è sempre presente, ritorna in maniera evidente. Per un verso, infatti, ogni riduzione meramente coscienziale della dimensione religiosa – il protestantesimo liberale ottocentesco in tutte le sue forme ad esempio – viene di fatto esclusa come non primigenia; per altro verso all'opposto, più o meno consapevolmente, Durkheim sta ponendo le basi per trovare proprio in una realtà ormai disaggregata l'elemento primigenio della religione stessa.

Ma non corriamo troppo. Prima è necessario prendere atto della definizione ufficiale che Durkheim dà della religione:

Una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono<sup>29</sup>.

Una definizione, icastica e netta come quella di William James, ma irrimediabilmente opposta.

Si tratta quindi di trovare la forma più primitiva e originaria di questa religione. Durkheim spende quindi ben due ampi capitoli, sui quali non possiamo ovviamente fermarci, per escludere le due opzioni rivali che chiama 'animismo' e 'naturismo'. «Entrambi vogliono costruire la nozione del divino con le sensazioni risvegliate in noi da certi fenomeni naturali», ma ciò è impossibile, presupporrebbe infatti «una vera creazione ex nihilo». Lo scopo di essi non è però soltanto quello di delimitare e chiarire l'originalità della sua impostazione, ma soprattutto è quello di difendere, come James ave-

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 50.

va fatto contro il 'determinismo medico', un margine irriducibile di 'trascendenza'.

La paradossalità della posizione di Durkheim appare chiaramente dalla citazione seguente, con la quale chiuderemo il paragrafo:

Poiché né l'uomo né la natura hanno da soli carattere sacro vuol dire che lo ricevono da altra fonte [...] deve dunque esserci qualche altra realtà rispetto a cui questa specie di delirio che è, in un certo senso, ogni religione assume un significato e un valore oggettivo [...] deve esserci un altro culto più fondamentale e primitivo [...] questo culto esiste, infatti, ed è quello a cui gli etnologi hanno dato il nome di totemismo<sup>30</sup>.

Il totemismo, quindi, rappresenta la forma religiosa più primigenia, ma solo nella sua forma più primitiva, quella australiana, anche se Durkheim deve ammettere che il termine è stato in realtà inventato per descrivere le religioni degli indiani d'America. D'altra parte le società dei nativi americani, al momento dell'arrivo degli europei erano già troppo evolute per i gusti di Durkheim, che, rifiutando ogni forma di comparativismo in forza della sua pregiudiziale olistica, doveva cercare la religione più originaria nella forma sociale per definizione più primitiva.

Ci troviamo a questo punto di fronte a due punti d'origine, pensati come contrapposti, proiettato l'uno nel profondo della coscienza, l'altro, si potrebbe dire, nel profondo della primitività umana, per spiegare il 'delirio' religioso, che come tale non può trovare spiegazione nelle forme civilizzate della anodina religiosità dei contemporanei.

---

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 93-94.

### 3. Metanoia vs. Omogeneizzazione, il confronto continua...

Possiamo ora cercare di analizzare il più analiticamente possibile le due strutture portanti alternative, immaginate da James e da Durkheim, non solo per costruire una dicotomia ideale, ma allo scopo di andare, se possibile, al di là di questa inevitabile dicotomia e cercare di delineare una possibile sintesi.

#### 3.1. Le due anime di William James

‘La religione della disposizione spirituale sana’ e quella dell’‘anima ammalata’, con questa contrapposizione, lasciata senza spiegazione e commento, avevamo interrotto il nostro esame di *The Varieties*; dovremo a questo punto riempire la lacuna.

William James, come del resto anche Durkheim, era soprattutto, anche se non solo, un ottimista. Il primo punto di partenza della sua analisi è quindi l’osservazione seguente:

Qualsiasi godimento durevole può produrre il tipo di religione che consiste in una grata ammirazione del dono di un’esistenza così felice [...] se un credo fa felice un uomo questi quasi inevitabilmente lo adotta.

Se la religione è in primo luogo una forma di entusiasmo, l’entusiasmo di esistere è naturalmente la prima forma di religiosità.

In molte persone la felicità è congenita e indomabile. ‘l’emozione cosmica’ prende inevitabilmente in loro la forma dell’entusiasmo e della libertà<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> W. James, *Le varie forme dell’esperienza religiosa*, ed. cit., Lez. IV-V. *La religione della disposizione spirituale sana*, pp. 85-86.

William James non doveva fare molta fatica per trovare persone simili: Ralph Waldo Emerson, per lui una specie di onnipresente zio d'elezione, ad esempio, anche se finirà per collocarlo nella sottocategoria di quelli la cui 'felicità' non è tanto una manifestazione spontanea del carattere ma, se mai, una conseguenza di un indomabile sforzo di volontà. L'esemplificazione che James fornisce, a partire dal *christian science movement*, è però molto ampia e per nulla filosofica, e tratta soprattutto del mondo cattolico.

Se James fosse rimasto tutta la vita sotto l'ombra protettrice di quel gigantesco *american scholar* che fu Emerson la sua teoria della religione sarebbe però rimasta povera e unilaterale. Per sua fortuna James aveva anche una infinita capacità di cannibalizzare le teorie altrui, riuscendo a trasformare da striminzite e sterili ipotesi di lavoro in potenti strumenti d'analisi. È il caso di una felice espressione di Francis W. Newman, fratello *free thinker* del molto più famoso cardinale, che in una sua opera ormai quasi dimenticata del 1852 aveva scritto: «Dio ha due famiglie su questa terra, quelli nati una volta sola e quelli nati due volte»<sup>32</sup>. Ma chi sono per James i nati due volte? La risposta *prima facie* è molto semplice:

Esistono persone per cui il male significa solo una disarmonia con le cose, un'errata corrispondenza fra la vita del singolo e l'ambiente. Un male come questo è curabile [...] ma ci sono altri per i quali il male non è una semplice relazione del soggetto con particolari cose esteriori, ma qualcosa di più radicale e più generale, un errore o un vizio nella sua natura essenziale, che nessun cambiamento

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 87. Il passo che James cita è tratto da *The Soul, Its Sorrows, and Its Aspirations* pubblicato da Francis Newman la prima volta nel 1842, poi ripubblicato più volte. Curiosa e interessante figura questa, del fratello 'cattivo' del card. Newman, tanto curiosa da aver meritato la ripubblicazione anastatica delle sue opere principali.

nell'ambiente o alcun superficiale aggiustamento della propria interiorità può curare<sup>33</sup>.

Il mondo – naturale o storico, non importa – non è propriamente una casa serena in cui tutti stanno bene e sono felici; non tutti gli individui umani reagiscono però allo stesso modo all'ambiente più o meno inospitale in cui si trovano inseriti. Esiste, pensava James, una 'soglia del dolore' come esiste una 'soglia della coscienza'. Da una parte ci sono gli ottimisti e gli individui sani, dall'altra i depressi e melanconici. Di conseguenza:

Non sembra che chi ha vissuto abitualmente su un lato della soglia del dolore potrebbe aver bisogno di un tipo differente di religione rispetto a chi ha vissuto abitualmente sull'altro lato<sup>34</sup>?

Domanda retorica alla quale non si può dare che una risposta affermativa.

Questa nozione di 'soglia' (*threshold*) ha un'importanza fondamentale. Non solo, infatti, gli individui sono tali in quanto si differenziano perché posseggono soglie diverse ma è possibile che lo stesso individuo manifesti 'soglie' diverse in periodi diversi della sua vita. Da qui la natura irrimediabilmente soggettiva di tutte le possibili valutazioni della realtà – e il nesso profondo che lega il 'divisionismo' di matrice humeana all'analisi jamesiana della dimensione religiosa:

Concepite voi stessi, se vi è possibile, improvvisamente spogliati da tutte le emozioni che il vostro mondo ora vi ispira e tentate di immaginarlo come *esiste*, puramente per se stesso [...] vi sarà quasi impossibile realizzare una simile condizione di negatività e di morte.

---

<sup>33</sup> *Ivi*, Lez. VI-VII. *L'anima ammalata*, p. 130.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 131.

Ma:

Il mondo praticamente reale per ciascuno di noi [...] è il mondo composto di fatti fisici e valori emotivi in una combinazione indistinguibile<sup>35</sup>.

L'appena citato 'divisionismo' humaneo non è quindi un immediato dato esperienziale, ma il solo presupposto metodologico che permette di prendere sul serio le emozioni valoriali di ciascun individuo, sempre diverse anche se poste di fronte allo stesso spettacolo dell'universo. Accanto alle religioni della salute si pongono quindi le religioni della 'liberazione' – in primo luogo il cristianesimo e il buddismo – che, anzi vengono valutate come 'le religioni più complete', visto e considerato che, di fatto, secondo James, la percezione del male di fronte all'universo fisico e al mondo storico, per quanto irrimediabilmente soggettiva, tende e tenderà sempre ad apparire sovrabbondante e prevalente. Anche se, ben inteso, ogni tradizione religiosa rappresenterà di fatto non un tipo puro di religiosità ma un amalgama sempre variabile dei due tipi puri.

Dunque all'esperienza orgiastica della bellezza e bontà del tutto si contrappone l'esperienza del morire e rinascere:

Nella religione dei nati una seconda volta, il mondo è un mistero a doppia partita. La pace non può essere ottenuta con la semplice addizione del positivo e l'eliminazione del negativo [...] ci sono due vite, la naturale e la spirituale, e noi dobbiamo perdere l'una prima di poter partecipare all'altra<sup>36</sup>.

Perché ciò si possibile però è necessario che alla base della psiche umana esista una eterogeneità di fondo, una natura non completamente unifi-

---

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 143-144.

<sup>36</sup> *Ivi*, Lez. VIII. *L'io diviso e il processo della sua unificazione*, p. 157.

cata che spieghi come alcuni uomini possano avere a disposizione non uno ma due 'io' distinti: *homo duplex*. La conversione è il passaggio da un 'io' a un altro:

Convertirsi, essere rigenerati, ricevere la grazia [...] sono frasi diverse che denotano un processo, graduale o improvviso, mediante il quale un io, fino allora diviso [...] si unifica acquisendo una consapevolezza di superiorità e di felicità<sup>37</sup>.

Ogni uomo, pensa James, ha un 'punto caldo della coscienza' (*hot place in the man's consciousness*), il centro abituale della sua energia personale (*the habitual centre of his personal energy*), una conversione implica lo spostamento di questo centro, spostamento che rende periferici dei fini che erano fondamentali e viceversa. Questo spostamento può avvenire mediante uno sforzo di volontà, o attraverso un completo abbandono:

Psicologia e religione sono così in perfetto accordo su questo punto, visto che entrambe ammettono l'esistenza di forze apparentemente esterne all'individuo cosciente che ne redimono la vita<sup>38</sup>.

Fermo restando che per la psicologia queste forze non possono essere definite come realmente esterne. E questo pone un problema filosofico scientificamente non risolvibile.

A questo punto però James introduce un nuovo concetto chiave, quello di 'campo di coscienza' (*field of consciousness*). In sintesi un campo di coscienza è l'insieme, più o meno grande, di idee e percezioni che un singolo individuo, può dominare contemporaneamente; naturalmente i 'campi mentali' si succedono l'uno all'altro, avendo ciascuno un proprio centro attorno al quale si organizzano le idee e le percezioni.

---

<sup>37</sup> *Ivi*, Lez. IX. *La conversione*, p. 175.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 192.

I 'campi di coscienza' non hanno solo dei centri ma anche dei 'margini' che separano il cosciente dal non immediatamente presente alla coscienza. La scoperta più importante della più recente ricerca psicologica sta, secondo James, nella scoperta dell' 'indeterminatezza' di questi margini. Una parte importante dei contenuti della coscienza umana, a cominciare dai dati della memoria, fluttua continuamente da una parte all'altra di questo margine. Esiste quindi in molte coscienze umane qualcosa di 'addizionale' rispetto alla coscienza ordinaria, che pure in qualche modo fa parte della stessa coscienza. Di conseguenza:

I campi di coscienza ordinari sono soggetti a intrusioni delle quali il soggetto ignora la provenienza e che, quindi, assumono per lui la forma di impulsi ad agire, di inibizioni od azioni, di idee ossessive e persino di allucinazioni visive o uditive inspiegabili<sup>39</sup>.

Ogni conversione improvvisa presuppone quindi la presenza di quello che James chiama 'un attivo io subliminare'.

James in realtà è piuttosto avaro di informazioni su questo misterioso 'io subliminare' e sulla natura dei suoi contenuti. Non è chiaro, infatti, se essi siano esclusivamente proiezioni patologiche individuali, ossessioni quindi, o dipendano dall'ambiente culturale circostante – si pensi ai contenuti dell'inconscio collettivo junghiano. Quello che è certo è che *prima facie* debbano essere pensati come interni al soggetto stesso, e quindi 'teologicamente' come naturali, anche se – concede James ai suoi uditori ortodossi – «ci sono agenti spirituali superiori che possono toccarci direttamente, la condizione psicologica per il loro intervento potrebbe essere il nostro possedere un subconscio che consenta loro l'accesso»<sup>40</sup>. D'altra parte, aggiunge James riprendendo una tematica di vago sapore platonico – si pensi alla distinzione fra sacro e santo nell'*Eutifrone* – è solo

---

<sup>39</sup> *Ivi*, Lez. X. *La conversione (conclusione)*, p. 210.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 217.

dai suoi effetti che si può valutare il ‘valore’ della stessa esperienza della conversione, che potrebbe essere anche ‘demoniaca’. Quello che è certo è che questa esperienza, riunificando l’io diviso, porta a una ‘convincione gioiosa’, molto più potente dell’‘emozione cosmica’ propria del primo tipo di religiosità. Alla fine quindi, molto alla fine, i due tipi di religione tendono a ricongiungersi. E questo spiega perché in ultima analisi avere una religione – o, se si preferisce una fede – rappresenta per James tutto sommato un vantaggio per gli individui, garantendo loro una specie di potenziamento della loro forza vitale, e di converso, almeno implicitamente, per le comunità in cui simili individui si trovano inseriti, anche se questo aspetto sociale non viene da James mai esplicitato.

Prima di passare all’altro polo del nostro confronto vale la pena di mettere in rilievo come interagiscono fra loro le due nozioni di ‘soglia’ e di ‘campo’. Alla base infatti dell’esperienza della conversione, che viene alla fine implicitamente riconosciuta come l’esperienza religiosa più piena, vi sono due concause indipendenti. Una legata al mondo esterno e quindi ‘reattiva’, l’altra interna alla coscienza. Un individuo quindi con una soglia per il dolore molto bassa ma un ferreo controllo dei limiti della propria coscienza, potrebbe al limite suicidarsi, ma non convertirsi, e lo stesso potrebbe dirsi di un individuo con un ricco ‘io subliminare’ ma una soglia molto alta, che si trasformerebbe magari in un esaltato, non in un convertito. Problema se è possibile ancora più complesso data la natura sostanzialmente ambigua e irrisolta dei contenuti dell’io subliminare jamesiano.

### **3.2. L’identificazione totemica**

La specie di cose che serve a designare collettivamente un clan si chiama totem: il totem del clan è anche quello di ciascuno dei suoi membri. Ogni clan ha il suo totem<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, ed. cit., p. 108.

Comprendere il rapporto che lega la realtà del primo elemento al secondo è il primo passaggio che Durkheim concepisce per chiarire la struttura di base della religiosità. I *clan* australiani assomigliano infatti alle *gentes* latine; in ciascuna di queste strutture sociali aveva un *nomen* comune che definiva la consanguineità e la parentela, non il contrario. Ma i clan si distinguono soprattutto per una ragione essenziale:

Gli oggetti che servono da totem appartengono nella maggioranza dei casi al regno vegetale o il regno animale, ma soprattutto a quest'ultimo<sup>42</sup>.

Ovviamente quindi, come è noto, la carne degli animali, o i vegetali prescelti come totem non possono essere consumate come cibo – a parte in certe circostanze particolari come nel rito.

Certamente il totem ha un essenziale valore sociale, analogo a quello del blasone per le famiglie nobili o a quello della bandiera per le nazioni, ma ha soprattutto una valenza religiosa:

È durante le cerimonie religiose che il totem, pur essendo un'etichetta collettiva, assume un carattere religioso. Le cose sono classificate in sacre e profane in rapporto a lui<sup>43</sup>.

Abbiamo già visto come la distinzione fra sacro e profano sia essenziale per Durkheim, non meno di quella fra sensibile-sovrasensibile per James. Il paradosso sta nel fatto che «le immagini dell'essere totemico sono più sacre dell'essere stesso». Questo significa che si deve postulare una realtà altra, prioritaria sia nei confronti dell'animale totemico sia dei membri del clan che si identificano con esso. Una serie di miti – sostiene Durkheim – di fatto normalmente vengono inventati per spiegare questo fatto che è però logicamente precedente a essi.

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 127.

Durkheim deve allora introdurre un altro concetto essenziale, quello di *Mana*. Infatti:

Il totemismo è la religione non già di certi animali o di certi uomini o di certe immagini, ma di una forza anonima e impersonale che si ritrova in ciascuno di questi esseri<sup>44</sup>.

Solo che i nativi australiani non si rappresentavano questa forza in una forma astratta ma «sotto le sembianze di un animale o di un vegetale»; in questa forza, infatti, si trova ciò che accomuna sia gli animali che danno il nome a un clan sia gli uomini che ne fanno parte. Ciò non va inteso in senso metaforico: si tratta infatti di una forza materiale che genera fatti materiali potendo distruggere la vita di coloro che non sono pronti a riceverla, su di essa «riposa la vita universale». Di conseguenza: «la nozione di forza è dunque di origine religiosa: dalla religione l'hanno tratta prima la filosofia e quindi le scienze»<sup>45</sup>.

Il secondo passaggio appare fin dall'inizio molto più problematico: se infatti «il totem è anzitutto un simbolo, un'espressione materiale di qualche altra cosa», lo è però di due realtà apparentemente diverse. Per un verso simboleggia, come abbiamo visto, la forza del *mana*, per altro verso identifica il clan inteso come struttura sociale primaria:

Se esso è insieme il simbolo di Dio e della società, ciò non vuole forse dire che il Dio e la società fanno tutt'uno? [...] il Dio del clan, il principio totemico, non può essere dunque che il clan medesimo.

Siamo di fronte quindi a una vera e propria 'apoteosi' della società stessa. Essa infatti «è di fronte ai suoi membri ciò che un Dio è di fronte ai

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 225.

suoi fedeli»<sup>46</sup>. Nella società, infatti, i singoli trovano non solo un'autorità da cui dipendere ma anche una forza che ingigantisce la sua forza. e questo vale non solo per i remoti clan australiani ma anche per le nazioni moderne:

Questa attitudine della società a erigersi come divinità o a creare Dei non fu mai evidente come durante i primi anni della rivoluzione, in tale periodo infatti [...] alcune cose – puramente laiche per loro natura – furono trasformate dall'opinione pubblica in cose sacre: la Patria la Libertà, la Ragione. [...] tutti questi fatti permettono già di intravedere come il clan possa risvegliare nei suoi membri l'idea che esistano fuori di essi forze che li dominano e in pari tempo li sostengono<sup>47</sup>.

Passo che dovevo citare per intero perché particolarmente emblematico: in esso infatti l'esperienza della modernità, e per di più di una modernità fallita visto che ad esempio il culto della dea ragione si rivelò alla fine particolarmente effimero e ridicolo, viene usato per spiegare il primitivo con una strana inversione della prospettiva iniziale. Inversione che tra l'altro finisce per mettere, almeno provvisoriamente, tra parentesi la distinzione fondamentale, che Durkheim aveva posto fin dall'inizio del suo discorso, fra sacro e profano.

In realtà quindi questo secondo passaggio non è che una più o meno ardita anticipazione; come ogni 'olista' che si rispetti Durkheim pone l'effetto al posto della causa: l'identificazione del singolo con il clan e quindi la sua appropriazione della forza del clan non possono che essere infatti nel miglior caso che l'effetto della sua identificazione con l'animale totemico, non la sua causa.

Per dare credibilità al suo assunto di base Durkheim ha bisogno di un terzo fondamentale passaggio che però trova la sua elaborazione

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 236.

solo nella terza parte dell'opera, quando Durkheim affronta finalmente il problema del culto, problema che forse avrebbe dovuto porre all'inizio del suo lavoro. Fino a questo punto infatti Durkheim è costretto ad attribuire ai primitivi australiani una specie di capacità di fissare le proprie categorie epistemiche:

Asserire che un uomo è un canguro, che il sole è un uccello, non è identificarli l'uno con l'altro? Ma noi non pensiamo diversamente quando diciamo che il calore è un movimento, che la luce è una vibrazione dell'etere<sup>48</sup>.

In un certo senso quindi il primitivo organizzerebbe nello stesso tempo il suo universo naturale e sociale attraverso una identificazione arbitraria fra contrari, dando così origine alla logica e al pensiero razionale, nel modo più irrazionale possibile. Ma affermare l'arbitrarietà del passaggio non basta per spiegarlo.

Nel culto, quindi, va trovata l'unica possibile spiegazione. In esso, infatti, va cercato il superamento fra sacro e profano senza il quale nessuna identificazione sarebbe possibile:

Tutti gli esseri sacri son sottratti [...] al contatto profano. Ma d'altra parte essi non servirebbero a nulla e mancherebbero di ogni ragion d'essere se non fossero posti in rapporto con quegli stessi fedeli, che d'altra parte devono restarne rispettosamente lontani. Non esiste rito positivo che in fondo non rappresenti un vero e proprio sacrilegio<sup>49</sup>.

Quello che Durkheim chiama 'culto negativo', l'insieme delle interdizioni e dei taboos che proteggono il sacro dal profano, precede quindi necessariamente il 'culto positivo' che trova il suo culmine nel sacrificio:

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 262.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 371.

Tutta una serie di cerimonie che ha preceduto il momento in cui il *totem* è solennemente mangiato ha avuto l'effetto di santificare progressivamente coloro che vi hanno preso parte attiva.

Ma l'essenziale del culto è l'immedesimazione con il totem attraverso il sacrificio del totem stesso:

Se l'atto per cui un essere sacro è immolato e quindi mangiato da quelli che lo adorano può essere chiamato un sacrificio, il rito di cui ha diritto alla stessa denominazione.

Durkheim accetta quindi almeno parzialmente l'ipotesi di Robertson Smith che interpretava i sacrifici degli uomini primitivi non come un *do ut des*, uno scambio di favori fra gli uomini e gli dei – ma come un processo di assimilazione reciproca, liberandola però da qualsiasi residua implicazione naturalistica:

Gli esseri sacri esistono solamente in quanto sono rappresentati come tali negli spiriti. Basta che non vi crediamo più e sarà come se non esistessero [...]

Il canguro non è che un animale come gli altri ma per le genti del canguro contiene un principio che lo colloca a parte [...] e questo principio esiste soltanto negli spiriti che lo pensano<sup>50</sup>.

Dunque in un certo senso è vero che nel rito si compie una specie di *do ut des*: gli uomini non potrebbero ritrovare e rinnovare la forza collettiva del loro clan senza incorporare, mangiandolo, il totem che li contraddistingue, ma esso cesserebbe di esistere come totem nel momento in cui non fosse più riconosciuto come tale. Di conseguenza:

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 367.

La vera giustificazione delle pratiche religiose non risiede negli scopi apparenti che esse perseguono bensì nella azione invisibile che esse esercitano sulle coscienze nella maniera in cui esse influiscono sul nostro livello mentale.

Ma:

È la fede che dà valore ai riti per qualsiasi credente, per il cristiano come per l'australiano. La superiorità del primo consiste soltanto nel fatto che egli si rende meglio conto del progresso psichico da cui risulta la sua fede<sup>51</sup>.

E l'attualità prende di nuovo il sopravvento sulla primitività.

Ma perché il canguro o il bruco? Ancora una volta Durkheim non dà una risposta esauriente alla domanda: l'identificazione e incorporazione con l'animale totemico, infatti, presuppone una identificazione più originaria che il rito in quanto tale non spiega e la fede nemmeno perché da sola, prima dell'identificazione dell'animale totemico sarebbe senza oggetto. Per rispondere a una domanda di questo genere bisognerebbe presupporre una religione ancestrale più primitiva dello stesso totemismo, per Durkheim ovviamente inconcepibile. Ancora una volta l'effetto messo al posto della causa.

Mi è possibile a questo punto trarre alcune conclusioni. In realtà ci troviamo di fronte a una situazione abbastanza paradossale: le due posizioni per un verso potrebbero a prima vista apparire come perfettamente complementari; si potrebbe sostenere infatti che l'una ha quello che manca all'altra: la consapevolezza della dimensione sociale del fatto religioso completerebbe la posizione jamesiana mentre la teoria jamesiana della *religious experience* fornirebbe a Durkheim l'anello mancante. Non solo, la complementarità potrebbe trovare un solido fondamento

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 393.

nella comune consapevolezza della positività della dimensione religiosa in quanto tale e nell'altrettanto comune intenzione di evitare qualsiasi spiegazione naturalisticamente riduttiva del fenomeno religioso stesso.

Sfortunatamente non è così. Come abbiamo visto infatti James si è rifiutato di tener conto dell'elemento sociale della religione, mentre Durkheim ha esplicitamente rifiutato qualsiasi forma di spiegazione psicologica nel senso jamesiano della dimensione religiosa: per lui, infatti, spiegare psicologicamente la dimensione religiosa vorrebbe dire privarla di qualsiasi fondamento reale, trasformandola in illusione. E anche questo è un problema che merita una soluzione. Prima di rispondere a questa domanda sarà necessario però passare attraverso l'esame di una variante particolarmente significativa.

#### **4. Il bambino in noi: Sigmund Freud**

James e Durkheim avevano in fondo, come si è visto, uno stesso ottimismo di fondo e una comune fede nel processo di incivilimento. La potenziale, anche se non reale, complementarità fra le due posizioni rivelava la presenza di un sentire comune di matrice romantica. Questo idillio romantico prima o poi avrebbe dovuto rompersi. E in realtà si ruppe quasi immediatamente. Nello stesso anno in cui Durkheim pubblicava *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Sigmund Freud scriveva, utilizzando in realtà gli stessi materiali etnografici che erano serviti a Durkheim, *Totem und Tabu*, anzi per la precisione i quattro saggi che lo compongono, poi raccolti sotto lo stesso titolo.

Dal punto di vista della storia che sto cercando di raccontare l'importanza di questo testo è eccezionale e va molto al di là del truculento e fantasmagorico mito, del resto ben noto, che Freud pone alla fine della sua esposizione. Ma andiamo con ordine. La prima cosa da notare sta nel titolo: se Durkheim mette al centro della sua narrazione la nozione positiva di Totem, visto positivamente come l'espressione immediata della forza del Mana, Freud le oppone immediatamente la nozione negativa di tabu, ponendola idealmente sullo stesso piano.

Del resto lo stesso Freud si era premurato di mettere in evidenza questo aspetto della sua trattazione scrivendo nella prefazione del volume: «l'analisi del Tabù è un tentativo di soluzione che procede sul sicuro ed esaurisce il problema». Per la verità anche Durkheim se ne era occupato, nella parte del libro terzo significativamente dedicata al 'culto negativo e alle sue funzioni', riconoscendole però una funzione di gran lunga più ridotta e derivata.

Il punto essenziale in cui Freud si differenzia da Durkheim, se non altro per la particolare accentuazione del tema è quindi il seguente:

Quasi dovunque vige il totem, vige anche la legge secondo cui persone di uno stesso totem non possono avere rapporti sessuali tra di loro e non possono quindi contrarre matrimonio. È l'esogamia' connessa col totem<sup>52</sup>.

L'esogamia, e l'orrore per l'incesto, quindi è la realtà che deve essere spiegata. A questo serve l'accurata analisi della nozione di Tabù che viene definito nella sua ambivalenza come nello stesso tempo 'santo, consacrato' e 'inquietante, pericoloso, proibito, impuro'. La mossa ermeneutica decisiva è però questa:

La coincidenza prima e più evidente fra i divieti ossessivi (negli individui nervosi) e i tabù consiste nel fatto che questi divieti sono egualmente immotivati, e misteriosi per quanto riguarda la loro origine<sup>53</sup>.

A questo punto, evidentemente, deve essere possibile elaborare una teoria esaustiva che spieghi sia i tabù dei primitivi che le ossessioni degli isterici, anche se alla fine la lunga esposizione analitica che segue finisce per accreditare l'idea che coscienza nevrotica e coscienza morale

---

<sup>52</sup> S. Freud, *Totem e Tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, trad. a cura di S. Daniele, Boringhieri, 1969, p. 32.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 60.

abbiano in realtà la stessa origine, essendo quest'ultima «la percezione interna della riprovazione di determinati impulsi di desiderio che sorgono in noi»<sup>54</sup>.

Il problema sta quindi nel fatto che mentre il totemismo è qualcosa che appartiene al più remoto passato la coscienza morale sembrerebbe essere qualcosa di particolarmente moderno: da qui un'oscillazione fra passato e presente è l'uso della nozione moderna di 'nevrosi' come ponte ermeneutico fra noi e i primitivi. Significativi i due passi seguenti che accosto appositamente l'uno all'altro:

Le nevrosi mostrano da un lato concordanze vistose profonde con le grandi produzioni sociali dell'arte, della religione e della filosofia, e dall'altro sembrano deformazioni delle produzioni stesse. Potremmo azzardarci ad affermare che l'isteria è la caricatura di una creazione artistica, che la nevrosi ossessiva è la caricatura di una religione, che il delirio paranoico è la caricatura di un sistema filosofico. Questa differenza rimonta in ultima analisi al fatto che le nevrosi sono formazioni asociali; esse cercano di ottenere con mezzi privati ciò che la società produce con un lavoro collettivo<sup>55</sup>.

Su di un piano rigorosamente sincronico quindi in ultima analisi ciò che distingue una nevrosi ossessiva da una religione sta nella sua asocialità o socialità, anche se probabilmente Freud non voleva dire questo. Problema di non poco conto visto e considerato che, ad esempio, le religioni della conversione che piacevano tanto a William James si sono sempre presentate storicamente come momenti di rottura dei vincoli sociali esistenti allo scopo della formazione di nuovi vincoli fondati escatologicamente; si pensi all'evangelico «chi è mia madre e chi sono i miei parenti? E indicando i suoi discepoli disse: ecco mia madre e i miei

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 113.

parenti. Chi, infatti, compie la volontà del padre mio che è nei cieli mi è fratello, sorella e madre» (Mt. 12, 48-50). Il secondo passo, introducendo una prospettiva diacronica, cambia però tutto:

Se accettiamo la teoria del succedersi delle concezioni del mondo nel corso dell'evoluzione umana [...] non ci sarà difficile seguire attraverso queste fasi la sorte toccata alla 'onnipotenza dei pensieri'. Nello stadio animistico l'uomo attribuisce a sé stesso l'onnipotenza, nella fase religiosa l'ha ceduta agli Dei [...] Nella concezione scientifica del mondo non c'è posto per l'onnipotenza dell'uomo, il quale riconosce la sua pochezza e si sottomette con rassegnazione alla morte come a tutte le altre necessità della natura. Nondimeno un frammento della primitiva fede nell'onnipotenza sopravvive nella fiducia che egli ripone nello spirito umano, il quale si cimenta con le leggi della realtà<sup>56</sup>.

E la vecchia buona legge dei tre stadi ritorna integra. In realtà quindi la socievolezza o insocievolezza finirebbe per dipendere dallo stadio a cui si appartiene. Ciò che è normale in uno stadio diverrebbe 'nevrotico' in un altro. E la mia esposizione finirebbe per incartarsi su sé stessa.

Ma in realtà non è così visto e considerato che in realtà Freud ha aggiunto nell'ultimo saggio che compone il volume, dal significativo titolo *Il ritorno del totemismo nei bambini*, un altro elemento fondamentale che trasforma la triangolazione appena esaminata, coscienza primitiva-nevrosi-coscienza moderna, in una quadrangolazione: coscienza primitiva-nevrosi-coscienza infantile-coscienza moderna adulta; iniziando con porsi finalmente la domanda giusta, intorno alla quale Durkheim aveva girato invano: «come sono giunti gli uomini primitivi (e i loro clan) ad assumere il nome di animali, piante, oggetti inanimati»<sup>57</sup>?

Dopo una lunga esposizione di tutte le risposte precedentemente

---

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 130-131.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 155.

date alla domanda, compresa la non risposta di Durkheim, Freud può iniziare a dare la sua risposta:

Il rapporto fra bambino e animale è molto simile a quello esistente fra uomo primitivo e animale. Il bimbo non mostra alcuna traccia di quella superbia che più tardi induce l'adulto civile a tracciare una rigida linea di confine tra la propria natura e quella di tutte le altre creature<sup>58</sup>.

geniale constatazione, ovvia quanto inusuale, che per altro ha fatto la fortuna di tutti gli inventori di cartoni animati da Walt Disney in poi. Il passaggio successivo, suffragato da una rapida esposizione di alcuni casi clinici tra cui quello famoso del 'piccolo Hans' su cui ovviamente dovrò sorvolare, è di gran lunga meno ovvio. Freud continua infatti in questo modo:

Per ora accontentiamoci di rilevare [...] due elementi, la completa identificazione con l'animale totemico, e l'atteggiamento emotivo ambivalente verso l'animale stesso. In base a queste osservazioni crediamo giustificato introdurre nella formula del totemismo il padre in luogo dell'animale totemico<sup>59</sup>,

passo arrischiato che di fatto proietta la nevrosi del maschio borghese primonovecentesco sull'innocente primitivo totemista australiano. Il passaggio successivo diventa infatti una semplice applicazione della 'proprietà transitiva'. Se infatti

l'uccisione sacramentale e la consumazione comune dell'animale totemico, proibita negli altri casi era un elemento estremamente importante della religione totemica

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 181.

e nello stesso tempo «la psicanalisi ci ha rivelato che l'animale totemico è realmente il sostituto del padre»<sup>60</sup>, l'uccisione rituale del padre diventa l'inizio della civilizzazione umana. Anche se Freud preferisce enunciare questa verità attraverso il racconto di un nuovo mito, non meno difficile da credere di quelli classici della teogonia esiodea o della Genesi ebraica:

Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono ponendo fine così all'orda paterna. Uniti essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo<sup>61</sup>

e il rimorso per l'ancestrale parricidio diventa la chiave di lettura di tutto il processo di incivilimento umano. *Das Unbehagen in der Kultur* sarà non a caso il titolo dell'ultima opera che Freud dedicò al problema religioso. E paradossalmente questo *Unbehagen* dipenderà in ultima analisi dal fatto che in ogni uomo si celerà sempre un bambino narcisista che non vuole diventare adulto e che quindi, invece di uccidere metaforicamente il padre, continua ad aspettarsi tutto da lui.

## 5. Qualche riflessione conclusiva

Posso a questo punto cercare di riprendere alcuni temi che ho lasciato appositamente cadere nel corso della precedente esposizione, rimandandone la discussione alla fine del saggio. Essi sono sostanzialmente due, anche se, come vedremo, la discussione del primo condizionerà in maniera rilevante quello del secondo, e viceversa:

I) Quale è la natura dell'inconscio jamesiano? La risposta a questa domanda è essenziale per comprendere a fondo la nozione jamesiana di

---

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 191-92.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 193.

conversione e dare infine un significato non meramente impressionista alla nozione di *religious experience*, come abbiamo visto potenzialmente contraddittoria perché con essa in ultima analisi si vuole concepire qualche cosa che vuole essere nello stesso tempo un dato ultimo fondante ma nello stesso tempo non universalmente attingibile se non per via indiretta.

II) Quale problema nasconde l'incompatibilità di fatto fra le due posizioni esaminate? Perché analisi psicologica e sociologica non possono procedere parallele e quando lo hanno fatto hanno portato alla *Unbehagen in der Kultur* freudiana.

Ovviamente prima di cercare di dare una qualche soluzione a queste due domande sarà necessario prender atto del rovesciamento di prospettiva che l'intervento di Freud ha provocato, cambiando il modo in cui il rapporto fra scienza o fenomenologia delle religioni e psicopatologia dovrebbe venire impostato. Se riesaminiamo infatti la soluzione jamesiana prima esaminata e la confrontiamo con quella proposta implicitamente da Freud notiamo immediatamente infatti come per James i due piani restino sempre e comunque distinti, anche se spesso non facilmente separabili: ad esempio anche se fosse vero che tutti i profeti biblici siano stati schizofrenici, come nella classica lettura di Herman Gunkel<sup>62</sup>, non tutti gli schizofrenici sono stati o sono profeti. La 'profezia' di Geremia resta un *unicum* religioso come la pittura di Van Gogh un *unicum* estetico. Tutt'al più la psicopatologia può spiegare la particolare fragilità emotiva dei due personaggi, e quindi nel caso di Geremia la sua 'soglia' particolarmente bassa oppure, viceversa, una particolare ricchezza del suo inconscio. Una soluzione così lineare dopo Freud non sarebbe infatti più sostenibile per il semplice fatto che l'identificazione arbitraria fra bambino e primitivo finisce per 'storificare', anche se questa non era probabilmente l'intenzione di Freud,

---

<sup>62</sup> Cfr. *Die Propheten*, prima edizione 1917.

la psicopatologia stessa. Ciò che sarebbe patologico per l'adulto e un ipostatizzato uomo moderno non lo sarebbe per il bambino e un altrettanto ipostatizzato uomo primitivo, anche se probabilmente nulla cambierebbe per quanto riguarda le psicosi - vedi l'esempio precedente di Geremia e Van Gogh.

Fatta questa precisazione possiamo cominciare ad affrontare direttamente la prima domanda. Purtroppo James non ha dato elementi certi di valutazione. Per un verso, infatti, l'inconscio in questione dovrebbe essere pensato, come si è visto, come qualcosa di rigorosamente individuale, il che tra l'altro spiegherebbe la natura eccezionale della dimensione religiosa che *in statu nascenti* è non di tutti ma di pochissime persone. Gli 'eroi religiosi' appunto per usare di nuovo il lessico di Renan. Per altro verso però è evidente che questa soluzione trasformerebbe la conversione in qualcosa di incomunicabile, mentre come abbiamo visto James ha dedicato pagine su pagine all'analisi di un grande numero di testi, più o meno autobiografici, che descrivono appunto il fatto della loro conversione. Il che implica da parte loro un preesistente possesso di un lessico religioso in grado di rendere conto di questa esperienza.

Il problema risulta ancora più amplificato se si esamina la più comprensiva nozione di *religious experience* che risulta essere un dato interno, quindi inverificabile, e questa constatazione mi permette di dare una risposta, sia pure provvisoria, alla seconda domanda. Durkheim non ha accettato di problematizzare da un punto di vista psicologico il fatto sociale della religione totemica per non rendere aleatoria e dubbia la scoperta della sua funzione sociale

La storia che ho cercato di raccontare mostra una continua alternanza fra un piano sincronico e uno diacronico. Nessuno degli autori esaminati, infatti, si propone di costruire una mera storia della coscienza religiosa; tutti, viceversa – salvo James, probabilmente da questo punto di vista il più intellettualmente onesto –, hanno proiettato nel passato, ma in un passato destinato a non passare mai, un dato esperienziale che doveva essere rimosso. Il problema sta nel fatto che ci troviamo di fronte a un'alternativa di questo genere: o si proietta nel passato il fatto psicolo-

gico, salvando nel presente la funzione sociale, o viceversa si salva il fatto psicologico – la *religious experience* – e si proietta nel passato la funzione sociale. Da una parte tutte le religioni civili, dal culto della dea ragione in avanti, dall'altra tutte le teologie *liberal* da Schleiermacher a Berger.

Esiste ovviamente la possibilità di mantenere l'unità dei due punti di vista, interno ed esterno, ma Sigmund Freud ha in un certo senso dimostrato l'inanità di questa soluzione se si vuole mantenere il principio weberiano dell'avalutatività della scienza. In caso contrario resterebbe sempre la possibilità 'reazionaria', alla De Maistre o magari alla Dostoevskij, di unificare le due prospettive con formule del tipo: 'se Dio non esiste tutto è lecito'. Tutte le società per reggersi hanno bisogno di un boia e di un Papa. Il problema naturalmente starebbe nel fatto che – a parte la particolare sgradevolezza di questa soluzione per i soliti intellettuali *liberal* – resterebbe aperta la scelta su quale boia e su quale Papa puntare, come la triste storia dei totalitarismi novecenteschi e non solo novecenteschi mostra molto bene.



## *Ascensio ad Coelum* Biografie del 'sacro' a confronto

Il bello del problema che ci interessa è che può essere guardato da una parte come dall'altra, a partire all'inizio oppure dalla fine, mantenendo sempre lo stesso fascino e la stessa evanescenza e ambiguità di fondo. È dalla *Teogonia* esiodea in fondo che la coscienza occidentale è invischiata nel problema dell'origine degli Dei. La soluzione esiodea nella sua lineare semplicità – gli Dei non possono essere generati che da altri Dei – resta, diciamo così, ben lontana dalla nostra sensibilità. Non meno lontana dalla nostra sensibilità è ormai forse anche l'opposta soluzione rintracciabile implicitamente nel libro della *Genesis*: non ha senso porsi il problema dell'origine di Dio perché sarebbe come porsi il problema dell'origine dell'origine; è viceversa l'origine del mondo che se mai va investigata.

Ma tutto ciò è in fondo preistoria: dalla *humeana Natural History of Religion* in avanti il problema ha assunto la sua forma canonica: come l'immaginazione umana ha potuto progressivamente costruire immagini del divino sempre più 'immense', dal 'feticcio' – termine non a caso inventato alla fine del Settecento – al *Deus Creator coeli et terrae*. In questo saggio non mi occuperò però dei grandi tentativi romantici o veteropositivisti di raccontare il romanzo della formazione del Divino nella coscienza umana. Taglierò di proposito tutti questi più o meno maldestri tentativi, nel migliore dei casi più o meno consapevolmente

criptolamarkiani, per concentrare la mia attenzione su di un dibattito a più voci, anzi decisamente a molteplici voci, che ha caratterizzato, diciamo, gli ultimi venti, trenta anni, da quando dopo i volumi classici, almeno per il grande pubblico, di Dawkins, da *The Selfish gene* (1976) e *The Blind Watchmaker* (1986) a *The God Delusion* (2006), e la codificazione da parte di Trivers del concetto di *Coevolution*, si è cominciato a utilizzare un modello di ragionamento darwiniano completamente maturo.

Anche dopo una scelta drastica di questo tipo ho dovuto però operare una serie ulteriore di scelte, data appunto la particolare ampiezza del dibattito e il gran numero di articoli e volumi pubblicati sul tema. Mi assumo quindi pienamente la responsabilità di queste scelte che saranno ordinate non cronologicamente ma con un criterio sistematico, sulla base di una mia visione teorica della quale di nuovo mi assumo la piena responsabilità.

Dovrò comunque, prima di entrare direttamente nell'argomento, dire qualcosa almeno a proposito della posizione dell'appena citato Dawkins, che, pur non essendo pienamente accettata da nessuno degli autori che discuterò, farà da sfondo a tutta la discussione. Come è noto lo scopo di Dawkins era quello di costruire una teoria che potesse descrivere l'evoluzione della cultura umana come una sorta di duplicazione a un livello superiore della sua teoria evolutiva che Dawkins considerava la forma più coerente e ortodossa di darwinismo, da lui esposta nel già citato *The Selfish gene*. A questo scopo Dawkins ha inventato la nozione di *meme* pensandolo come un corrispettivo a livello mentale del gene. Come i geni costituiscono a livello fisico le esistenze degli individui, così i memi ne costituiscono l'universo mentale. Inutile far notare come mentre i geni sono realtà fisiche empiricamente evidenti i memi rappresentano una pura astrazione mentale. Il che significa che mentre ci è impossibile liberarci della nostra eredità genetica possiamo sempre ridiscutere quella memetica, nonostante l'impianto deterministico dell'intera teoria. Confido che dall'esame dei testi appositamente

scelti a questo scopo<sup>1</sup> emergeranno chiaramente i limiti di questa impostazione che – va detto una volta per tutte – ha comunque il merito di tentare una spiegazione nello stesso tempo non olistica e capace di unificare, come si suol dire, natura e cultura.

## 1. Cattedrali & Bonobi

Comincerò da testi abbastanza vicini a noi. Nel 2002 David Sloan Wilson pubblicava *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion and the Nature of Society*, nel 2013 Franz de Waal pubblicava *The Bonobo and the Atheist. In Search of Humanism in the Primates*. Un confronto parallelo fra questi due testi ormai quasi classici mi servirà per mettere bene in evidenza il tema centrale di questo saggio.

### 1.1. A proposito di cattedrali

Approfitterò immediatamente dell'introduzione che Wilson ha introdotto appositamente all'edizione italiana del suo volume. In essa Wilson mette in evidenza una serie di presupposti metodologici essenziali:

---

<sup>1</sup> Naturalmente i volumi della stessa tipologia che ho utilizzato sono stati molti di più. Mi limito a citarne alcuni altri in ordine cronologico: S. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, O.U.P., New York 1993, N. Humphrey, *Leaps of Faith. Science, Miracles and the Search of Supernatural Consolation*, Copernicus, New York 1996, W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, The president and Fellows of Harvard College, Harvard 1996, L. Rue, *Religion is not about God*, Rutgers U.P., New Brunswick 2005, consapevole che la lista dovrebbe essere infinitamente più lunga. Particolarmente utile non solo da un punto di vista informativo il volume di A.N. Negrin, *Introduzione alle scienze cognitive della religione*, Morcelliana, Brescia 2019.

- 1) La natura comunitaria delle religioni più durature può essere accettata come un valore nominale
- 2) Le religioni interessano la selezione a più livelli, non solo quella di gruppo
- 3) La selezione tra gruppi talvolta (ma non sempre) prende la forma di un conflitto fra gruppi
- 4) Il successo individuale non equivale alla selezione individuale
- 5) Le ipotesi dell'adattamento e del sottoprodotto devono essere valutate separatamente per quanto riguarda l'evoluzione culturale e genetica
- 6) Ci sono pochissime prove che avvalorano l'ipotesi del parassita culturale
- 7) Dovremmo cercare degli esempi di deriva religiosa<sup>2</sup>.

I primi quattro punti possono sembrare abbastanza ovvi. Più specifici e tecnici appaiono gli ultimi tre. Ma, già a partire dai primi quattro punti appare il problema di fondo che Wilson ha affrontato nel volume. Per un verso le grandi religioni che sono riuscite a durare nel tempo sono state elementi importanti di stabilizzazione sociale, ciò non significa però che non siano state o abbiano provocato conflitti fra gruppi o fra individui e gruppi. L'evoluzione non è mai stata un processo unidirezionale e a un unico livello. Molto importante il quinto punto che distingue nettamente il processo biologico da quello culturale. Chiaramente polemico gli ultimi due punti e il loro significato spero apparirà chiaro solamente attraverso l'analisi del testo.

Lo scopo del volume si potrebbe condensare in una formula a effetto di questo genere: trasformare il funzionalismo di Durkheim – che ho cercato rapidamente di delineare nel capitolo precedente – da statico a

---

<sup>2</sup> D.S. Wilson, *La cattedrale di Darwin. Evoluzione, religione e natura della società*, ed. a cura di G. Corbellini e C. Preti, trad. di C. Giampà Cavaggioni, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2009, pp. IX-XII.

dinamico, utilizzando una particolare e sofisticata versione dell'evoluzionismo darwiniano. La parte più avvincente del libro, che non potrò evidentemente discutere in modo particolareggiato, è dedicata quindi ad analizzare la funzionalità, e quindi l'utilità 'secolare' della religione, in vari contesti, primo fra tutti quello della predicazione calvinista a Ginevra. Si alternano quindi nel libro capitoli prevalentemente 'teorici' a capitoli prevalentemente 'storici'. Presupposto fondamentale la convinzione che:

Una volta che il ragionamento associato con il pensiero scientifico perde il suo status di unica modalità di pensiero adattativa, altre forme di pensiero associate con la religione cessano di essere oggetto di derisione e incomprendione e possono essere studiate come adattamenti potenziali indipendenti<sup>3</sup>.

Da qui la domanda fondamentale che in realtà Wilson si pone: è possibile costruire una spiegazione non riduzionistica del fatto religioso da un punto di vista evoluzionistico?

Il calvinismo costituisce comunque il più importante banco di prova:

Le caratteristiche apparentemente irrazionali del calvinismo sembrano soddisfacentemente funzionali da una prospettiva evolutiva. Per la sua ultramondanità il calvinismo portò la sua comunità di credenti a comportarsi adattivamente nel mondo reale, che è ciò che ci si aspetta dall'evoluzione<sup>4</sup>.

Ancora più notevole da questo punto di vista la storia del giudaismo:

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 119.

La maggior parte delle culture e dei gruppi etnici dura per pochi secoli prima di scomparire come entità riconoscibili [...] in contrasto il giudaismo ha mantenuto la sua identità culturale per milioni di anni.

Questo perché:

Le religioni rigide diventano forti isolando i propri membri dal resto della società e rendendo la cooperazione interna l'unico gioco possibile. L'isolamento è una caratteristica di progetto della religione, non una costrizione esterna<sup>5</sup>.

Appare evidente quindi che mentre la selezione individuale può favorire gli individui a scapito dei gruppi, quella di gruppo può inibire i comportamenti devianti degli individui:

Se gruppi religiosi funzionano come unità adattative impedendo un comportamento ingannevole, allora i membri di gruppi religiosi dovrebbero prosperare più degli individui isolati o dei membri di gruppi organizzati meno adattivamente [...] le religioni possono cambiare alcuni aspetti dei desideri umani, ma questo nasce dal soddisfare questi desideri attraverso l'azione coordinata.

Dunque la forza delle religioni sta in realtà nel funzionare da elemento intermedio fra l'evolversi dell'intera società e quella dei singoli individui più 'adatti': se le religioni non esistessero o non fossero mai esistite probabilmente la società avrebbe schiacciato gli individui o gli individui avrebbero provocato la dissoluzione della società. Da notare, almeno di sfuggita la potenziale contraddittorietà dei due esempi. Il calvinismo ha rappresentato un punto di forza della società nel suo complesso, schiacciando gli individui, ad esempio il povero Serveto.

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 132.

La religione mosaica ha rafforzato il gruppo, ma forse anche i singoli individui, potremmo aggiungere noi, nel momento che ha dato origine a una religione della conversione come il cristianesimo, a scapito della società, e ha rappresentato una gigantesca forma di *outsiderismo* storico, se mi si perdona il neologismo, capace di legittimare alla fine ogni forma di *outsiderismo*. Non solo, la stessa figura di Calvino, dapprima *outsider* capace di mettere in pericolo l'equilibrio della società di appartenenza, quindi *insider* capace di dare una base ideologica forte alla società ginevrina, appare ambivalente.

L'evoluzionismo a più livelli di Wilson culmina così in una teoria della società molto simpatica, liberale e condivisibile. Alla sua base l'affermazione che «la scienza emerge come un atto innaturale». Di conseguenza:

La scienza ha bisogno di una struttura efficace che applichi uno spirito della *communitas* [...] ha senso per un'ampia società differenziata includere un organo [...] per il quale acquisizione della conoscenza fattuale è il valore più alto [...] i valori della società scientifica non bastano per la società nel suo insieme. Essi devono essere integrati con altri valori che mettono più enfasi sul realismo pratico e che, fiduciosamente, si applicano a tutti i membri dalla società come uguali morali<sup>6</sup>.

Da qui gli ultimi due presupposti essenziali di cui sopra: le religioni non possono derivare da forme di parassitismo culturale o meglio non possono essere 'sottoprodotti' dell'evoluzione umana. Si può sostenere questo solo se si costruisce un modello integralmente 'epistemico' e quindi unilaterale e parziale dell'evoluzione stessa.

Tutto bene quindi, resta però inevasa la domanda iniziale: *unde religio?*

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 225.

## 1.2. e di bonobi

Possiamo ora affrontare il problema dal punto di vista di De Waal e dei suoi bonobi, che, per merito in gran parte suo, da specie relativamente rara e in via di estinzione della repubblica democratica del Congo è divenuta una specie di star della primatologia. Punto di partenza della sua riflessione critica – e ovviamente in un certo senso punto di arrivo della sua ricerca sul campo come primatologo – la scoperta che gli scimpanzé non sono i soli nostri più diretti parenti nella scala evolutiva ma condividono questa parentela evolutiva appunto con i suddetti bonobi. Scoperta particolarmente significativa per una ragione tutto sommato abbastanza extrascientifica: mentre gli scimpanzé sono in realtà una specie fortemente aggressiva non solo verso le altre specie – ambedue sono cacciatrici e anche almeno occasionalmente carnivore – ma anche fra di loro, i bonobi risultano estremamente poco aggressivi e molto propensi, a quanto pare, all'attività erotica; il che li rese molto popolari e simpatici nel clima postsessantottesco che ha caratterizzato per lungo tempo le grandi Università anglosassoni. La specie umana quindi si situerebbe in un punto intermedio fra le altre due avendo parte dell'aggressività dell'una e parte del pacifismo e dell'erotismo dell'altra. Noi uomini siamo in ultima analisi delle 'scimmie bipolari'. Tradotto in termini molto immediati la domanda sottostante che in qualche modo attraversa tutto il libro, anche se De Waal non la esplicita mai, potrebbe essere questa: come mai la specie umana si è evoluta diventando aggressiva, inibita sessualmente, e per di più religiosa, a differenza del felicemente disinibito ateo e pacifista Bonobo?

I saggi che compongono questo libro, tutti fra loro relativamente autonomi, sono condizionati da una potente suggestione: l'immagine di un grande trittico noto come *Il giardino delle delizie* di Hieronymus Bosch. Suggestiva e potente immagine del contrasto tra la situazione edenica originaria e quella postedenica caratterizzata dalla colpa. In realtà essi sono raccolti in un modo tutto sommato abbastanza estrinseco e si dividono su due tematiche moto diverse: l'origine preumana della

morale e la polemica contro l'ateismo militante, che è poi per noi l'elemento più interessante.

Vale la pena però di iniziare dicendo qualcosa sulla tesi fondamentale del libro ben riassunta dal titolo dell'ultimo saggio *La morale dal basso all'alto*. La ricerca sui primati ha secondo De Waal confermato in maniera definitiva come le basi dell'intuizione morale, compreso il mitico tabù dell'incesto, fossero già presenti presso i nostri antenati preumani, come lo sono presso le specie più geneticamente vicine a noi. Questo ovviamente conferma in via definitiva l'ipotesi 'emozionista' di origine humeana, fatta propria ad esempio da Jonathan Haidt in *The Righteous Mind*<sup>7</sup>: la morale non si fonda sulla ragione ma su una serie di emozioni – empatia e simpatia che De Waal distingue nettamente – che abbiamo in comune anche con i 'cugini' primati. A ben vedere però questa tesi ha una ricaduta essenziale sul tema dell'origine della religione che ci interessa. In realtà il problema è più complesso: se infatti si considera quale misura d'autorità attribuiamo alle 'regole morali' si può notare che:

Alle volte l'autorità è personale, come quella di un maschio super-alfa, come quando diciamo che Dio ci ha trasmesso le regole sulla cima di una montagna. Alle volte ci facciamo convincere dall'autorità del ragionamento, sostenendo che certe regole sono logicamente stringenti che sarebbe sciocco non rispettarle. La riverenza dell'umanità per la legge morale tradisce la forma mentis di una specie alla quale piace stare in buoni rapporti con i superiori<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Pubblicato nel 2013 con il sottotitolo *Why the Good People are divided by Politics and Religion*, felicemente tradotto nello stesso anno con il titolo forse più efficace di *Menti tribali* da Codice Edizioni.

<sup>8</sup> F. de Waal, *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati*, trad. di L. Sosio, Raffaello Cortina editore, Milano 2013, p. 189.

e

In definitiva due grandi puntelli sostengono il codice sociale dei primati e dei bambini. Uno viene dall'interno, l'altro dall'esterno. Il primo è l'empatia e un desiderio di mantenere buone relazioni [...] il secondo è la minaccia, come le punizioni impartite da superiori nella gerarchia<sup>9</sup>.

«Gli animali che vivono secondo un codice prescrittivo sono passati dall'è al *deve*»<sup>10</sup>. Il che significa che ciascuno di essi si aspetta un determinato comportamento dagli altri. Comportamento che naturalmente è atteso, spesso probabile ma mai sicuro, quindi:

In una società di grande scala come la nostra al fine di garantire un alto livello di cooperazione, c'è la necessità di una supervisione – immaginata o reale [...] avere un supervisore soprannaturale può essere però un fenomeno recente, perché durante la nostra preistoria non ce n'era in realtà alcun bisogno.

De Waal, quindi, accetta almeno in parte la tesi di Ara Norenzayan: i *Big Gods*<sup>11</sup> sono stati da un certo momento in poi un forte elemento per la formulazione di codici morali universali, ma sono stati i nuovi codici morali a rendere necessari i grandi Dei, non il contrario, «non fu Dio introdurci alla morale ma è vero piuttosto l'inverso»<sup>12</sup>.

In un certo senso le religioni non sono uno strumento che aumenta la complessità delle strutture sociali ma sono una conseguenza di questo aumento, o meglio danno la possibilità di controllare i *free rider* in

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>11</sup> Cfr. A. Norenzayan, *Big Gods, How Religion transformed Cooperation and Conflicts* (P.U.P., Princeton 2013), tradotto da Raffaello Cortina nel 2014.

<sup>12</sup> F. De Waal, *Il bonobo e l'ateo* cit., pp. 267-68.

società già abbastanza estese e diversificate per non rendere più possibile un controllo diretto dei comportamenti da parte di ciascun membro della società su ogni altro membro, come nelle primitive comunità di cacciatori-raccoglitori. Il che naturalmente ne riduce grandemente la funzionalità in senso assoluto. D'altra parte però rende ancora più essenziale rispondere alla questione della loro origine: in fondo gli Dei avrebbero dovuto già esistere per poter diventare 'grandi Dei' e acquistare una essenziale funzione sociale.

A questo tipo di domanda De Waal non dà direttamente nessuna risposta, anche se si potrebbe dire che ne dà una in modo implicito e indiretto nel momento in cui – e si tratta di un momento che tende a ripetersi abbastanza spesso nei vari saggi – si contrappone, come ho già detto, all'ateismo militante:

Considero il dogmatismo una minaccia molto maggiore della religione di per sé. [...] perché i neo-atei di oggi sono così ossessionati dall'inesistenza di Dio da impegnarsi in campagne furibonde sui media [...] che cos'ha oggi da offrire l'ateismo per cui valga la pena di lottare<sup>13</sup>?

Probabilmente, pensa De Waal, questo tipo di ateismo militante «riflette un trauma», solo in questo modo si può comprendere come «alcuni atei sono diventati evangelici», nel senso che hanno fatto dell'ateismo un oggetto di apostolato. Il problema sta nel fatto che in questo modo l'eventuale morte delle religioni non implicherebbe la morte del dogmatismo ma viceversa lo implementerebbe. In tutti i casi, anche ammesso che l'esistenza delle religioni costituisca un pericolo per il futuro della civiltà umana – cosa che certamente De Waal non crede – un ateismo di questo genere finirebbe per essere un'arma spuntata, perché per combattere le religioni bisognerebbe essere in grado di comprenderle dall'interno. Ecco, quindi, l'implicita risposta alla domanda precedentemente posta sull'origine:

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 106.

La gente semplicemente crede perché *vuole* credere. Questa affermazione è applicabile a tutte le religioni. La fede è alimentata dall'attrazione verso particolari persone, storie, rituali, valori. Essa appaga bisogni emozionali, come il bisogno di sicurezza, e di autorità e il desiderio di appartenenza<sup>14</sup>.

D'altra parte «se la fede induce le persone a comprare un intero pacchetto di miti e valori senza porsi tante domande, gli scienziati non sono molto migliori»<sup>15</sup>. Ciò che distingue la scienza dalle fedi non è un tipo di assenso, considerato qualitativamente superiore rispetto a un altro, ma il metodo intersoggettivo di controllo che contraddistingue le proposizioni scientifiche, nei limiti in cui lo sono.

Dunque 'la gente crede perché vuole credere'. Risposta ovviamente molto poco consolante da un punto di vista evoluzionistico che richiede un essenziale completamento:

Sostenere, come fanno i neo-attei, che tutto quel che conta è la realtà empirica [...] è negare all'umanità le sue speranze e i suoi sogni. Noi proiettiamo la nostra immaginazione su tutto ciò che ci circonda. La proiettiamo nel cinema, nel teatro, nell'opera, nella letteratura, nella realtà virtuale e anche nella religione. I neo-attei sono come persone accalate fuori da un cinema le quali ci dicono che Leonardo di Caprio non è affondato con il *Titanic*. Un fatto davvero inquietante! La maggior parte di noi non ha alcuna difficoltà a convivere con questa dualità [...] arricchire la realtà è una delle capacità più piacevoli che abbiamo<sup>16</sup>.

Di nuovo un passo simpatico scritto apposta per incontrare il gusto del

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 249.

lettore comune, privo comunque di un'adeguata spiegazione causale, a meno che non si attribuisca implicitamente a De Waal la convinzione che le speranze umane siano un essenziale fattore dell'evoluzione del primate uomo, tale da differenziarlo sia dal bonobo che dello scimpanzé. Ma questo De Waal non lo dice.

Dunque due non spiegazioni e due 'non origini'. Proverò ora a esaminare almeno due spiegazioni che vogliono essere realmente tali.

## 2. Una soluzione classica: Rappaport

Nel 1999, Roy Rappaport dava alle stampe *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Un'immensa opera che intendeva descrivere e spiegare l'intero processo di umanizzazione dell'uomo, non solamente l'emergere delle credenze religiose. Non potrò ovviamente rendere conto dell'intero volume, pensato a partire da una doppia base teorica, la semiologia di Peirce e la teoria austiniiana degli 'atti linguistici', ma cercherò di sintetizzare il più possibile la sua teoria dell'origine del 'sacro', distinguendola dal complesso del suo discorso.

Comunque fin dall'introduzione Rappaport esplicita in maniera netta la tesi che intende dimostrare:

L'ipotesi [...] assume che la religione non avrebbe potuto comparire senza le caratteristiche che definiscono l'umanità; ma sostiene anche che senza la religione, intesa nel senso comune, l'umanità non avrebbe potuto uscire fuori dalla sua condizione pre o protoumana<sup>17</sup>.

In realtà, aggiunge Rappaport, il suo complesso lavoro potrebbe venire letto semplicemente come «un trattato sul rito» in quanto in esso «il rito è considerato come la radice da cui germogliano le concezioni reli-

---

<sup>17</sup> R.A. Rappaport, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, trad. di R. Marchisio, Edizioni Messaggero, Padova 2002, p. 36.

giose»; tutti gli altri aspetti della dimensione religiosa vanno in ultima analisi compresi a partire dalla «forma del rito»<sup>18</sup>. Non la mente e le sue funzioni quindi ma il linguaggio con la sua capacità di simbolizzare sta alla base dell'evoluzione umana: «il simbolo introduce una forma informazione del tutto nuovi che porta con sé contenuti nuovi in grado di trasformare il genus *homo* e il mondo intero»<sup>19</sup>.

Alla base dell'evoluzione umana c'è infatti qualcosa che Rappaport chiama *la grande inversione*, «un'inversione o una parziale inversione della relazione fra apparato adattativo e specie»:

La capacità linguistica, che è decisiva per l'adattamento dell'uomo, rende possibile generare concetti (come Dio, paradiso od Inferno) che giungono a dominare chi li ha pensati<sup>20</sup>.

Il problema sta nel fatto che «l'emergere concomitante del linguaggio e della cultura» implica un radicale passo in avanti, ma ogni passo in avanti dell'evoluzione «mentre risponde e trova soluzione a vecchi ostacoli, pone nuovi problemi. Il linguaggio non fa eccezione»<sup>21</sup>. In primo luogo infatti l'invenzione del linguaggio ha reso possibile la menzogna, «la sacralizzazione e la santificazione sono possibilità del linguaggio [...] come la menzogna»<sup>22</sup>. C'è però un'alta possibilità del linguaggio non meno pericolosa: «il secondo problema del linguaggio è l'alternativa»:

La grammatica rende di fatto inevitabile la concezione delle alternative [...] qualche capacità di concepire alternative fa parte del bagaglio cognitivo di molti animali [...] ma la grammatica fa compiere un salto

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 55.

alle possibilità di alternative [...] permettendo di concepire mondi alternativi, cioè ordini alternativi<sup>23</sup>.

Questo significa che a un certo punto dell'evoluzione l'umanità si sarebbe trovata di fronte a una serie di alternative difficilmente controllabili dovendo nello stesso tempo scegliere fra opzioni diverse legate a concezioni diverse del mondo che non avrebbero potuto essere 'vere', quindi praticabili, contemporaneamente. Rappaport può quindi enunciare la tesi che intende dimostrare:

È proprio della natura della religione edificare la Parola, la Parola Vera sulla quale le verità dei simboli e le verità da essi stabilite si reggono<sup>24</sup>.

Il linguaggio dunque fonda le religioni, la religione il linguaggio.

Ma, messa tra parentesi inevitabilmente tutta la semiologia e la pragmatica linguistica sulla quale Rappaport fonda il suo discorso, resta da esaminare in che modo la suddetta tesi di fondo viene argomentata. Anche questo esame dovrà però essere condotto a volo d'uccello, data la mole e la pretesa di esaustività che caratterizza il volume.

Il primo punto da chiarire è il nesso fra linguaggio e rito:

Perché vi siano parole è necessario che sia istituita la Parola. La Parola è implicita nel rito, la stessa invarianza del canone è un metamessaggio riferito alle parole (solo quelle e non altre) che lo costituiscono.

In questo modo mito e liturgia trasformano «il convenzionale in naturale»<sup>25</sup>. Ciò avviene attraverso una regolarizzazione dello spazio e del tempo:

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 230.

Come la pressa stampa un messaggio apparentemente invariante sulla carta pressandoci sopra, così un ordine liturgico stampa messaggi apparentemente invariati sulla vita degli individui e sulla società per intero, a intervalli che esso stesso impone sulla durata continua<sup>26</sup>.

In realtà quindi il rito non è una parte sia pure essenziale della religione ma in qualche modo la precede e la fonda: «l'invarianza liturgica è la base del sacro»<sup>27</sup>. Da questa invarianza derivano quelli che Rappaport chiama 'postulati sacri basilari':

Queste strutture profonde del discorso religioso possiedono tipicamente alcuni caratteri peculiari. Non sono soggetti a falsificazione né logicamente né empiricamente: non sono verificabili né oggettivamente né logicamente. *E in più sono considerati indiscutibili*<sup>28</sup>.

La 'santità', quindi, può essere definita come:

La qualità dell'indiscutibilità attribuita da un gruppo religioso a postulati per loro natura oggettivamente inverificabili e assolutamente infalsificabili<sup>29</sup>.

Ma

se la qualità dell'indiscutibilità è l'essenza delle realtà sacralizzate lo stesso carattere sacro è un prodotto della forma pura che è il rito,

perché

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 313.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 367.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 374.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 375.

ciò che è rappresentato in un canone invariante viene denotato come 'certo', cioè immutabile e privo di alternative<sup>30</sup>.

E il discorso di Rappaport sembra tornare su se stesso.

Vale la pena a questo punto di fermarci un attimo a riflettere sull'enorme circolo vizioso che sembra caratterizzare questo tipo di argomentazione: in sintesi l'invarianza fonda la liturgia e la liturgia l'invarianza. D'altra parte senza quest'enorme circolo vizioso secondo Rappaport l'umanità in fieri non sarebbe stata in grado di sfuggire alla duplice dilemmaticità della sua situazione dopo l'invenzione dei linguaggi. L'invarianza nel tempo e nello spazio potrebbe infatti essere la prima condizione di verità – si pensi alla sostanza aristotelica – ma essa non può essere empiricamente o logicamente evidente, ma solo postulata. La liturgia è un modo di costruire postulati collettivi. Questo permette di chiarire per quale ragione il ragionamento di Rappaport assuma immediatamente una forma diacronica: deve esserci un prima e un dopo l'istituzione della liturgia e quindi un salto qualitativo – l'inizio del processo di umanizzazione. Il passaggio successivo sta nel collegare una liturgia pensata in questo modo a una qualche trascendenza:

Se chi partecipa a un ordine liturgico considera le parole del canone parole di Dio, la loro recitazione sancisce l'esistenza di Dio come un fatto sociale e più specificatamente metafisico. Non sorprende dunque che le figure divine siano spesso associate esplicitamente alla parola creatrice<sup>31</sup>.

In questo modo però la dimensione del Sacro assumerebbe una funzione paradigmatica così forte da paralizzare qualsiasi evoluzione reale e tale da svuotare di significato la stessa dimensione diacronica privilegiata da Rappaport, a favore di una prospettiva che potrebbe ricordare

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 379.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 398.

quella di un Mircea Eliade e il suo mito dell'eterno ritorno, a sua volta rivisitazione in chiave tradizionalistica della prospettiva nietzscheana. Ma le cose non stanno così anche se ci sono innumerevoli pagine di Rappaport che sembrano fare propria questa prospettiva. Il rito conserva infatti una propria plasticità:

L'assimilazione di antichi postulati sacri basilari [...] in un nuovo ordinamento liturgico prolunga la santificazione dell'ortodossia per ciò che all'inizio appare eterodosso, eretico, frutto dell'immaginazione dell'uomo, non degno di consacrazione [...] la persistenza dei postulati sacri basilari nei nuovi ordinamenti liturgici può nascondere ai partecipanti la profondità delle trasformazioni religiose [...] in fondo è più facile assimilare che rifiutare. In questo modo le trasformazioni religiose sono comprese non come una rinuncia o tradimento ma come *intensificazione del grado di accettazione*<sup>32</sup>.

Passo particolarmente significativo perché in esso Rappaport è costretto a mettere in evidenza un elemento che programmaticamente dovrebbe escludere o per lo meno sminuire: l'elemento soggettivo ineliminabile non solo fa ogni eterodossia ma anche e soprattutto da quell'aspetto che Rappaport chiama *accettazione*, che coinciderebbe con l'*actus fidei* della tradizione cristiana.

A questo punto l'evoluzione religiosa appare alquanto problematica in quanto tutta basata sul rapporto fra varianza e invarianza:

L'indiscutibilità che costituisce l'essenza del sacro è un prodotto dell'apparente invariabilità liturgica in un doppio senso: è un prodotto dell'accettazione intrinseca alla performance di un sistema liturgico invariante già codificato, è un prodotto della certezza intrinseca a ciò che viene rappresentato<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 434.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 440.

E quella che Rappaport aveva chiamato *la grande inversione* svolge qui la sua funzione essenziale:

L'atto creativo delle parole che è un atto performativo viene immediatamente velato dall'espressione constativa [...] L'inversione attribuisce alle verità santificate il loro carattere straordinario. Espressioni enunciate come vere nel rituale diventano il criterio di valutazione della verità 'contingente' [...] l'inversione del rapporto di corrispondenza trasforma le espressioni in criterio di valutazione delle situazioni reali<sup>34</sup>.

E la trascendenza cessa di essere qualcosa di puramente verbale per diventare qualcosa di reale: «la verità degli ordinamenti come degli esseri divini è fondata nel rito»<sup>35</sup>.

Arrivato a questo punto però Rappaport deve di nuovo fare i conti con la dimensione soggettiva implicita di questo processo di inversione. Lo fa introducendo una distinzione essenziale, quella fra *accettazione* e *credenza*:

L'accettazione è un atto esterno visibile a tutti. L'accettazione liturgica ha carattere performativo. Mentre dà luogo a un ordine convenzionale conforme stabilisce *un obbligo* [...] tuttavia l'accettazione non coincide con la credenza e neppure la implica. Mentre l'accettazione è un atto esterno, la credenza è uno stato interiore soggettivo<sup>36</sup>.

Paul Veyne si era posto in un libro abbastanza famoso di alcuni anni fa la cruciale domanda se i greci – e gli antichi in generale aggiungo io – credessero nei loro miti<sup>37</sup>. Rappaport risponde a suo modo a questa

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 442.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 495.

<sup>37</sup> Cfr. *Le Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Edition du Seuil, Paris 1983, tradotto l'anno dopo dal Mulino. La risposta di Veyne, non riassumibile data

domanda: non ne avevano bisogno perché, si potrebbe dire, li ‘accettavano’ nel culto che tributavano loro. Ciò nonostante, per Rappaport:

Mentre la credenza, che è intangibile, intima e imprevedibile, di per sé non è sufficientemente affidabile per fondare una convenzione, nel lungo periodo diventa indispensabile per perpetuare gli ordini liturgici entro le quali le convenzioni vengono accettate<sup>38</sup>.

Ed è per questo, aggiungo io, che i cristiani che avevano una ‘credenza’ ben definita ed esclusiva, alla fine hanno avuto la meglio.

Ciò nonostante la protagonista centrale della ‘grande inversione’, sia pure al prezzo di una certa incoerenza su cui tornerò alla fine del saggio, resta l’accettazione. Attraverso di essa solamente infatti alla fine il Sacro prende forma:

L’incombere che il fedele avverte come emanazione del Dio alla cui presenza sente di trovarsi non è altro che un gioco di proiezione e ricezione. L’essere di Dio è la somma o meglio l’amalgama degli stati di essere delle sue creature<sup>39</sup>.

### 3. Un’altra soluzione classica: Pascal Boyer

Nel 2001, solo un anno prima del volume di Wilson, Pascal Boyer pubblicava *Et l’homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. In questo volume, come in innumerevoli altri, viene sviluppato un tentativo di spiegazione della dimensione religiosa in qualche modo paradigmatico. L’ho scelto quindi per la sua particolare chiarezza preferendolo

---

la sua complessità, è che in fondo diversi criteri di credibilità convivessero tranquillamente l’uno accanto agli altri.

<sup>38</sup> R. A. Rappaport, *Rito e religione nella costruzione dell’umanità*, cit., p. 496.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 499.

ai molti altri che avrei potuto discutere. Il suo intento viene immediatamente dichiarato in modo esplicito: «la spiegazione delle credenze e dei comportamenti religiosi è da ricercarsi nelle modalità di funzionamento della mente umana». Si tratta di spiegare quindi come «un fenomeno così variabile» possa venire compreso a partire da «una cosa così eguale» come il cervello. Punto di partenza quindi è l'affermazione che «disporre di un cervello normale non implica automaticamente che si abbia una religione, significa solo che si può acquistarne una». Solo analizzando le potenzialità del cervello umano si potrà dare «una casa in cui vivere e un nome a un aereo nulla»<sup>40</sup>.

Ma come funziona il cervello umano? Tanto per cominciare «le nostre menti non sono macchine da spiegazioni generali. Piuttosto esse sono costituite da numerosi meccanismi esplicativi specializzati» non solo «la nostra mente non tenta di trovare una spiegazione a tutto», ma «è costituita da meccanismi esplicativi, o più propriamente sistemi di inferenza ognuno dei quali è adattato a particolari tipi di eventi»<sup>41</sup>. Da un simile punto di partenza derivano secondo Boyer una serie di sgradevoli conseguenze profondamente antirazionaliste: non è detto che le religioni funzionino efficacemente né come spiegazioni generali dell'universo, né come forme di conforto nei confronti della sofferenza e della morte né come rinforzi dell'etica per favorire la coesione sociale. Questo semplicemente perché non sono normalmente nate per questo scopo. D'altra parte però le religioni non sono però il risultato dell'infinita credulità e capacità di autoinganno degli uomini. Comprendere le religioni significa quindi capire perché «il repertorio delle possibili credenze soprannaturali è limitato».

Di conseguenza «la ricerca di un'origine storica della religione [...] andrebbe interrotta»: le religioni sono frutto del funzionamento del

---

<sup>40</sup> P. Boyer, *E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*, a cura di R. Melotto, trad. di D. Suter Sardo, Odoya, Bologna 2010, p. 36.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 50.

cervello umano e si sono evolute con esso, o meglio si evolvono con esso. Chiarificatore il passo seguente:

La religione è frutto della [...] selezione di concetti e della selezione di ricordi [...] da sempre e in ogni istante innumerevoli varianti di concetti religiosi sono state e sono concepite all'interno delle menti umane. Di queste non tutte riscuotono lo stesso successo nella trasmissione culturale<sup>42</sup>.

Scopo dell'antropologia è spiegare come questa selezione di concetti e ricordi si produce e si è prodotta nel corso della storia umana.

La prima tappa di Boyer è delimitare la natura dei concetti religiosi: in primo luogo «un concetto è considerato potenzialmente religioso solo quando sappiamo già che si tratta di un concetto religioso»<sup>43</sup>, il che in altri termini significa che non esiste nel cervello umano una specifica funzione religiosa che non sia, inevitabilmente, la memoria. Ciò nonostante un concetto religioso implica «il ricorso ad alcune strane proprietà di agenti o entità immaginarie»<sup>44</sup>; anzi si può meglio dire che:

Le rappresentazioni religiose sono combinazioni particolari di rappresentazioni mentali che rispondono a due requisiti. Primo, i concetti religiosi *violano* determinate aspettative supportate dalle categorie ontologiche. Secondo, essi *mantengono* altre aspettative<sup>45</sup>.

Di conseguenza: *i concetti religiosi includono invariabilmente una informazione contro intuitiva*. Questa informazione contro intuitiva è essenziale alla sua memorizzazione. Ma deve essere un'informazione che conta, un'informazione essenziale.

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 99.

La seconda tappa sta per Boyer nel cercare di comprendere come fra tutte le informazioni contro intuitive possibili ne vengano selezionate alcune destinate a contare. Perché si crede in Dio e non in Santa Claus? In primo luogo «gli individui si rappresentano i concetti religiosi soprattutto quando ne hanno *bisogno*»<sup>46</sup>. La prima tentazione degli antropologi è immaginare che gli agenti soprannaturali agiscano come 'compagni immaginari' con cui siamo in grado di interagire e eventualmente trovare appoggio. Ma questa interpretazione è inadeguata. In realtà:

Nell'iterazione sociale [...] assumiamo sempre che le altre persone siano agenti con accesso limitato alle informazioni strategiche.

Nell'iterazione con agenti soprannaturali gli individui presumono che tali agenti abbiano accesso totale alle informazioni strategiche<sup>47</sup>.

In ultima analisi, quindi,

Tali agenti non sono in realtà necessari per spiegare alcunché ma sono talmente facili da rappresentare e ricchi di possibili inferenze da avere guadagnato un grande vantaggio nella trasmissione culturale<sup>48</sup>.

La terza tappa consiste nel cercare allora di capire a cosa realmente servano, se servono, questi agenti contro intuitivi, appurato il fatto che:

La religione non fa da supporto alla morale, sono piuttosto le intuizioni della gente sulla morale a rendere plausibile la religione; la religione non dà una spiegazione della sfortuna. È il modo in cui gli individui spiegano la sfortuna che rende la religione più facile da acquisire<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 214.

Ciò nonostante, le cose cambiano quando i due piani si sovrappongono:

Se un agente ha accesso totale a ogni informazione [...] quell'agente potrà accedere immediatamente alla correttezza o scorrettezza del comportamento [...] questo spiega perchè sia del tutto naturale creare una connessione tra agenti sovranaturali e giudizi morali<sup>50</sup>.

Quindi in ultima analisi «i concetti religiosi parassitano le intuizioni morali». Fanno cioè proprio quello che ad esempio Wilson intendeva escludere. Per Boyer viceversa:

Il particolare successo dei concetti religiosi si deve al fatto che per rappresentarli sono necessarie capacità mentali che attiveremo in ogni caso, religione o meno [...] non è la religione che supporta la morale [...] ciò significa che il nostro pensiero morale intuitivo rende più semplice l'acquisizione, l'immagazzinamento e la comunicazione ad altri di alcuni concetti religiosi. Nel caso della sfortuna la nostra inclinazione a pensare gli eventi salienti in termini di iterazione sociale dà origine a un contesto in cui la presunta potenza degli agenti sovranaturali diventa ancora più plausibile. In entrambi i casi i concetti sono parassitari nel senso che il successo della loro trasmissione è fortemente incrementato da capacità mentali che ci sarebbero comunque a prescindere dalle divinità<sup>51</sup>.

Vale la pena, a questo punto, anticipare un'osservazione essenziale: è evidente infatti che questo termine chiave finisca per avere, nel contesto che sto cercando di descrivere, un significato eminentemente valutativo, al di là delle intenzioni dei vari autori. Ma ritorneremo su questo punto più avanti.

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 249-250.

Ciò nonostante quando alla fine, oltrepassate queste tre tappe, e altre tappe collaterali sulle quali non potrò soffermarmi, la domanda perché si crede? resta inevasa. Ovviamente, dice Boyer, solo gli scettici sono in grado di porsi una domanda del genere e di conseguenza la loro prima risposta non può essere che la seguente: la credenza è una forma di *negligenza intellettuale*. Ogni uomo avrebbe infatti il dovere di «consentire l'ingresso nella mente solo a pensieri chiari e precisi»; e Boyer elenca tutta una serie di meccanismi mentali, tutti in linea di principio controllabili, che stanno alla base di tale negligenza: *effetto di consenso, effetto di falso consenso, effetto di generazione, illusioni mnemoniche, confusione nel monitoraggio delle fonti, pregiudizio di conferma, riduzione della dissonanza cognitiva*, «piccole irrazionalità abbastanza comuni»<sup>52</sup>. Esse però non bastano a spiegare il fenomeno religioso. In realtà alla sua base c'è qualcosa di molto più complesso:

I sistemi mentali non sottopongono le loro prove al giudice o alla giuria mentale. Essi esprimono un verdetto ancora prima di aver sottoposto la questione a qualunque altro sistema [...] esistono, dunque, due immagini molto diverse della modalità con cui la mente perviene a esprimere il suo verdetto. Da un lato a volte soppesiamo le prove relative a un dato caso, valutandone i pro e i contro, dall'altro si verifica una cospicua attività sotterranea di acquisizione di credenze che rimane del tutto estranea alla nostra coscienza<sup>53</sup>.

Da questo punto di vista «affermare che qualcuno ha una credenza [...] equivale ad affermare che la persona in questione accetta una particolare interpretazione del funzionamento del proprio cervello»<sup>54</sup>.

Alla fine Boyer si dice d'accordo con la tesi di Richard Dawkins:

---

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 351-354.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 356.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 359.

«sembra esserci un unico semplice processo attraverso cui acquisire la religione: l'*ereditarietà*». Ciò significa che:

Gli individui desiderano avere gli stessi concetti degli altri membri del loro gruppo. Ma anche che alcuni concetti sono così profondamente legati all'iterazione sociale da rendere bizzarra e di fatto improbabile l'eventualità che all'interno del gruppo ci sia una persona che non li ha<sup>55</sup>.

Sembrerebbe quindi che la cosa più difficile sia spiegare le difformità rispetto al gruppo di appartenenza. Il problema sta nel fatto che per un verso gli uomini sono programmati per tenere conto delle differenze individuali, per altro verso però è impossibile determinare chi reagirà in un modo e chi in un altro rispetto al *mainstream* del gruppo di appartenenza, esattamente come è impossibile rendere conto di tutte le differenze individuali. La sola cosa che possiamo affermare è la seguente: «i concetti religiosi attivano le risorse di sistemi mentali che ci sarebbero comunque, religione o meno. Ecco perché la religione è una cosa *probabile*»<sup>56</sup>.

Solo a questo punto, nelle ultime pagine del volume, Boyer affronta il problema dell'evoluzione effettiva della dimensione religiosa all'interno del processo di 'ominizzazione' con l'esplosione 'simbolica' avvenuta probabilmente tra i 50.000 e i 100.000 anni prima della nostra era. Si tratta di «una sorta di processo liberatorio per mezzo del quale la mente si sbarazzò dei vincoli imposti dall'evoluzione per diventare più flessibile, più capace di innovazione, in una parola più aperta», anche e in realtà questa immagine romantica appare limitata dal fatto che Boyer ha già spiegato come in realtà «solo un insieme molto ristretto di concetti soprannaturali» sono stati in grado di sopravvivere il che spiega perché «le caratteristiche della religione sono simili in tutto il mondo».

---

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 370-371.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 374.

La conclusione del volume potrebbe apparire paradossale:

Invece di scoprire una mente religiosa, ci troviamo al cospetto della frustrazione causata da un insieme di mani invisibili. Una attira l'attenzione degli esseri umani su alcune possibili combinazioni concettuali, un'altra fa in modo che alcune di queste siano ricordate facilmente, un altro processo ancora rende i concetti di agenti molto più facili da acquisire se riguardano l'informazione strategica, la morale ecc. La mano invisibile dei molteplici sistemi di inferenza mentali produce tutta una storia di connessioni tra questi concetti e gli episodi salienti. La mano invisibile della selezione culturale si adopera affinché i concetti religiosi acquisiti e trasmessi dagli individui siano in generale quelli che hanno maggiori probabilità di convincerli, date le circostanze in cui in cui gli individui in questione vivono.

Tutto questo è frustrante perché la religione [...] sembra non essere altro che la mera conseguenza o l'effetto collaterale di come funziona il cervello umano [...] Eppure la religione è straordinaria, è il fulcro dell'esistenza di molte persone [...] Ci piacerebbe che la spiegazione di cose straordinarie fosse altrettanto straordinaria<sup>57</sup>.

Ho citato questo passo in modo particolarmente integrale perché dà l'idea più esauriente della posizione di Boyer. All'interno della sua prospettiva, resta difficile ammettere che la 'mano invisibile' operante a livello culturale, quindi prevalentemente o per lo meno parzialmente in modo consapevole, possa implicare agenti sempre comunque 'passivi' nei confronti dei contenuti che passano attraverso la loro mente. Escludere la 'straordinarietà' dovrebbe necessariamente escludere qualsiasi progettualità consapevole? Le spiegazioni tipo 'mano invisibile', con le quali chi scrive simpatizza profondamente, per un verso sono di per sé 'frustranti', nel senso che escludono il ricorso a spiegazioni che postuli-

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 383.

no l'esistenza di un metalivello teorico in grado di razionalizzare ciò che resta inesplicabile a livello inferiore, ad esempio le convinzioni religiose dei singoli individui in quanto tali. Fin qui tutto bene. D'altra parte però rendono possibile la valorizzazione dell'inventività dell'apporto dei singoli individui in quanto tali. C'è un rovescio per così dire 'romantico' all'interno dell'argomentazione di Boyer che appunto Boyer intende rimuovere per quanto possibile.

Vale la pena, prima di procedere oltre, di dire qualcosa sull'alternativa teorica che queste due spiegazioni dell'origine del Sacro esemplificano molto bene. Per un verso ci deve essere un prima e un dopo e quindi un salto qualitativo – l'inizio del processo di umanizzazione –; per altro verso c'è solo un accidentale accumularsi di errori che gli uomini continuamente ripetono, data la difficoltà che gli uomini, a qualunque epoca appartengano, hanno a porsi i problemi da un punto di vista universale e non particolare. Da qui il continuo emergere di nuove religioni. Da una parte quindi una prospettiva nello stesso tempo 'olistica' e diacronica, dall'altra una prospettiva nello stesso tempo metodologicamente 'individualistica' e sincronica. La domanda che dovremmo porci alla fine di questo saggio sarà quindi la seguente: si tratta di un'alternativa reale oppure ci troviamo di fronte a due modelli teorici che cercano di dire la stessa cosa, una volta preso atto della differenza valutativa implicita nelle due posizioni: il 'sacro' come elemento eticamente positivo in quanto socialmente aggregante nella prima, il 'sacro come elemento moralmente negativo in quanto 'errore', nella seconda?

#### **4. Il costo del Sacro: Atran**

Sempre nel 2002 un antropologo collega di Boyer e appartenente allo stesso gruppo di ricerca, pubblicava un volume dal titolo *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Le somiglianze con l'impostazione di Boyer sono quindi notevoli, ciò nonostante Atran ha avuto il notevole merito di porre l'accento su di un problema completa-

mente ignorato da tutti gli autori finora discussi. Il problema che Atran si pone nell'introduzione al volume è infatti il seguente:

Spiegare la religione è un serio problema all'interno di ogni resoconto evolucionistico del pensiero e della società umana. *In parole povere la religione è un affidarsi comunitariamente costoso e difficile da immaginare a un mondo contro fattuale e contro intuitivo di agenti soprannaturali che governano le ansietà esistenziali degli individui come la morte e l'errore [...] da un punto di vista evolucionistico le ragioni per cui la religione non avrebbe dovuto esistere sono evidenti: ogni religione è materialmente costosa e irrimediabilmente contro fattuale. La pratica religiosa è costosa in termini di sacrifici materiali [...] dispendio emotivo [...] e sforzo cognitivo.*

Mettere in evidenza questo problema costringe Atran a modificare sensibilmente l'impostazione di Boyer su una serie di punti importanti. In primo luogo diventa per lui ovvio affermare che

Le culture e le religioni non esistono fuori dalle menti individuali che le creano e gli ambienti che le condizionano, molto più di quanto le specie e le varietà biologiche esistano indipendentemente dagli organismi individuali che le compongono e dagli ambienti che le selezionano.

Se nelle prospettive precedenti le religioni e i loro obblighi sembravano qualcosa che capitavano agli individui e alle culture, nella prospettiva di Atran, l'assunzione di un costo presuppone una scelta e quindi un atteggiamento attivo. Le culture e le religioni possono essere spiegate quindi solo attraverso «strutturali e durevoli relazioni fra stati mentali e comportamenti», quando queste relazioni consentono a un gruppo di individui di «conservarsi attraverso sistematiche relazioni sociali con una serie di contesti ecologici». Di conseguenza «si definisce naturalismo nell'antropologia cognitiva il tentativo di collocare in una serie causale i suoi comuni oggetti di studio, la 'cultura', all'interno di un

più ampio network di conoscenza scientifica»<sup>58</sup>. Non è possibile quindi trovare una singola causa capace di spiegare tutte le religioni esistenti ed esistenti<sup>59</sup>.

Dunque:

In ogni società conosciuta si trova:

- a. una diffusa fede controfattuale in agenti soprannaturali
- b. pubbliche manifestazioni difficili da inventare di un costoso affidarsi ad agenti sovranaturali, i sacrifici
- c. una funzione centrale degli agenti sovranaturali nell'occuparsi delle angosce esistenziali degli individui
- d. una ritualizzata e spesso ritmica coordinazione dei punti 1, 2 e 3, con il formarsi della comunità.

Quattro tipi di teorie diverse: *cognitive theories*, *commitment theories*, *experiential theories*, *performance theories*, possono essere costruite per rendere conto di questi quattro punti. Di nuovo nessuno di questi gruppi di teorie può da solo spiegare l'intera complessità della dimensione religiosa. In particolare le *cognitive theories* sono *motiveless*, le *commitment theories* sono *mindblind*. Di fatto quindi la migliore spiegazione del fatto religioso in quanto tale è dato dalla combinazione di queste due teorie: nessuna religione può nascere senza un coinvolgimento coscienziale. Gli altri due tipi di teorie finiscono per avere una funzione complementare e sussidiaria e sembrano venire citate soprattutto per una ragione di completezza.

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>59</sup> L'elenco delle possibili funzioni adattative delle religioni per Atran è il seguente: «cope with death [...] keep social and moral order [...] recover the lost childhood security of father [...] substitute for, or displace, sexual gratification [...] provide causal explanation». Tutte possono essere eventualmente attive ma nessuna basta da sola a spiegare la dimensione religiosa.

Non potrò ovviamente rendere conto dell'intero volume che, come ho appena fatto notare, ha anche l'ambizione di fare il punto sulle ricerche complessive condotte dal suo gruppo di studi e riprende temi molto simili a quelle di Boyer. In sostanza per Atran:

I concetti di agenti soprannaturali implicano una minima eccitazione di un evoluto e attivo schema di scoperta. [...] Questo è una specie perfetta di 'un innato meccanismo di realizzazione'. La selezione naturale affida all'attivo schema di scoperta il compito di reagire rapidamente ed economicamente a stimoli che coinvolgono individui e animali come predatori, protettori a prede [...] gli uomini manipolano interattivamente questa attitudine cognitiva [...] le anime e gli spiriti che derivano molto della loro forza induttiva dall'analogia con i pensieri dissociati dei sogni e movimenti disincarnati delle ombre sono i più probabili candidati per la manipolazione e l'elaborazione culturale [...] queste ubiquo coincidenze tematiche spiegano le molte convergenze nei contenuti delle fedi religiose attraverso le varie culture [...] le anime viste in sogno e le ombre degli spiriti violano sistematicamente le innate e modularizzate aspettative sui movimenti degli oggetti [...] all'interno di questo framework di aspettative innate sistematicamente violate, ogni fede così strutturata sarà intrinsecamente dotata della capacità di arrestare l'attenzione, memorabile, e sempre culturalmente trasmissibile.

Se è possibile un insieme di 'mani invisibili' ancora più complesso di quello di Boyer. Mi soffermerò solamente su due punti essenziali.

Nel cap. 5 Atran affronta forse il tema più interessante, se naturalmente si tiene conto della domanda iniziale: quello del *sense of sacrifice*, rappresentando quest'ultimo come *a nonrecoverable cost*. Da un punto di vista evolucionistico il problema è ovviamente connesso con quello più generale dell'altruismo non parentale:

Una religione, o qualsiasi ordine morale, non può durare a lungo se non è in grado di impedire la defezione e sfuggire al 'dilemma del

prigioniero’.

E più precisamente:

Nella religione come in amore e in guerra santificate manifestazioni di un appassionato affidarsi agli altri sono contrapposte a preoccupazioni esistenziali per le quali non è possibile prevedere di trovare una soluzione razionale,

anche se per questa ragione purtroppo *religious commitment also allows harm and evil*<sup>60</sup>. E il problema rappresentato oggi, e forse sempre, dal fanatismo religioso finisce per nascondere quello più essenziale e primario della natura normativa del fatto religioso che resta di fatto non pienamente spiegata. Soluzione scontata e in fondo deludente.

Resta da dire qualcosa su di un ultimo punto essenziale: nel penultimo capitolo, infatti, Atran affronta *the trouble with memes*, costruendo forse la critica più rigorosa alla teoria dei memi, presentata all’inizio di questo saggio. Il punto essenziale della questione sta per Atran nel fatto che l’analogia fra i due piani, quello genetico e quello culturale, funziona solo molto all’ingrosso:

Nell’evoluzione genetica c’è solo una ‘selezione debole’ nel senso che non ci sono elementi forti che determinano un cambiamento di direzione. Quindi gli effetti cumulativi di piccole variazioni [...] possono portare a un cambiamento stabile di direzione. Al contrario nell’evoluzione culturale opera ‘una selezione molto forte’ nel senso che le attese modularizzate spingono l’informazione ricevuta in certi canali e non in altri. Come conseguenza, nonostante frequenti ‘errori’, ‘voci’ e ‘mutamenti’, i messaggi trasmessi socialmente tendono a stabilizzarsi in direzioni cognitivamente stabili.

---

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 144-45.

Anche questo un passo da riportare per intero in quanto particolarmente complesso, e tale da mettere in risalto la paradossalità della analisi di Atran: per un verso la selezione 'memetica' implica un livello maggior di mutazioni ma, nello stesso tempo un processo di selezione cognitiva ha portato alla costituzione, all'interno di cervelli umani di moduli cognitivi in grado, per così dire, di 'normalizzare' le mutazioni stesse inserendole in strutture categoriali certe e sicure. Questo ovviamente rende il gioco delle molteplici 'mani invisibili', se è possibile, ancora più complesso.

La conclusione del volume è comunque nel complesso deludente:

La religione non è adattamento evolutivo, ma può essere più o meno descritta come uno spazio naturale di possibilità – un set di strade – all'interno di questa prospettiva. L'assistenza divina è una delle più importanti svolte nel panorama dell'evoluzione.

Ciò nonostante:

Fintanto che gli uomini avranno speranze al di là della ragione la religione sopravviverà. Nel bene o nel male la fede religiosa nel soprannaturale sembra restare solida. Con essa la fiducia in divinità buone o cattive, canti di fratellanza e tamburi di guerra, la promessa di placare i nostri peggiori timori e sostenere le nostre più fervide speranze, e una comunione del cuore in un costoso omaggio all'assurdo.

La domanda iniziale ritorna amplificata senza però una risposta: perché questo persistente *homage to the absurd*?

Forse per spiegare l'assurdo bisogna partire dall'assurdo, e tornare in qualche modo a vedere le cose dal punto di vista del saggio precedente.

## **5. La 'mente bicamerale'**

Ora bisognerà fare un passo indietro. Nel 1976 uno psicologo di Princeton, Julian Jaynes, aveva pubblicato un volume molto criticato dagli

specialisti, ma destinato soprattutto nell'immediato ad avere un notevole successo di pubblico: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Apparentemente un tema relativamente eccentrico rispetto all'argomento di questo saggio. In realtà particolarmente significativo, come vedremo, nonostante se ne debba riconoscere la natura ormai datata, da un punto di vista strettamente scientifico, essendo legato a una fase delle ricerche sulla mente in cui si riteneva fossero nettamente identificabili e separabili le funzioni dei due emisferi cerebrali. Cosa che credo oggi non sia più così certa ed evidente. Ciò nonostante forse potremo arrivare alla conclusione che anche un'ipotesi non più accettabile da un punto di vista scientifico possa trasformarsi in una metafora particolarmente significativa *more philosophico*. Si possono infatti rintracciare nel volume due piani tra loro collegati, ma separabili a posteriori almeno a opera di un lettore comune, attento soprattutto a delinearne il significato culturale complessivo: una teoria della formazione della coscienza, strettamente collegata con una fenomenologia della dimensione religiosa.

Dovrò comunque iniziare dal primo tema, che dopo tutto dà il titolo al volume. La domanda da cui Jaynes parte è infatti la seguente: «questa coscienza che è il mio me stesso più segreto, che è ogni cosa eppure non è nulla di nulla, che cos'è? E da dove venne? E perché?»<sup>61</sup>. Dopo aver eliminato tutti i tentativi di soluzione presenti nella storia della psicologia Jaynes decide di rispondere alla domanda parlando 'di cose diverse' cioè della metafora, o meglio della funzione metaforica del linguaggio:

La proprietà più affascinante del linguaggio è la sua capacità di fare metafore [...] in una metafora sono dunque sempre presenti due termini, la cosa che deve essere descritta, che chiamerò *metaferendo*, e la cosa o

---

<sup>61</sup> J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, trad. di L. Sosio e A. Sassano, Adelphi, Milano 1996, p. 13.

relazione usata per delucidarla che chiamerò *metaferente* [...] è proprio grazie all'uso della metafora che il linguaggio cresce<sup>62</sup>.

La sua tesi di fondo è dunque la seguente:

All'alba dei tempi, il linguaggio e i suoi referenti salirono dal concreto all'astratto, attraverso i gradini della metafora, o addirittura, crearono l'astratto sulle basi della metafora<sup>63</sup>.

La domanda iniziale può quindi specificarsi meglio:

Se la coscienza è questa invenzione di un mondo analogale, sulla base del linguaggio, un mondo parallelo rispetto a quello del comportamento [...] che cosa possiamo dire della sua origine?

Tanto per cominciare una cosa non banale: «la coscienza è posteriore al linguaggio»<sup>64</sup>. Si tratta di qualcosa che va piegato diacronicamente, non sincronicamente.

A questo punto quindi una ricostruzione 'storica', per quanto ovviamente molto ipotetiche, come del resto tutte quelle esaminate in questo saggio, si inserisce a pieno titolo all'interno della ricerca psicologica. Punto di partenza un'analisi dell'antropologia omerica come appare nell'Iliade. Chi erano, si chiede Jaynes questi Dei omerici «che muovevano gli uomini come fossero automi», «erano voci, le cui parole e le cui istruzioni potevano essere udite». Il Dio omerico «semplicemente consiglia, guida e ordina». Noi, dice Jaynes, oggi potremo dire che gli eroi omerici avevano allucinazioni: «la guerra di Troia fu diretta da allucinazioni». Da questa constatazione deriva l'affermazione seguente,

---

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 70-71.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 91.

che funge anche da definizione-chiave attorno alla quale viene costruito l'intero libro:

L'uomo dell'Iliade non ha una soggettività come noi, non ha consapevolezza della sua consapevolezza del mondo, non ha uno spazio mentale interno su cui esercitare l'introspezione, per distinguerla dalla nostra mente cosciente soggettiva, chiamiamo la forma mentale dei micenei mente bicamerale<sup>65</sup>.

Dunque gli eroi omerici, e nello stesso tempo i fruitori immediati dei poemi omerici che in questi eroi si riconoscevano non avendo alcuna capacità di introspezione e quindi di progettazione e decisione autonoma dovevano, appunto come automi, obbedire a comandi provenienti dal di fuori, cioè dall'altra mente, che era pure presente nel loro cervello. Dunque:

Ci fu un tempo in cui la natura umana era scissa in due parti: una parte direttiva chiamata Dio, e una parte soggetta chiamata uomo. Nessuna delle due parti era cosciente<sup>66</sup>.

Una prima difficoltà abbastanza evidente: una simile ipotesi, presa sul serio, dovrebbe implicare una specie di mutazione fisiologica del cervello. In caso contrario si dovrebbe distinguere tra la capacità in sé di prendere decisioni e compier normali azioni ordinarie, da quella 'rappresentata' riguardante le azioni eccezionali degli eroi. Probabilmente

---

<sup>65</sup> *Ivi*, pp. 100-101. Jaynes utilizza ai propri fini il volume di Bruno Snell del 1953 *The Discovery of Mind*, estremizzandone probabilmente le tesi. Da notare come questa interpretazione della mentalità della Grecia arcaica era stata ripresa anche da Paul Feyerabend nel suo famoso *Against Method. Outline of an Anarchist Theory of Knowledge* (1975).

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 111.

però Jaynes non aveva in mente qualcosa di così radicale, ma piuttosto una interruzione del flusso mentale ordinario capace di risolvere in un senso o nell'altro situazioni difficili:

La voce divina mette termine allo stress prima che esso abbia raggiunto un certo livello. Se Achille e Ettore fossero stati dirigenti moderni, e se fossero vissuti in una cultura repressiva dei loro lenitori dello stress, avrebbero avuto probabilmente la loro parte delle nostre malattie psicosomatiche<sup>67</sup>,

anche se successivamente insite sull'ipotesi del 'doppio cervello'.

In tutti i casi la 'mente bicamerale' fu «quella forma di controllo sociale che consentì all'umanità di passare dai piccoli gruppi di cacciatori-raccoglitori alle grandi comunità agricole»<sup>68</sup>. Determinante il passaggio dai villaggi dei primi alla 'città' delle seconde, tutte costruite intorno a 'case del Dio' da cui gli dei appunto davano i loro ordini a un re che era il loro primo servitore. Ma non potrò comunque seguire tutte le fasi del modo in cui, secondo Jaynes, i grandi imperi mesopotamici, e quello egiziano, si costruirono attorno alla coppia di un Dio e il suo suddito sovrano. A un certo punto però l'ordine bicamerale entrò in crisi:

Nel II millennio a.C. la situazione mutò radicalmente. Guerre, catastrofi, migrazioni di popoli diventarono i caratteri principali. Il caos oscurò la sacra luce del dio inconscio. Le gerarchie vennero meno e fra l'atto e la sorgente divina si insinuò l'ombra, la pausa profanatrice<sup>69</sup>.

Per la prima volta «la parola del dio divenne silenziosa», cioè finì per

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 251.

avere una *ubicazione controllabile*<sup>70</sup> in un testo scritto su mute tavolette di argilla o dure tavole di pietra, non importa. Attorno al 1230 a.C., sostiene Jaynes, il tiranno assiro Tukulti-Ninurta si fece scolpire in ginocchio davanti a un trono vuoto:

Nessun re era stato raffigurato prima in ginocchio. Né mai in tutta la storia alcuna scena scolpita o dipinta aveva indicato prima un dio assente. La mente bicamerale era crollata<sup>71</sup>.

Il primo risultato di questo crollo fu, sempre secondo Jaynes, l'invenzione della preghiera, prima non necessaria data la presenza continua e allucinatoria del Dio. Il secondo non meno eclatante fu la scoperta del 'male': gli dei potevano abbandonare gli uomini a loro stessi e quindi all'incertezza e alla morte. Insomma «la nascita degli atteggiamenti religiosi moderni». Alla fine:

Man mano che l'esperienza bicamerale visiva recede nella fitta tenebra [...] ci avviciniamo all'insegnamento più grande dell'Antico Testamento, ossia che quando quest'ultimo *eloah* perde le sue proprietà allucinatorie [...] ma diventa parole scritte su tavolette, egli si fa legge, qualcosa di immutabile, disponibile a tutti [...] universale e trascendente<sup>72</sup>.

La stessa predicazione di Gesù non è stata altro che un tentativo di riformare l'antica religione ebraica come una religione per «uomini coscienti, non bicamerali», «il regno divino da riguadagnare è psicologico, non fisico, metaforico, non letterale»<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 255.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 361.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 379.

La crisi della mente bicamerale non implicò però la sua totale scomparsa, le sue vestigia restarono con una funzione di legittimazione:

Io credo che si possa dire quindi che la chiesa in sviluppo, di fronte al pericolo di frantumarsi in sette, abbia innalzato il fenomeno soggettivo della possessione a dogma teologico oggettivo e lo abbia fatto per arrivare a proclamare un'autorizzazione assoluta. Per i cristiani atanasiani gli dei erano veramente e fisicamente tornati sulla terra<sup>74</sup>.

La possessione bicamerale continuò però trasformandosi in stregoneria, negromanzia o in pulsioni potenzialmente ereticali. Il suo progressivo affievolimento e quasi completa scomparsa ha finito però per uccidere anche le 'muse', ovvero quella capacità inventiva che da Omero ed Esiodo aveva accompagnato l'evoluzione della cultura occidentale, in ultima analisi per mancanza di un contenuto.

Per certi versi la conclusione di Jaynes era desolante:

Noi viviamo oggi in una nube ronzante di perché e per come, di scopi e di ragionamenti delle nostre narratizzazioni, di multidirezionali avventure dei nostri analoghi 'io'. E questo costante dispiegarsi di possibilità è per l'appunto ciò che è necessario per salvarci da un comportamento troppo impulsivo [...] Troppo grande è la nostra conoscenza perché noi possiamo dare a noi stessi comandi troppo impegnativi<sup>75</sup>.

La contrapposizione è infatti tra l'uomo moderno, cosciente «che si serve continuamente dell'introspezione per trovare 'se stesso' e sapere dove si trova» e lo 'schizofrenico moderno' che è un individuo «in cerca di una tale cultura»<sup>76</sup> in una continua lotta contro la sua orga-

---

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 411.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 477.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 512.

nizzazione mentale più primitiva. La scienza stessa «non è diversa da alcune fra le più disprezzate pseudo religioni» nel momento in cui dà forma alla «stessa nostalgia per la Risposta ultima, per la Verità una, per la Causa singola»<sup>77</sup>.

## 6. Rimescolare le carte

*Veritas index sui et falsi*. Così risuonava la promessa spinoziana che stava alla base dell'*Ethica*, contro la teoria cartesiana dell'errore che in qualche modo presupponeva almeno paradossalmente – si pensi all'ipotesi del 'genio maligno' – la possibilità dell'assurdo. Nulla mostra se non l'inanità per lo meno l'eccesso di questa promessa più che il tentativo di dare un'adeguata spiegazione 'scientifica' *sub specie evolutionis* del fatto religioso, così come ho cercato di raccontarlo.

Proviamo però a riesaminare il tutto più in dettaglio, provando magari a prendere più sul serio la 'legge di Hume' di quanto tutti gli autori qui esaminati abbiano fatto. Di fronte al fatto bruto della 'persistenza della religione', come dice Atran, ci si può porre la domanda della sua origine o del significato della sua persistenza, ma le due domande vanno tenute in linea di principio separate.

Cominciamo a riesaminare brevemente la questione dal punto di vista della prima domanda, di nuovo *unde religio?* Dato come assodato il fatto che non sia possibile dare una spiegazione strettamente genetica sia a livello individuale sia di gruppo. Non esistono né sono mai esistiti individui e popoli naturalmente religiosi: la religione è un fatto che riguarda la *memetica*, per dirla alla Dawkins, non la genetica.

Da questo punto di vista, se mettiamo per un momento tra parentesi l'ultima delle spiegazioni che ho esaminato, nella sua 'stravaganza' completamente fuori dal coro, possiamo notare come ci troviamo di fronte a una scelta di questo genere: o si accetta un modello olistico

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 526.

di spiegazione che in ultima analisi presuppone il fatto religioso per poterlo poi spiegare – prima vengono i 'riti', poi gli 'dei' – oppure si deve trovare la soluzione nel casuale risultato del gioco di una serie complessa di 'mani invisibili', soluzione nel complesso forse preferibile. Da notare però un punto essenziale: se ci si pone in questa prospettiva si può certamente comprendere come le religioni possano nascere, non come e perché questa o quella religione sia nata o per quali ragioni alcuni individui siano più 'religiosi' di altri.

Questo fatto naturalmente pone un problema non di poco conto. Da un punto di vista scientifico infatti questo potrebbe bastare; dopo tutto la medicina spiega perché gli uomini si ammalano di tumore ma non è indispensabile che la scienza medica sia in grado di spiegare perché quel dato individuo si sia ammalato in quel preciso momento, non prima e non dopo; ma a questo punto, come ha ben visto Atran, la differenza fra il piano della genetica e quello della memetica diventa essenziale: gli uomini non scelgono di ammalarsi di tumore ma in qualche modo scelgono, o 'accettano', come affermava Rappaport, i loro Dei. E questa scelta o accettazione è un fatto che deve venire spiegato.

La teoria dell'origine della coscienza di Julian Jaynes, appunto nella sua 'stravaganza', sembrerebbe dare una qualche spiegazione di questo fatto: gli Dei vengono creduti e accettati perché in realtà ci dominano, sono la parte attiva della nostra coscienza 'bilaterale'. Anche questa soluzione, che descrive molto bene un aspetto fondamentale della dimensione religiosa, va però incontro a difficoltà essenziali: se Jaynes avesse ragione l'uomo primitivo non sarebbe stato in grado di prendere autonomamente alcuna decisione, neppure quella di mangiare o dormire, ma questo è inverosimile. Anzi Boyer, Atran, e tutti i teorici di formazione evoluzionista, hanno messo molto bene in evidenza come fin dal principio gli uomini fossero in grado di distinguere molto bene fra il piano profano delle aspettative naturali e verificabili da quello 'sacro' delle aspettative inverificabili demandate agli Dei. Rappresentare i conflitti interni alla coscienza come esterni è una cosa diversa dal non avere coscienza in assoluto. Tutt'al più significa non avere quella che nella

filosofia moderna abbiamo cominciato a definire come autocoscienza.

Se affrontiamo poi il problema della ‘persistenza’ dal secondo punto di vista, quello del significato, esso si complica ulteriormente. Come Wilson e De Waal – a cui appositamente ho dato l’onore di aprire questa stringata rassegna – hanno messo in evidenza, la sua stessa posizione implica la presa d’atto dell’inadeguatezza di qualsiasi prospettiva esclusivamente epistemica. D’altra parte però il loro simpatico spirito di tolleranza molto *liberal* urta di nuovo contro una pesante pietra d’inciampo. Come in modo diverso Atran e Jeynes hanno sostenuto c’è in ogni religione un elemento costrittivo ineliminabile. Una cosa è fruire esteticamente delle ‘favole degli antichi’ e utilizzarle come un Teocrito o un Ariosto, un’altra è vivere dentro un mito senza sapere che esso è un mito. Detto in altri termini, una cosa è assistere comodamente seduto in poltrona a una raffinata rappresentazione dell’*Oresteia*, un’altra è percepire le Erinni dentro la nostra testa o addirittura davanti ai nostri occhi, come pare accadesse a Oreste.

C’è insomma alla base di ogni religione una forma di ‘servitù volontaria’, per usare il classico termine di La Boétie, forse addirittura la forma più originaria di questa servitù, di cui si deve prendere atto. Non a caso ‘trono’ e ‘Altare’ erano i simboli da abbattere per l’anarchismo ottocentesco, e probabilmente non solo ottocentesco. La ‘persistenza’ di cui sopra ci pone di fronte alla necessità di decidere, in un certo senso, se si deve porre l’accento sul sostantivo – servitù – e quindi dare una valutazione negativa, oppure sull’aggettivo – volontaria – e dare quindi una valutazione positiva.

Arrivati a questo punto resta da mettere in rilievo un ultimo problema: ‘evanescenza’ e ‘persistenza’ sembrano essere contraddittoriamente i due aspetti essenziali della religiosità contemporanea. Una situazione paradossale che da sola mostra la necessità di relativizzare la nostra prospettiva temporale quando discutiamo di ‘religione’: l’evanescenza’ essendo evidente se si proietta la dimensione religiosa in un passato più o meno mitico – vedi il saggio precedente – ‘persistenza’ se la si proietta in un futuro altrettanto più o meno mitico. Scelte, queste ultime, che ovviamente non spettano a me ma a ogni mio lettore.

***Ground Zero***  
**Conversione e misticismo secondo William James**  
**(*et alii*)**

Arrivato al punto centrale del mio lavoro, è venuto il momento di permettere allo *Spirit* – o se si vuole al *Genius*, nel senso in cui Harold Bloom ha usato questo termine nell'ultimo suo gigantesco lavoro<sup>1</sup> – di William James di svolgere il compito che gli ho assegnato fin dal principio. Del resto fin dall'introduzione avevo notato la natura per lo meno ambigua della nozione di *religious experience*, e lo stesso avevo fatto per quanto riguarda la nozione di conversione nel secondo dei saggi che compongono questo volume. È venuto il momento di scegliere, nei limiti del possibile, le perplessità rimaste e cercare di sviluppare al massimo le potenzialità presenti nel suo pensiero.

**1. *Conversion & mysticism: un difficile problema***

Nel 2001 tre psicologi cognitivisti Andrew Newberg, Eugene D'Aquili, e Vince Rause hanno pubblicato un volume singolare il cui titolo, nel-

---

<sup>1</sup> Cfr. *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds*, pubblicato per la prima volta nel 2002; è inutile precisare che William James era compreso nel centinaio.

la successiva edizione italiana pubblicata l'anno dopo da Mondadori, suonava *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*. Guardare dentro questo strano testo ci permetterà di valutare appieno la portata del tema che ci interessa.

Lo scopo del volume, dichiarato nell'introduzione, è quello di chiarire se «le illuminazioni e le visioni trascendenti dei grandi mistici sono solo deliri della mente o del cuore o sono dovuti a percezioni sensoriali coerenti», spiegando come «gli effetti neurologici del comportamento rituale producano gli stati mentali associati varie esperienze trascendenti»<sup>2</sup>. Base del discorso l'osservazione che la funzione del rito consista nel «trasformare storie spirituali in esperienze spirituali, trasformare qualcosa in cui si crede in qualcosa che si sente»<sup>3</sup>; di conseguenza:

Dio non è il prodotto di un processo cognitivo-deduttivo ma è stato 'scoperto' durante un'esperienza mistica o spirituale che la coscienza umana ha potuto vivere grazie ai meccanismi della trascendenza iscritti nel cervello [...] gli esseri umani esperiscono Dio attraverso lo stato mistico<sup>4</sup>.

Una soluzione accattivante e in gran parte diversa, se non opposta a quelle che abbiamo esaminato nel saggio precedente. La 'scoperta' di Dio risponde a una esigenza nello stesso tempo biologica del nostro cervello e della nostra specie. Essa pone però un problema apparentemente insolubile: in quasi tutte le religioni l'*unio mystica* è un punto d'arrivo, non di partenza di un processo che James avrebbe chiamato di conversione. Che rapporto c'è dunque tra il punto di partenza e quello d'arrivo?

---

<sup>2</sup> A. Newberg, E. D'Aquili, V. Rause, *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Mondadori, Milano 2001, pp. 18-19 (l'ed originale era apparsa nel 2001).

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 136.

## 1.1. La posizione di William James

Intanto sembrerebbe che James si sia accorto del problema con un certo ritardo: se esaminiamo infatti la struttura con cui ha organizzato il suo gigantesco materiale di studio ci accorgiamo che il tema in questione segue non solo l'amplessissima trattazione della 'conversione' che abbiamo già esaminato ma anche due capitoli dedicati al tema della 'santità'. Non solo, James tratta il tema una sola volta quasi alla conclusione delle lezioni dedicate alla mistica. Il passo merita di venir citato integralmente:

Il mio compito successivo è indagare se possiamo considerare autorevole la mistica. Può essa fornire una qualche garanzia di verità per i nati due volte. per la soprannaturalità e per il panteismo che favorisce? La mia risposta è questa divisa in tre parti:

- 1) Gli stati mistici [...] sono assolutamente autoritativi per i soggetti che vi sono sottoposti
- 2) Da essi non emana nessuna autorità che, per coloro che ne sono esclusi, possa costituire un dovere di accettarne acriticamente le rivelazioni
- 3) Essi demoliscono l'autorità della coscienza non mistica o razionalistica [...] dimostrano che questa è solo un tipo di coscienza<sup>5</sup>.

Non ci resta che seguire l'ordine d'esposizione di William James.

Il primo punto è il più facile. «Il mistico – dice James – è invulnerabile e deve essere lasciato nel godimento indisturbato del suo credo». Bella risposta, peccato che sia praticamente inutile visto e considerato che da questo punto di vista la sua posizione sarebbe quella di un autoriferimento assoluto. Sarebbe tra l'altro molto difficile immaginare un

---

<sup>5</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, trad. a cura di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 1998, Lez. XVI-XVII *La mistica*, pp. 363-364.

profeta religioso qualsiasi così esclusivamente proiettato verso l'interno della sua coscienza.

Il secondo punto è molto più complesso e problematico. Qui, infatti, James ammette di avere per così dire esagerato nel mettere in rilievo l'unicità dello stato mistico. In realtà si tratta di un 'caso privilegiato' estratto da un'immensa congerie di testimonianze tutte o quasi interne a una determinata tradizione religiosa. Di fatto prima si diventa, o si è, cristiani o buddisti, poi eventualmente 'mistici'. All'interno di ogni religione, e perfino all'interno di ogni distinta confessione religiosa, esistono 'scuole' che nello stesso tempo preparano all'estasi mistica, e selezionano il tipo di mistica desiderato. Quindi James deve ammettere di avere in realtà trattato dell'esperienza mistica legalizzata e socializzata all'interno di almeno una tradizione religiosa. Accanto a questa c'è un'altra mistica, quella rintracciabile all'interno dell'esperienza clinica degli psichiatri in cui l'autoisolamento celebrato nel punto 1) diventa un'espressione atroce di chiusura. Dal punto di vista di James quindi in senso stretto non si potrebbe dare nessuna prova biologica dell'esistenza di Dio perché, si potrebbe dire, lo stesso meccanismo biologico che consente l'esperienza contemplativa di un santo permette anche quella di uno schizofrenico.

Il terzo punto è, visto ciò che abbiamo appena detto, ancora più problematico. Infatti per James «l'esistenza degli stati mistici rovescia assolutamente la pretesa degli stati non mistici di essere i soli e ultimi arbitri di ciò che possiamo credere»<sup>6</sup>. Questa affermazione, presa alla lettera, sarebbe in completa contraddizione con quanto appena detto. In realtà quindi la loro rivelatività è solo negativa. «Essi – dice James – ci forniscono delle ipotesi che possiamo ignorare deliberatamente ma che, come pensatori, non possiamo ribaltare».

Se poi consideriamo insieme le risposte jamesiane al punto 2) e 3) non è possibile non notare una certa interna contraddittorietà. Per un verso, infatti, la possibilità mistica sembrerebbe l'unica possibile aper-

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 367.

tura verso il trascendente, per altro verso rappresenta una via di fuga dalla razionalità, priva di qualsiasi certezza. In un certo senso si potrebbe dire che la dimensione mistica è per James uno spazio pericoloso la cui funzione è in primo luogo negativa: denunciare i limiti strutturali di qualsiasi discorso 'razionale', si tratta infatti di qualcosa che il normale ragionare umano non può né inglobare né escludere.

Un po' poco a quanto pare per dare una base sicura alla 'conversione', tutto sommato. Se dobbiamo trovarla, ammesso che sia possibile trovarla, dovremmo cercarla altrove, magari in quelle *Lectures* sulla 'santità' che nell'impianto della ricerca jamesiana, come abbiamo visto, separano il discorso sulla conversione da quello sulla mistica. Prima di seguire questa strada però forse sarà utile almeno un confronto.

## **1.2. Un'altra possibilità: il misticismo secondo Gerardus Van der Leeuw**

Mi piace introdurre qui un breve intermezzo dedicato a un autore e a un'opera che ha avuto non poca importanza nella mia formazione. Nel 1975 l'editore Boringhieri aveva finalmente pubblicato, sfidando pesanti opposizioni, la *Phänomenologie der Religion* edita per la prima volta dall'editore Mohr addirittura nel 1933 da Gerardus Van der Leeuw, teologo, egittologo, professore di storia delle religioni ma anche, successivamente, leader della resistenza e ministro socialdemocratico dopo la liberazione del suo paese. Si tratta ovviamente di un testo la cui prospettiva fenomenologica non è compatibile con quella jamesiana. Si potrebbe dire che, se James avesse potuto leggere il volume in questione, pubblicato quasi trenta anni dopo la sua morte, l'avrebbe trovato irrimediabilmente troppo 'essenzialista'. D'altra parte, sempre assumendoci un punto di vista jamesiano noi potremmo considerarlo sempre e comunque un'utile e onesta *summa* degli atteggiamenti religiosi più diffusi, ridotti a tipi ideali.

Ciò nonostante James, e forse anche ciascuno di noi, avrebbe facilmente potuto riconoscersi nell'incipit dell'opera:

Quel che la scienza delle religioni chiama oggetto della religione, è il soggetto della religione stessa. L'uomo religioso considera sempre primario, fondamentale, determinante, ciò di cui tratta la sua religione; soltanto la riflessione lo prende per oggetto dell'esperienza vissuta che essa considera. Nella religione Dio agisce nei riguardi degli uomini; la scienza invece conosce soltanto l'azione dell'uomo rispetto a Dio e non può parlare di azione di Dio<sup>7</sup>,

una dicotomia essenziale sia per il discorso di James sia per il nostro.

Sorprendentemente in quest'opera non meno grandiosa di quella Jamesiana, Van der Leeuw dedica, a differenza di James, alla mistica solo poche pagine inserite nella terza parte dedicata alla 'relazione fra soggetto e oggetto'. Il passo chiave è il seguente:

Nella mistica la scissione fra soggetto e oggetto è fondamentalmente soppressa. Non soltanto l'uomo si rifiuta di accettare il dato, ma si oppone alla preoccupazione, allo stupore, a ogni possibilità; non ha bisogno di nessun rito, di nessun costume, di nessuna figura; non parla, non dà più nomi e non desidera più riceverne; vuole soltanto 'rimanere muto di fronte a ciò che non ha nome';

in essa «rimane soltanto il vuoto totale, il deserto».

A differenza di James, Van der Leew dà un particolare credito alla versione plotiniana e neoplatonica dell'esperienza mistica. Da questo punto di vista, eminentemente filosofico, essa «è internazionale e interconfessionale; non conosce frontiere»<sup>8</sup>. Attraverso di essa quindi «Dio è riconosciuto mediante Dio» perché, come aveva cantato Goethe «se l'occhio non fosse di natura solare, mai avrebbe potuto percepire il sole». La mistica cattolica, come probabilmente la mistica di tutte le

---

<sup>7</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Pres, a cura di A. di Nola, trad. di V. Vacca, Boringhieri, Milano 1975, p. 7.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 383.

grandi religioni organizzate, quindi «è una mistica arginata».

A questo punto però anche Van der Leeuw ha dovuto scontrarsi, come vedremo James, con il problema dell'ascesi: «caratteristica capitale della mistica è la descrizione della via che l'uomo è obbligato a percorrere per raggiungere il fine»<sup>9</sup>. L'ascesi però non può che portare all'annichilimento perché solo attraverso di esso il momento umano e il momento divino possono incontrarsi: le pratiche dell'ascesi nella loro estrema varietà «mirano a un solo fine: indurre la perdita di ogni coscienza, ridurre l'io al nulla»<sup>10</sup>. Anche se probabilmente si tratta di un nulla figlio di un'astrazione teoretica e non di una catatonia fisiologica. Si tratta essenzialmente di un processo di radicale introversione: «chi ama non ha nulla da cercare all'esterno»<sup>11</sup>.

Nella mistica quindi ci si trova di fronte a quello che Van der Leeuw, citando Jaspers, chiama 'il paradosso dell'espressione':

È imposto al mistico l'obbligo di tacere, è però impossibile, deve parlare giubilare, effondersi in una musica di silenzio<sup>12</sup>.

Punto essenziale che in qualche modo tronca alla radice la possibilità stessa di utilizzare apologeticamente la possibilità mistica. I due linguaggi, quello della fede e quello della mistica tendono inevitabilmente a separarsi. Emerge qui, al di sotto dell'impassibilità dell'*epochè* fenomenologica, tutta la diffidenza del pastore riformato. Non solo:

L'incarnazione di Dio, che palpita nel cuore del cristianesimo, può essere, in ultima analisi per il mistico soltanto una parabola che rifletta la sua stessa sorte, una *generatio aeterna* nel cuore degli uomini,

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 384.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 384.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 387.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 388.

ma

la mistica è un tentativo sconvolgente di auto redenzione mediante l'annientamento di sé, uno sforzo di dare all'io la potenza attraverso la morte. È una forma dell'attenzione puntata su se stesso, quel che si potrebbe chiamare autismo<sup>13</sup>.

E il problema che in qualche modo James aveva lasciato aperto e la porta che aveva lasciato per lo meno socchiusa, vengono definitivamente chiuse. Nell'afasia dei mistici, non solo il cristianesimo ma tutte le religioni storiche trovano non la prova del loro valore ma la loro morte.

Il vero problema però, a parte l'idiosincrasia confessionale di Van der Leeuw, sta proprio nel 'paradosso dell'espressione': perché l'esperienza mistica possa funzionare da banco di prova della verità o dell'autenticità di una o di tutte le possibili professioni di fede – la domanda cruciale che James si era posto – bisognerebbe che l'esperienza dell'ampliamento del proprio io nella 'conversione' potesse coincidere con quello dell'annichilamento interno proprio dell'esperienza mistica. Perché ciò possa essere possibile bisognerebbe rintracciare nel processo individuale che parte dalla conversione e arriva alla santità qualcosa che potremmo chiamare, tenendo conto della posizione di Rappaport esaminata nel saggio precedente, 'ritualità interna'. Al cui centro potrebbe situarsi, debitamente 'integrata' secondo il modo di esprimersi di Van der Leeuw, la dimensione mistica. Fino a che punto una soluzione del genere potrebbe venire per lo meno autorizzata a partire dalla posizione di William James?

### 1.3. The *Saintliness*: un banco di prova

Posso ora finalmente riprendere il discorso interrotto. Cosa è la santità

---

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 392-393.

per William James? La sua definizione più significativa suona così:

Il nome collettivo per i frutti maturi della religione, in un carattere, è santità. Il carattere del santo è tale che le emozioni spirituali sono il centro abituale delle sue energie personali.

Ciò che la contraddistingue è in primo luogo è «la sensazione di trovarsi in una vita più ampia [...] e una convinzione non meramente intellettuale bensì quasi sensibile dell'esistenza di una potenza ideale». Quindi:

Nella santità cristiana questo potere è sempre personificato come Dio, ma anche gli ideali morali astratti, le utopie civili e patriottiche, le visioni interiori di santità o diritto possono essere sentiti come i veri signori e ampliatori della nostra vita.

A questo carattere essenziale se ne aggiungono altri non meno importanti: un'amichevole continuità con la potenza ideale, un'immensa libertà e senso di superiorità, la tendenza a spostare il nostro 'centro emozionale' «verso i sì, sì e lontano dai no»<sup>14</sup> nei confronti degli altri.

Per comprendere la portata di queste affermazioni basterebbe confrontarle con quelle, fenomenologicamente molto più corrette, che possiamo trovare nel lavoro di Van der Leeuw:

Un santo, quindi, è anzitutto un cadavere, tutto o una parte. Il mondo non ha bisogno di santi vivi. Sono santi i morti; meglio è santa la potenzialità dei morti<sup>15</sup>.

Da una parte quindi, si potrebbe dire, la santità di Martin Luther King,

---

<sup>14</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, ed. cit., Lez. XI-XII-XIII *La santità*, pp. 241-242.

<sup>15</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, ed. cit. p. 188.

dall'altra quella dell'urna con il sangue di San Gennaro. Un parallelo che ci permetterebbe di recuperare l'interpretazione del già citato Harold Bloom che pensava che James fosse, non meno di Emerson, il padre di quella nuova forma di religiosità neognostica, diversa da tutte le confessioni cristiane conosciute anche se sviluppatasi prevalentemente all'interno di esse, che Bloom ha chiamato *The American Religion*. Interpretazione che coglie probabilmente una gran parte di verità, ma non tutta la verità. In fondo se confrontiamo fra loro le citazioni ci accorgiamo che c'è sempre comunque un elemento comune unificante la vetero-santità di Van der Leeuw e la neo-santità di James, se vogliamo chiamarle così: il riferimento alla 'potenza' di Dio, o di qualunque altro riferimento soprannaturale comunque chiamato.

Si può quindi comprendere perché James distingua il suo materiale in due grossi capitoli: il primo, comprendente le *Lessons* XI, XII, XIII, dedicato a un'ampia illustrazione di modi di vita, anche molto diversi uno dall'altro, tutti in qualche modo unificati dalla qualifica di 'santi'. Il secondo, comprendente le *Lessons* XIV, XV, VVI, destinato alla costruzione di un criterio discriminante esterno che permetta una qualche valutazione impegnativa di carattere tutto sommato filosofico.

In questo secondo capitolo, dunque, non a caso intitolato *Il valore della santità*, William James, rompendo con il latitudinarismo iniziale, all'improvviso decide di assumere il ruolo di un tipico teologo protestante-liberale della seconda metà dell'Ottocento. E lo fa in maniera esplicita:

Se si può dire che il non credere in determinate cose costituisce una teologia, allora pregiudizi, gli istinti e il senso comune che ho scelto come guida faranno di noi dei partigiani teologici ogniqualvolta ci faranno rifiutare certe credenze.

In realtà, pensava James, ogniqualvolta un insieme di credenze è andato in crisi ed è stato sostituito da un altro insieme di credenze ciò è accaduto perché implicitamente o esplicitamente il tipo di santità implicito

in un'idea di divinità ha cessato di apparire ammirabile e approvabile. La naturale evoluzione del senso comune determina una naturale evoluzione dei modelli teologici. «Ciò, dunque, che mi propongo di fare – dice James – è di saggiare la santità alla luce del senso comune»<sup>16</sup>. Appare infatti evidente che:

Le religioni hanno approvato sé stesse; esse hanno provveduto a molti bisogni vitali che hanno trovato esistenti. Quando hanno violato troppo energicamente altri bisogni, o quando sono sopravvenute altre fedi che servivano meglio gli stessi bisogni sono state soppiantate<sup>17</sup>.

Non sarebbe nemmeno necessario sottolineare il darwinismo sociale e l'ottimismo *fin de siècle* di questo passo. Si può forse però fare astrazione da questo aspetto irrimediabilmente datato del pensiero di James e metterne viceversa in rilievo la portata analitica.

Proviamo quindi a dire le stesse cose in un altro modo:

1) ogni religione ha un criterio interno di autocontrollo. Se non lo avesse non potrebbe nemmeno costituirsi come tale. La storia delle religioni è probabilmente piena di religioni che non sono mai veramente nate perché non hanno trovato un interno principio di stabilizzazione e sono rimaste conati profetici senza riconoscimento.

2) ogni proposta religiosa si trova però di fronte anche a un uditorio potenziale che funziona come principio di controllo esterno.

3) I due punti precedenti non sono altro che il riflesso di quello che potremmo chiamare il per lo meno implicito 'individualismo metodologico' jamesiano: non è vero che James ignori la dimensione comunitaria della religione, è vero piuttosto che di fatto egli distingue

---

<sup>16</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, ed. cit., Lez. XIV-XV *Il valore della santità*, p. 286.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 289.

implicitamente tra profeta e uditorio all'interno di ogni religione, e tra uditorio interno e uditorio esterno.

Gli *Atti degli apostoli* potrebbero costituire un esempio da manuale di questa situazione: Paolo che incontra il Cristo Risorto sulla via di Damasco – il profeta con la sua esperienza mistica – Paolo di fronte ai primi discepoli di Gesù – uditorio interno – Paolo di fronte all'Areopago – uditorio esterno. E questo sarebbe vero anche se, come probabile, la narrazione degli *Atti* fosse una 'storia scritta proprio così' concepita a posteriori più per celare e normalizzare che per rivelare i profondi conflitti e contrasti presenti nelle comunità primitive di quella che era ancora una marginale setta apocalittica ebraica.

Il termine chiave per la valutazione della 'santità' James lo prende di peso dalla *syntetic philosophy* dell'odiato-amato Herbert Spencer *adaptation*: non esistono 'santi' e quindi modelli di santità validi per tutti i tempi e tutte le situazioni. Particolarmente significativo ad esempio è quello che dice dell'ascetismo:

Nel suo significato spirituale, l'ascetismo non rappresenta niente meno che l'essenza della filosofia dei nati due volte. Esso simboleggia [...] la credenza che esista un elemento di male effettivo in questo mondo, che non deve essere evitato né ignorato, ma che dev'essere coraggiosamente affrontato e vinto [...] neutralizzato e purificato dalla sofferenza<sup>18</sup>.

Ciò ad esempio nonostante San Luigi Gonzaga, il cui intelletto aveva «le proporzioni di una capocchia di spillo» e le cui «idee di Dio» erano «di pari piccolezza», fosse stato citato come un modello particolarmente patologico da evitare<sup>19</sup>. E questo perché «la vera liberazione, su cui continua a insistere il nato due volte, deve essere di applicazione uni-

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 313.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 307.

versale». Ma questo vale purtroppo non per l'epoca e la situazione in cui si trovava immerso il povero San Luigi, ma per la forse più felice epoca moderna, ma «non esiste nulla di assoluto nell'eccellenza della santità».

Il problema di quella che noi oggi potremmo chiamare 'funzionalità' va comunque distinto, dice James, da quello della 'verità' della *religious experience*. E a questo proposito, seguendo di fatto lo schema che ho appena cercato di delineare, James finisce per fare riferimento alla dimensione mistica, la cui trattazione, come abbiamo già accennato, segue, non precede la discussione sulla santità anche se noi per ragioni analitiche l'abbiamo messa al centro dell'attenzione ed esaminata immediatamente all'inizio del capitolo.

Riassumendo nella forma più rozzamente schematica: la santità trova conferma nella mistica, la mistica nella santità. Ambedue si rafforzano reciprocamente garantendo il processo di conversione ma in nessun momento si può rintracciare un *fundamentum inconcussum* del processo. Tutto sommato un bel rompicapo. Resta a parte l'intervento conclusivo del James non più psicologo ma filosofo liberal sul quale dovrò tornare alla fine del saggio.

## **2. Un modello classico: l'*Imitatio* di Tommaso da Kempis**

Aprirò qui un'ennesima parentesi. Al solito dopo tutto i testi 'classici', non solo quelli filosofici ma ancora di più forse quelli religiosi, rappresentano il miglior banco di prova ove saggiare la forza esplicativa di nuove teorie. E ho scelto come banco di prova uno dei testi più classici della mistica 'integrata' – per usare il lessico di Van der Leeuw – che ci sia.

Quasi per caso ho ritrovato nella casa di campagna della mia famiglia un piccolo libretto rilegato la cui intestazione riporto integralmente:

*Della imitazione di Cristo*

Libri quattro

Di Tommaso da Kempis

Traduzione

Del cardinale Enriques

ricca di considerazioni pratiche e orazioni

con riflessioni pie

dell'abate de La Mennais

Venezia

Tipografia emiliana

1871

Nulla mostra più di questa intestazione la natura non solo 'integrata' ma se è possibile pluri-integrata di questo testo: scritto da un 'fratello della vita comune' – lo stesso ordine all'interno del quale fu educato Erasmo (da cui per altro cercò di evadere appena possibile) e purtroppo, credo, anche il disgraziato autore del *Malleus maleficarum* – ben prima della Riforma, passato indenne attraverso la controriforma e la restaurazione, progressivamente commentato e integrato da personaggi dotati dal crisma dell'ufficialità come questo autorevole card. Enriques, di cui confesso di non sapere nulla, ma anche – e questo è molto più significativo – da figure come l'abate de La Mennais, personaggio ben più famoso che però nel 1871 era già diventato un illustre eretico pluri-scomunicato. In un certo senso si potrebbe dire che l'integrazione di questo testo, la sua *auctoritas* passata indenne attraverso i secoli, era tanta da ripulire dall'eterodossia, presente e perfino futura, tutti i suoi commentatori.

La natura 'integrata' non dipende però solamente dal caso che ha fatto di Tommaso da Kempis un 'eretico fortunato' invece di un 'santo sfortunato' seconda la nota battuta di Giuseppe Prezzolini. La struttura stessa dell'opera sembrava fatta apposta per questo scopo. Composto, come si è visto, da quattro brevi libri, i primi due *Incipiunt admonitiones ad spiritualem vitam utiles* e *Incipiunt admonitiones ad interna trahentes*, di carattere ascetico, scritti nella forma di un interno dialogo

con se stessi, il terzo fondamentale *Incipit liber internae consolationis* costruito come un dialogo diretto fra l'anima e il Cristo, l'ultimo *Incipit devota exortatio ad sacram communionem*, che suggella l'intero processo e ne garantisce appunto la piena integrabilità nella normale vita ecclesiastica e quindi l'indiscutibile ortodossia.

Il senso dei primi due libri che ho definito per comodità 'ascetici' può essere dato da due citazioni. La prima a conclusione del libro primo, la seconda tratta dal primo capitolo del libro secondo *De interna conversatione*, titolo che merita di venir citato perché in un certo senso esprime il significato complessivo dell'intera opera. Le citerò ovviamente da un'edizione più recente e affidabile. La prima:

Gaudeabis semper vespere, si diem expendas fructuose. Vigila super teipsum, excita teipsum, admone teipsum, et quidquid de alii sit, non negligas teipsum. Tantum proficies, quantum tibiipsi vim intuleris. Amen<sup>20</sup>,

da notare il tono incalzante – *vigila, excita, admone* – che si conclude con un pacificante *amen* che suggella la pace della sera. La seconda in cui questa pace della sera sembra immediatamente concretizzarsi:

Regnum Dei intra vos est, dicit Dominus. Convertite te ex toto corde tuo ad Dominum, et relique hunc miserum mundum et inveniet anima tua requiem. Disce exteriora tenere, et ad interiora te dare, et videbis Regnum Dei in te venire. Est enim Regnum Dei pax et gau-

---

<sup>20</sup>T. da Kempis, *Imitazione di Cristo*, testo latino a fronte, a cura di E. Zolla, trad. di C. Vitali, BUR, Milano 1974, p. 96. Ho deciso di mantenere il testo latino per salvare la forza retorica di T. da Kempis, riporterò però sempre in nota la traduzione dei passi citati per facilitare la lettura: «lieta sarà la tua sera, se avrai usato con profitto della giornata. Veglia su te, esorta, ammonisci te stesso: per cosa che succeda agli altri, non trascurare te stesso. Il tuo profitto spirituale sarà proporzionato la violenza che farai a te stesso».

dium in Spiritu Sancto, quod non datur impiis<sup>21</sup>.

Appare evidente l'«escatologia realizzata» di questo passo. Se il primo libro era volto da una specie di purificazione esteriore, il secondo ha come scopo, si potrebbe dire, una purificazione di secondo livello che porta però alla *regia via sanctae crucis*:

In cruce salus, in cruce vita, in cruce protectio ab hostibus, in cruce infusio supernae suavitatis, in cruce robur mentis, in cruce gaudium spiritus<sup>22</sup>.

In un certo senso il processo di iniziazione non è ancora terminato, anzi comincia solo a questo punto perché appare evidente che la *regia via sanctae crucis* di cui si parla non è simbolo dei dolori reali che ogni uomo può patire – povertà, malattia, morte, ingiustizia ecc. – da questi dolori il cristiano dovrebbe essersi già liberato attraverso il distacco dal mondo, ma qualcosa di specificatamente interno all'anima stessa. Da questo punto di vista l'accusa riformata, ripetuta da Lutero a Kierkegaard, che ci fosse qualcosa di «fantastico» nella pietà monastica non sarebbe stata del tutto infondata – nonostante il fatto che l'*Imitatio* sia stato uno dei testi di pietà cattolica pre riforma più diffusi in ambiente riformato. Ma dove è allora il *regnum Dei*?

La risposta a questa domanda si trova nel terzo libro e costituisce

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 100: «Il regno di Dio è dentro di voi, dice il signore. Volgiti al Signore dal profondo del cuore e staccati da questo mondo miserabile: l'anima troverà il riposo. Impara non far conto di tutto ciò che è esteriore e consacra a ciò che riguarda lo spirito ed esperimentarai in te la venuta del regno di Dio; perché il regno di Dio è gioia e pace nello spirito santo, e non è concesso all'empio».

<sup>22</sup> *Ivi*, II, 12, p. 136: «Nella croce è la salvezza, nella croce è la vita, nella croce il baluardo contro i nemici. Nella croce la sorgente delle soavità celesti, la forza dell'anima, la gioia dello spirito».

la parte più interessante dell'intero testo, incentrata come è su di una nozione nuova, o se si preferisce su di un nuovo significato attribuito a un vecchio termine, quello di *consolatio* che Tommaso da Kempis sottrae al lessico filosofico, al quale era appartenuta da Seneca a Boezio, non so con quanta originalità, per darle un significato esclusivamente religioso. E questa *Consolatio* si realizza non più in un soliloquio ma in un dialogo diretto tra una *vox discipuli* e la stessa *vox Christi*, preceduta dall'adeguata invocazione *loquere Domine, quia audit servus tuus*. Si tratta quindi di una vera recita interiore.

Non si tratta però propriamente di un dialogo idilliaco:

Vox Christi: disce obtemperare pulvis; disce te humiliare terra et limus, et sub omnibus pedibus te incurvare! Disce voluntates tuas frangere, et ad omnium subjectionem te dare<sup>23</sup>.

Vox discipuli: nulla est ergo sanctitas, si manum tuam Domine retrahas [...] nam relictis mergimur et perimus. Visitati vero vivimus et erigimus<sup>24</sup>.

La contrapposizione quindi è tra il nulla dell'uomo, che è essenzialmente *pulvis, terra et limus* e la pienezza di Cristo; accanto al termine *consolatio* acquista però qui un ruolo essenziale un secondo termine *visitatio* che finisce quasi per coincidere con il primo: essa è in un certo modo la prova immediata – anche se non conclusiva – della grazia. Da questo punto di vista il passo più significativo si trova all'inizio del cap.

---

<sup>23</sup> *Ivi*, III, 13, p. 190: «Polvere impara a obbedire: terra e fango impara a umiliarti, a piegarti sotto i piedi di tutti. Impara a spezzare ogni tuo volere e porti in tutto alla mercè degli altri».

<sup>24</sup> *Ivi*, III, 14, p. 192: «Non esiste santità se tu ritiri la tua mano, o signore [...] abbandonati a noi stessi affondiamo e andiamo in rovina, ma se tu ci visiti ci risolleiamo e viviamo».

L, *Qualiter homo desolatus se debet in manus Dei offerre* ove il dialogo assume un tratto quasi drammatico:

Vox discipuli: desidero pacis gaudium, pacem filiorum tuorum flagito, qui in lumine consolationis a te pascuntur. Si das pacem, si gaudium sanctum infundis, erit anima servi tui plena modulazione et devota in laude tua. Sed si te subtraxeris sicut sepiissime soles, non poterit currere viam mandatorum tuorum, sed magis ad tuendum pectus genua incurvantur<sup>25</sup>.

La risposta arriverà solo all'inizio del capitolo successivo:

Vox Christi: fili, non vales semper in ferventiori desiderio virtutum stare, nec in altiori gradu contemplationis consistere, sed necesse habes interdum ob originalem corruptelam, ad inferiora descendere, et onus corruptibilis vitae, etiam invite et cum taedio portare<sup>26</sup>.

Da qui una radicale contrapposizione fra grazia e natura perché: «fili, pretiosa est gratia mea, non patitur se misceri estraneis rebus»<sup>27</sup>. Per cui

---

<sup>25</sup> *Ivi*, III, 50, p. 298: «Desidero la gioia della pace; anelo alla pace di tuoi figliuoli, da te nutriti nel fulgore delle tue consolazioni. Se tu mi dai la pace, se infondi il tuo gaudio santo, l'anima del tuo servo, inebriata di melodia, si sentirà votata alla tua esaltazione. Ma se tu mi ti neghi come fai tanto sovente io non potrò venir correndo sulla via dei tuoi comandi ma le mie ginocchia mi si piegheranno sotto».

<sup>26</sup> *Ivi*, III, 51, p. 304: «Figlio non puoi essere permanentemente in uno stato di fervoroso amore della virtù e tanto meno star sempre sulle alte vette della contemplazione: le conseguenze della caduta originale ti costringeranno a discendere di quanto in quanto a forme più umili di vita e a portare contro voglia e attediato il peso di codesta vita materiale».

<sup>27</sup> *Ivi*, III, 53, p. 308: «Cosa preziosa è la mia grazia, o figlio, e non tollera di essere mescolata con cose estranee».

il discepolo non può che concludere:

Vox discipuli: Opus est Gratia tua, et magna Gratia, ut vincatur natura ad malum semper prona ab adolescentia sua [...]

O vere coelestis Gratia sine qua nulla sunt propria merita, nulla quaque dona naturae ponderando<sup>28</sup>.

E la *vox Christi* può concludere: «fili, quantum vales a te exire, tantum poteris in me transire»<sup>29</sup>.

Ora necessariamente qualche riflessione: in primo luogo è ovvio che non ci troviamo di fronte a una esperienza mistica del tipo di quelle narrate da James o da Gerardus Van der Leeuw. Tommaso da Kempis, usando i termini di *consolatio* e *visitatio* fa probabilmente riferimento a una qualche esperienza diretta di questo tipo – sua o di altri, il lettore di questo testo non lo saprà mai – ma questa esperienza è velata, verrebbe la voglia di usare il termine dantesco *schermata*. E questo fa sì che l'*Imitatio* possa essere divenuto un testo per tutti i lettori ovviamente cristiani, anche i non monaci. L'ultimo libro, del resto, sembra fatto apposta per questi ultimi: quello che loro infatti non potranno trarre 'direttamente' attraverso la *visitatio* di Cristo, potranno comunque trovarlo *in sacramento*: Tu Domine universorum [...] voluisti per sacramentum tuum habitare in nobis<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ivi*, III, 55, pp. 318-320: «La tua grazia mi occorre, la tua grazia abbondante per vincere la natura sempre volta al male fin dall'adolescenza [...] o grazia veramente celeste senza la quale non esiste proprio merito e anche i doni di natura non hanno peso».

<sup>29</sup> *Ivi*, III, 56, p. 322: «Figlio tu potrai entrare in me nella misura in cui saprai uscire di te stesso».

<sup>30</sup> *Ivi*, IV, 2, p. 356: «Tu, padrone dell'universo [...] hai voluto abitare in mezzo a noi per il sacramento».

Una specie di quadratura del cerchio.

Varrebbe la pena confrontare questo testo con un altro, ancora più celebre della ‘modernità’: il *Memorial* che fu trovato, dopo la morte di Pascal, cucito all’interno della sua giacca. Questo sì, testimonianza di una puntuale, sconvolgente esperienza diretta, che però Pascal scrisse per lui solo, e per nessun altro. Anche questa quindi, se si vuole, esperienza ‘schermata’ ma in modo molto diverso. Mentre per il tardo-medioevale Tommaso da Kempis, nonostante tutto il suo ascetismo, c’è ancora una perfetta corrispondenza, si potrebbe dire, fra l’esterno e l’interno<sup>31</sup>, per Pascal l’interno, la coscienza, è solo esclusivamente interno – di essa non si deve dire nulla agli altri – mentre l’esterno è affidato a un ambiguo tentativo di apologetica che Pascal non riuscirà mai a finire, consapevole probabilmente della sua radicale inutilità senza l’evento essenziale ma inverificabile del fatto interno della conversione. E questo implica un cambiamento profondo del concetto di ‘Grazia’.

Ma non basta; non meno essenziale è il titolo dell’opera *Imitatio Christi*. Il suo scopo è un *agere*, un orientato processo di formazione che ha come scopo ultimo la *sancta communio* e l’adorazione del Dio incarnato nel Sacramento. E qui viceversa i due percorsi, quello di Pascal e quello di Tommaso da Kempis tenderebbero a convergere: come è noto l’adorazione perpetua del Santissimo era il principale elemento distintivo della regola di Port-Royal a cui Pascal stesso faceva riferimento per dimostrarne l’ortodossia cattolica (anche se di nuovo proprio per questo i giansenisti erano contrari alla *frequentis communio*, considerandola potenzialmente sacrilega, paradossi della storia della devozione cattolica).

Possiamo a questo punto, si potrebbe dire con maggiore coscienza

---

<sup>31</sup> Per comprendere la posizione problematica ma non irrimediabilmente di rottura di Tommaso da Kempis e dei ‘Fratelli di vita comune’ nella chiesa tardo-medioevale è particolarmente utile il volume di John Van Engen *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008).

di causa, tornare a William James filosofo e non semplicemente psicologo della religione, avendo tratto però da questa ennesima parentesi una lezione essenziale: ogni moderna filosofia della religione può avere senso esclusivamente se si situa in quello iato fra esperienza interna ed esterna che Tommaso da Kempis ignorava e Pascal aveva viceversa imparato a conoscere molto bene.

### 3. Il liberalismo religioso di William James

Non è un caso quindi che il tentativo di dare una finale risposta filosofica di William James si apra con una perorazione di questo genere:

Ho scalzato l'autorità della mistica, direte, e la prossima mossa sarà probabilmente quella di cercare di screditare l'autorità della filosofia. La religione, vi aspettate di sentirmi concludere, non è che un affare di fede [...] essa è essenzialmente personale e individualistica; è sempre antecedente alle nostre capacità di formulazione [...]

Entro certi limiti devo ammettere che avete ragione. Io credo davvero che il sentimento sia la sorgente più profonda della religione, e che le formule filosofiche e teologiche siano prodotti secondari, simili alla traduzione di un testo in un'altra lingua.

Ma:

Il sentimento è privato e muto, incapace di dar conto di sé [...] la filosofia assume proprio l'atteggiamento opposto. La sua aspirazione è di sottrarre al mistero e al paradosso qualunque ambito essa tocchi [...] redimere la religione da personalismi corrotti, e dare un riconoscimento pubblico e uno stato di diritto universale alle sue affermazioni è stato il compito della ragione<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, ed. cit., Lez. XVIII *La*

Un bel proposito, come si vede. Fino a che punto coerente con l'analisi condotta per un numero quasi infinito di pagine?

Se lo scopo di James fosse quello di dare una aggiornata metafisica religiosa, ovviamente l'incoerenza sarebbe evidente, ma per fortuna, almeno per il momento, non è così. La funzione della filosofia finisce infatti per essere eminentemente critica:

L'esperienza religiosa genera spontaneamente e inevitabilmente miti, superstizioni, dogmi, formule di credo e teologie metafisiche, non meno che di critiche rivolte a una serie di questi elementi da parte di chi aderisce ad altri<sup>33</sup>.

Da notare come la funzione della ragione umana appaia a questo punto profondamente ambigua: infatti il suo compito sembrerebbe quello di permettere un'universalizzazione dell'esperienza religiosa stessa con l'inevitabile conseguenza di sottoporre a un dibattito pubblico i risultati più o meno immediati di questo stesso processo.

Vittime di questa situazione – ed esempi negativi scelti, accuratamente ai due opposti del suo spettro culturale, di quello che la ragione non deve fare – sono per James il neoidealista John Caird e il neocattolico card. Newman: «costruttori di sistemi garantiti [...] idolo delle anime ambiziose»<sup>34</sup>. Anzi proprio contro Newman James si scaglia con ironia feroce, non potendo naturalmente nemmeno immaginare che il 'modernismo cattolico', per lo meno su suolo inglese, sarebbe nato, per così dire, da una rilettura dei due testi chiave di Newman *The Development of Christian Doctrine* e *The Grammar of Assent* in chiave squisitamente jamesiana. A quanto pare cose che accadono! Nessuno è responsabile dei propri eredi.

---

*filosofia*, pp. 371-372.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 373.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 374.

In sostanza:

La ragione logica dell'uomo opera in questo campo del divino esattamente come ha sempre operato nell'amore o nel patriottismo [...] essa trova elementi per convincerci perchè in verità è *obbligata* a farlo. Essa amplifica e definisce la nostra fede, le conferisce dignità, e le presta parole e plausibilità. Ben difficilmente la genera; ora non può garantirla<sup>35</sup>;

tutt'al più può aspirare anche a svolgere una funzione di regolamentazione e controllo della correttezza del dibattito stesso fra fedi in un'ottica che potrebbe essere definita proto-habermasiana: la filosofia infatti «scartate le formule inutili, può lasciare un residuo di concezioni almeno possibili [...] può considerarle come *ipotesi*, saggiandole in tutti i modi» permettendo la costruzione di «una scienza critica delle religioni»<sup>36</sup>. Ma anche questa non può essere la soluzione finale:

La conoscenza della vita è una cosa; occupare effettivamente un posto nella vita, con le sue correnti dinamiche che passano attraverso il vostro essere, è un'altra.

Per questa ragione la scienza delle religioni non può essere un equivalente della religione viva<sup>37</sup>.

In ultima analisi quindi «la religione è un capitolo monumentale nella storia dell'egotismo umano»; ogni scienza è viceversa il risultato di uno sforzo di una completa rinuncia «al punto di vista personale». Rinuncia che ha trovato la sua massima pressione nella teoria della selezione naturale darwiniana. Non è del tutto privo di senso considerarla come una semplice sopravvivenza, un «puro anacronismo [...] per il quale il

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 376.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 391.

<sup>37</sup> *Ivi*, *Lez. XX Conclusioni*, p. 418.

rimedio è la deantropomorfizzazione della immaginazione»<sup>38</sup>. Dal punto di vista di un'indagine scientifica del mondo ogni religione non può essere che un 'cane morto'.

Appare qui la natura *double face* del divisionismo humaneo di James. Abbiamo visto come in primo luogo esso abbia permesso a James di distinguere la sua prospettiva di psicologo, o se si vuole, fenomenologo della religione da quella di filosofo e, al limite, teologo *liberal*, in grado di dirci quale fosse il suo modello di santità preferito e in grado perfino di dare una valutazione comparata fra le varie 'ipotesi religiose' più universalizzabili e decenti. Esso però svolge un ruolo ancora più essenziale:

Il mondo della nostra esperienza consiste da sempre di due parti, una oggettiva e una soggettiva [...] la parte oggettiva è la somma totale di qualsiasi cosa in un momento qualsiasi possiamo pensare, la parte soggettiva è lo 'stato' interiore, in cui si viene a svolgere il pensiero. Ciò che noi pensiamo può essere enorme [...] mentre lo stato interiore può essere l'attività più meschina e fugace della mente,

ma:

Lo stato interiore è proprio la nostra esperienza [...] un campo di coscienza *più* il suo oggetto in quanto sentito e pensato, *più (plus)* un atteggiamento verso l'oggetto, più il senso di un sé al quale appartiene l'atteggiamento: un tale concreto frammento di esperienza personale può essere piccolo ma è solido, finché dura, non vuoto, non un semplice astratto elemento di esperienza quale è l' 'oggetto' quando è preso da solo. È un fatto pieno anche quando è insignificante<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 419-420.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 426.

Il *plus* che si aggiunge, anzi che ciascun individuo da parte sua aggiunge, alla mera descrizione oggettiva del mondo è l'apporto che la dimensione religiosa aggiunge alla descrizione stessa; fermo restando che, anche se su questo punto James resta fin troppo sul vago, ogni *plus* aggiunto da ciascun individuo nel momento in cui modifica anche in misura infinitesimale lo stato del mondo diventa una parte della descrizione del mondo stesso, suscettibile di descrizione scientifica e di valutazione statistica.

A questo punto, e solo a questo punto James ritiene di poter giustificare il suo metodo di ricerca:

Capite ora perché in tutte queste lezioni io sia stato così individualistico [...] l'individuo si fonda sul sentimento, e i recessi del sentimento, gli strati del carattere più oscuri e più ciechi sono gli unici luoghi al mondo in cui possiamo cogliere i fatti reali in formazione e percepire direttamente come gli eventi accadano<sup>40</sup>.

Ma come caratterizzare la natura di questo 'sentimento'? si tratta, dice James citando Leuba<sup>41</sup> che gli aveva fornito la maggior parte dei dati empirici su cui ha lavorato, di una condizione di fede, senza la quale «l'anedonia significa il collasso». Questa osservazione gli consente di far fare al suo discorso un plateale salto qualitativo che potremmo chiamare 'teologia del *più*'. Il passo chiave è il seguente che cito per intero data l'eccezionale rilevanza:

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 428.

<sup>41</sup> Il bello è che James non poteva conoscere i lavori più importanti di James H. Leuba (1868-1946): *A Psychological Study of Religion*. 1912, *The Belief in God and Immortality* 1921, *The Psychology of Religious Mysticism* 1926, tutti successivi alla pubblicazione di *The Varieties*, ma si basava sulla lettura di brevi articoli apparsi sull' «American Journal of Psychology» e «The Monist».

Le formule e gli dei delle varie religioni in conflitto si elidono in verità a vicenda, ma c'è una certa asserzione nelle quali tutte le religioni sembrano incontrarsi. Essa consiste in due parti:

1. un senso di disagio
2. la sua soluzione

il disagio [...] è una sensazione per cui c'è qualcosa di sbagliato in noi la soluzione è una sensazione secondo la quale noi siamo salvati dall'errore instaurando una giusta connessione con i poteri superiori<sup>42</sup>.

In questo modo «l'uomo identifica il suo vero essere con la più alta parte germinale di se stesso [...] *diventa consapevole che tale parte più alta è confinante e contigua con un PIÙ della stessa qualità (more of the same quality) che è operativo nell'universo esterno a lui*»<sup>43</sup>. Di conseguenza:

Qualunque cosa possa esistere nel suo lato più lontano, il Più (*more*) al quale nell'esperienza ci sentiamo uniti è nel suo lato *al di qua* la continuazione subconscia della vita conscia<sup>44</sup>

ed ecco veramente l'*american religion* di cui parlava Harold Bloom in tutta la sua potenza.

Mi limito per il momento a far notare come per un verso *prima facie* questa formulazione dell'*american religion* jamesiana potrebbe apparire come una ripresa e approfondimento della teoria della conversione e del processo di santificazione che abbiamo prima esaminato, per altro verso però potrebbe anche comportare il suo più completo stravolgimento.

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 433.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 434.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 437.

#### 4. Qualche riflessione conclusiva

Dunque in ultima analisi il momento mistico fonda o non fonda in modo autoritativo l'esperienza religiosa? Abbiamo visto infatti che alla fine James ha dato due risposte fra loro contraddittorie. No, se si tiene conto di quanto James ha detto *prima facie*; sì, se si tiene conto della sua filosofia religiosa complessiva. Al di sotto di questa doppia risposta c'è forse un problema ancora più grosso: abbiamo visto come con il termine chiave di *adattamento* James indichi il rapporto fra un'esperienza religiosa individuale, mistica o non mistica a questo punto non conta, e l'ambiente che dovrebbe recepirla. Il che significa, anche se il 'medico' James resta sul vago a questo proposito, che il livello di patologicità di un'esperienza mistica non può essere assoluto ma dipende dalla accettazione, o per lo meno dall'accettabilità della stessa esperienza per il suo ambiente. E questa accettabilità dipende a sua volta dall'elaborazione di una spiegazione adeguata, inevitabilmente teologica, che appaia accettabile a un uditorio abbastanza vasto. Il che non significa che ciò che appare accettabile in un ambiente non possa apparire patologico in un altro, persino in caso di piena contemporaneità: si pensi ad esempio alla diversa valutazione delle apparizioni mariane e dei successivi miracoli a Lourdes nella Francia di fine Ottocento. Il che tra l'altro basta a dimostrare l'erroneità di qualsiasi teoria, per quanto gettonata, che postuli l'esistenza di visioni del mondo o mentalità collettive proprie di una qualche epoca storica. Le 'visioni del mondo', ammesso che siano mai esistite, si sono sempre accostate, contrapposte o sovrapposte in ogni tempo e luogo.

Ciò a ben vedere apre un problema ancora più grosso che la teoria analitica del fenomeno religioso proposta da James rende particolarmente evidente. Abbiamo visto, nel passaggio fra Tommaso da Kempis a Pascal, come l'età moderna, ammesso di nuovo che abbia senso questa astrazione, abbia implicato un diverso rapporto fra l'esperienza interna e quella esterna. In un certo senso si potrebbe dire che quanto più lo iato fra esperienza interna ed esterna si allarga – l'esempio del *Memorial*

pascaliano è evidente – quanto più si allarga lo spazio per una discussione pubblica, non confessionalmente contraddistinta, dell'esperienza religiosa stessa. Probabilmente però se questo spazio dovesse allargarsi al di là di un certo livello di nuovo l'esperienza religiosa cadrebbe nell'insignificanza e, al limite, nella dimensione del patologico. Da questo punto di vista quindi l'*american religion* di James potrebbe essere vista non come un'indebita valutazione esterna, espressione dell'imperialismo dei filosofi, sulle reali esperienze religiose individuali, come inevitabilmente *prima facie* è, ma come un tentativo di conservare un rapporto accettabile fra l'esperienza esterna e interna. Un bel problema.

Abbiamo però visto che l'ipotesi originaria a cui James era partito era quella di affermare la non universalità dell'ispirazione in quanto tale, riservata pochi individui, pazzi o geniali, non importa. L'*american religion* rivoluziona questa prospettiva, per così dire, democratizzandola. In questo modo la dimensione religiosa finirebbe però di perdere in intensità quanto guadagna in estensione. Se tutti sono in qualche modo religiosi nessuno lo è in modo intenso e particolarmente significativo. Una religione senza profeti dunque? Non a caso un autore come Kierkegaard, che James non ha mai conosciuto ma che si presterebbe benissimo a venir analizzato attraverso le sue categorie, pensava che una società non potesse in nessun modo divenire cristiana se si vuole far sopravvivere la proposta cristiana in tutta la sua radicalità.

Roy Rappaport nell'opera che ho già ampiamente discusso nel saggio precedente, quasi alla fine del suo enorme lavoro, cita con ammirazione, ponendolo fra i suoi numi tutelari, William James. Vale la pena di riportare il suo giudizio:

L'esperienza nell'accezione di James ha un carattere non discorsivo [...] la religione personale è dunque anteriore logicamente alla religione istituzionale perché quest'ultima si costituisce nel discorso mentre la prima si fonda sull'esperienza [...] Ritenendo l'esperienza religiosa precedente al pensiero religioso James deriva dalla prima 'concezioni e costruzioni della religione' [...] Siamo perciò costretti a sottolineare

una debolezza della concezione jamesiana dell'esperienza religiosa [...] l'errore segnalato non è tale però da implicare il rifiuto della sua definizione generale di esperienza religiosa<sup>45</sup>.

Una valutazione paradossalmente ambivalente che merita di venire commentata. Per un verso Rappaport sembra fare propria una nozione allargata dell'esperienza religiosa jamesiana; in altri termini si potrebbe dire che in ultima analisi Rappaport accetta la sua *american religion* nel senso chiarito alla fine del paragrafo precedente. Per altro verso però Rappaport rifiuta l'elemento più specifico del discorso jamesiano. L'anteriorità della religione personale rispetto a quella istituzionale. Il punto essenziale, quindi, sta proprio nella possibilità di separare questi due aspetti del pensiero jamesiano, accettarne l'uno e respingere l'altro. Cosa evidentemente per Rappaport possibilissima.

Anche Boyer cita James, sia pure da un punto di vista meno simpatetico, insieme a tutti coloro che hanno sostenuto che «le nozioni di agenti soprannaturali [...] sarebbero state create prima da individui particolarmente dotati [...] e successivamente giudicate abbastanza convincenti per essere adottate (in una forma blanda e meno esperienziale) da altre persone». Anche per lui «questa spiegazione però non sta in piedi» per due essenziali ragioni non molto diverse da quelle di Rappaport: in primo luogo non esistono prove di questo fatto, in secondo luogo ciò che realmente vale dal punto di vista antropologico sta nel fatto che:

Anche quando degli individui eccezionali propongono nuove versioni del repertorio religioso, queste non avrebbero alcun significato né alcun effetto se gli individui non avessero già l'equipaggiamento cognitivo necessario per l'elaborazione di concetti del genere<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> R. Rappaport, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, cit., p. 473.

<sup>46</sup> P. Boyer. *E l'uomo creò gli dei*, cit., pp. 360-363.

Credo di aver già dimostrato che la seconda accusa è molto probabilmente infondata e dipende da una lettura schematica del testo jamesiano. Quanto all'inesistenza di prove adeguate da un punto di vista antropologico credo l'argomentazione potrebbe tranquillamente venire rovesciata. Se mancano infatti prove 'antropologiche', abbondano invece le prove storiche, visto e considerato che di tutte o quasi le religioni storiche si conoscono gli 'inventori' anche quando si tratta di personaggi quasi mitici. Perché dovremmo negare ai cosiddetti primitivi il diritto di aver avuto o avere una storia anche se non siamo in grado di conoscerla direttamente o ricostruirla?

Se poi avesse ragione Jaynes e tutto dipendesse dalla 'mente bicamerale' – ed è evidente quanto la sua analisi si avvicini per molti aspetti a quella jamesiana – si potrebbe sostenere che, proprio il rarefarsi di 'menti bicamerale' spiegherebbe l'accentuarsi dell'importanza dei singoli individui, profeti, apostoli ed eretici, in epoca storica: quando tutti o quasi hanno una 'mente bicamerale' non vale la pena di ricordare nessuno in particolare. Da questo punto di vista però la posizione di James potrebbe essere addirittura rafforzata piuttosto che confutata. Il mio prossimo compito sarà quello di cercare di separare i due aspetti del pensiero jamesiano, in primo luogo saggiando la possibilità di comprendere la dimensione religiosa nella sua specificità partendo dal postulato della priorità dell'esperienza individuale<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Solo alla fine del mio discorso cercherò di analizzare l'effettiva valenza dell'*american religion* jamesiana come moderno tentativo di pensare l'individualismo liberale *sub specie religionis*, valutandola quindi come un aspetto essenziale dell'ideologia dei moderni e non, come forse pensava James, come un ultimo rifugio della metafisica occidentale. Da Alois Schumpeter abbiamo tutti imparato come l'individualismo metodologico non presupponga in nessun modo nessuna forma di individualismo etico; forse però si potrebbe sostenere che l'individualismo etico può più facilmente fondarsi su di un'analisi micro e non macro della società, o per lo meno questa è la scommessa che sta dietro all'*american religion* jamesiana.

*Trasmissions & conversions*  
**Metanoia e 'mercato religioso'**

Posso a questo punto riprendere il discorso interrotto alla fine del secondo saggio: è possibile abbozzare una teoria che sia in grado di rendere conto della dimensione religiosa sia da un punto di vista interno che esterno, senza ridurre arbitrariamente un punto di vista all'altro?

Credo che si possa rispondere a questa domanda solamente attraverso un processo di integrazione fra diverse prospettive, tutte più o meno unilaterali. D'altra parte provare a integrare fra loro prospettive diverse, presenti e vitali nella nostra tradizione culturale ma non 'dialoganti' rappresenti una delle poche funzioni rimaste all'analisi teorica, il cui compito beninteso è solo quello di aprire possibili prospettive di riflessione, non di prospettare soluzioni obbligate.

Comincerò a mettere fra loro a confronto due prospettive molto diverse fra loro: la sociologia della religione di Rodney Stark e la teoria della 'disseminazione culturale' di Dan Sperber. Quindi affronterò due lavori – di Harvey Whitehouse, il primo, di Robert McCauley e Thomas Lawson, il secondo – fra loro strettamente collegati, che hanno costruito una ricerca antropologica sul campo, cercando di comprendere in che modo il modello cristiano portato dai missionari abbia influenzato l'evoluzione delle religioni dei 'nativi' nell'isola di Papua in Nuova Guinea. Come promesso nella conclusione del secondo capitolo, concluderò con una rapida ripresa della posizione jamesiana.

Dovrei cominciare dal lavoro di Stark, vecchio di ormai di quasi trenta anni, anche se probabilmente sempre più attuale; dopo lunga riflessione ho deciso però di invertire l'esposizione visto che, da un punto di vista teorico, il volume di Sperber sembrerebbe scritto apposta per fornire un'adeguata base antropologica alla sociologia religiosa di Sark: ennesimo esempio di come ricerche parallele possano essere condotte in maniera indipendente le une dalle altre, sia metodologicamente sia contenutisticamente, e come – *oratio pro domo mea* – possa spettare da ultimo a uno 'storico delle idee' di cercare di 'mettere insieme i cocci'.

### **1. *Explaining Culture*: un tentativo di riunificazione delle prospettive**

«Uno spettro si aggira per le scienze sociali, lo spettro di una scienza naturale del sociale», con queste parole volutamente provocatorie Dan Sperber apre *Explaining Culture*. Lo scopo dichiarato del volume è di costruire «un approccio naturalistico alla cultura»<sup>1</sup>. Quindi un'unificazione tra la prospettiva olistica e in ultima analisi statica dell'antropologia tradizionale e la visione dinamica propria delle varie ipotesi evolucionistiche, un primo essenziale approccio al tema che ci interessa.

L'intenzione di Sperber, che riprende con notevoli perfezionamenti l'idea dei memi di Dawkins, è quella di ricercare «perché e come alcune idee sono contagiose» costruendo «una vera e propria *epidemiologia delle rappresentazioni*»<sup>2</sup>. All'interno della quale naturalmente la diffusione delle rappresentazioni religiose avrà un posto essenziale. Ma prima di affrontare questo tema bisognerà saggiare la forza di questa prospettiva teorica.

---

<sup>1</sup> D. Sperber, *Il contagio delle idee, Teoria naturalistica della cultura*, trad. di G. Origgi, Feltrinelli, Milano 1999. p. 5. L'ed. originale inglese era apparsa due anni prima.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 7.

## 1.1. Una nuova prospettiva materialistica

L'idea base di Sperber è molto semplice:

Ognuno dei cervelli individuali è abitato da un gran numero di idee che determinano il nostro comportamento [...] le idee possono essere trasmesse e, nella trasmissione da una persona all'altra, si possono anche diffondere [...] alcune [...] si propagano così efficacemente che, in versioni differenti, possono finire per invadere stabilmente intere popolazioni. La cultura è fatta prima di tutto di queste idee contagiose. È fatta anche di tutte le produzioni (scritti, opere d'arte, manufatti, ecc.) la cui presenza nell'ambiente condiviso da un gruppo umano permette la propagazione delle idee<sup>3</sup>.

Va detto subito ovviamente, a difesa del rigore intellettuale di Sperber, che per lui utilizzare un 'modello epidemiologico' per spiegare l'evoluzione dei processi culturali – tutti e quindi anche quelli religiosi – non significa dare esplicitamente o implicitamente un giudizio in chiave valutativa degli stessi, ma ha una valenza esclusivamente metodologica:

Tutti i modelli epidemiologici [...] hanno in comune il fatto di spiegare i macrofenomeni [...] come le epidemie in quanto effetto cumulativo di microprocessi che causano eventi individuali, come il contrarre una malattia<sup>4</sup>.

Il primo postulato di Sperber è quindi il rifiuto di qualsiasi spiegazione 'olistica' dei fatti culturali, intendendo per olistico qualsiasi tentativo di spiegare qualsiasi 'macrofenomeno' con un altro 'macrofenomeno'. Si pensi ad esempio alla distinzione marxiana fra struttura e sovrastrut-

---

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 8.

tura: un macrofenomeno che ne piega un altro. Da qui il rifiuto della prospettiva durkheimiana e il seppur tardivo recupero della prospettiva di un classico dell'Ottocento *Les lois de l'imitation* di Gabriel Tarde<sup>5</sup>. Questo è dopotutto il punto principale – per il quale chi scrive, in forza del suo dichiarato ‘individualismo metodologico’ non può che mostrare una profonda simpatia.

Ma l'ambizione metodologica di Sperber è molto più vasta. In primo luogo infatti il suo scopo è anche quello di costruire una scienza della società in perfetta continuità con le scienze della natura, ammesso che le scienze naturali siano in perfetta continuità l'una con l'altra. In sintesi Sperber pensa che questo obiettivo possa essere raggiunto attraverso l'utilizzo di tre strategie fra loro alternative. Del resto la scienza cognitiva ha reso necessario porsi la domanda «come si situano i fenomeni mentali nella natura?» rendendo possibili tre tipi di risposte: la prima «tentare di ridurre il mentale al neurologico», la seconda «indebolire i criteri secondo la quale si riconosce un fenomeno come naturale» – «un naturalismo minimale, senza riduzionismo», la terza «riconcettualizzare l'intero ambito e eliminare tutti i concetti che non si riducano a entità naturali» (eliminativismo). Analogamente per quanto riguarda le scienze sociali si potrebbe voler *ridurre il sociale al naturale* – strada mai realmente tentata – oppure *indebolire i criteri naturalistici* – «la terza possibilità è di *riconcettualizzare il sociale*». Il ‘modello epidemiologico’ dovrebbe servire appunto a questo scopo, permettendo la costruzione non di «una grande teoria» ma di «un complesso di modelli interconnessi»<sup>6</sup>.

La prospettiva diventa meno puramente ‘propagandistica’ – volta cioè a esprimere con una formula il proprio progetto di ricerca futuro

---

<sup>5</sup> Il riferimento è naturalmente a *Les Lois de l'imitation. Études sociologiques* del 1890, opera fondamentale ma rapidamente dimenticata perché surclassata dai lavori di Durkheim.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

– e più chiara nel primo saggio che costituisce il volume, che Sperber dedica a definire i termini del suo 'materialismo'. In primo luogo Sperber rifiuta forme di 'materialismo autocontraddittorio', frutto di un 'marxismo mal digerito': quando gli antropologi negano che la 'cose culturali' – clan, lignaggi, matrimoni ecc. – siano o corrispondano a tipi biologici o psicologici hanno sostanzialmente ragione. A questo punto la proposta 'materialistica' di Sperber finisce per assomigliare in modo inquietante a una prospettiva ermeneutica:

La mia proposta è invece che i pretesi 'concetti' [...] dell'antropologia siano in realtà strumenti teorici di altro tipo, cioè strumenti interpretativi [...] si può riconoscere il sapere degli antropologi in fatto di cultura, e negare che sappiano [...] quali tipi di oggetti culturali esistono veramente<sup>7</sup>.

Di che materiale sono fatte allora le 'cose culturali', in primo luogo di 'rappresentazioni', e queste ultime vanno naturalmente distinte in «rappresentazioni mentali e pubbliche»; queste ultime poi diventano interpretabili se esiste «un sistema sottostante», «un linguaggio, un codice, un'ideologia»<sup>8</sup>.

A questo punto Sperber può introdurre il suo modello epidemiologico: come una popolazione umana è abitata da gran numero di batteri e virus, così lo è da un gran numero di 'rappresentazioni'. La domanda che ci si deve porre è quindi la seguente: «perché alcune rappresentazioni si propagano in modo generale o in contesti particolari?», tenendo conto che una propagazione di una rappresentazione implica due passaggi:

Una rappresentazione culturale è fatta di molte versioni, mentali e pubbliche; ogni versione mentale risulta da un'interpretazione di una

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 29.

rappresentazione pubblica che a sua volta è una espressione di una rappresentazione mentale<sup>9</sup>.

La natura materialista di questo processo interpretativo è data dalla possibilità di spiegare ‘epidemiologicamente’ i rapporti fra cervello e cervello:

Le rappresentazioni mentali sono stati del cervello descritti in termini funzionali, e l’interazione materiale fra cervelli, organismi e ambiente, ne spiega la distribuzione<sup>10</sup>.

Particolarmente significativo, da questo punto di vista, è il modo con cui Sperber ritiene si debba impostare l’analisi di qualsiasi ‘mito’ sulla base tre livelli: 1) narrazioni, cioè narrazioni pubbliche, 2) storie, cioè rappresentazioni mentali costruite a partire dalle narrazioni, 3) catene causali, storie-narrazione, narrazioni-storie.

Appare a prima vista, al di là della provocatorietà del linguaggio sperberiano per le ‘pie orecchie’ dei filosofi di professione, la perfetta compatibilità di questa prospettiva con il discorso che sto cercando di condurre: quello che in realtà Sperber tende a eliminare è l’idea che debba esistere un oggetto intermedio – il significato in sé del mito ad esempio – nella interazione fra soggetti. Resta naturalmente da affrontare il tema della ricaduta di questa prospettiva metodologica sul tema che più ci interessa.

## 1.2. Le credenze religiose secondo Sperber

Naturalmente, dati i limiti di questo saggio, non potrò seguire Sperber attraverso tutti i saggi che compongono il volume ma concentrerò la mia attenzione sul quarto, titolo significativo: *L’epidemiologia delle cre-*

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 31.

*denze*, domanda di partenza: «in che modo certe credenze diventano parte della cultura?» A cui Sperber cercherà di rispondere unendo due tipi di speculazione: «le speculazioni antropologiche sulle rappresentazioni culturali e quelle psicologiche sull'organizzazione cognitiva delle credenze»<sup>11</sup>.

La prima difficoltà da superare per Sperber è quella di decidere la *querelle* fra antropologi e psicologi cognitivi riguardo alla natura delle 'rappresentazioni' rispondendo alla domanda: «quali sono le rappresentazioni di base, quelle private o quelle pubbliche?»<sup>12</sup>, con la stragrande maggioranza degli antropologi che optano per la seconda ipotesi mentre gli psicologi optano ovviamente per la prima. L'antropologo Sperber rompe però il fronte dei colleghi:

Da un punto di vista materialista vi sono solo rappresentazioni mentali che nascono, vivono e muoiono nella testa degli individui e rappresentazioni pubbliche che sono fenomeni banalmente materiali – onde sonore, configurazioni di luci ecc. – nell'ambiente degli individui<sup>13</sup>.

Si deve quindi rifiutare l'idea che le 'rappresentazioni culturali' siano sempre identiche per tutti gli individui che compirebbero esclusivamente processi di decodificazione e ricodificazione. Viceversa secondo Sperber:

Ciò che si riesce a ottenere attraverso la comunicazione umana è soltanto un certo grado di somiglianza tra i pensieri di chi comunica e quelli di chi ascolta. La riproduzione precisa, se esiste, dovrebbe essere vista come un caso limite di massima somiglianza invece che come la norma della comunicazione. Un processo di comunicazione è fonda-

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 85.

mentalmente un processo di trasformazione. Il grado di può variare fra due estremi: duplicazione e distruzione<sup>14</sup>.

La cultura di una popolazione o di un'epoca storica non è altro che l'insieme delle «rappresentazioni che vengono ripetutamente comunicate o molto poco trasformate», le culture quindi sono «sistemi largamente aperti [...] che si approssimano all'equilibrio ecologico tra famiglie di rappresentazioni»<sup>15</sup>. Strana commistione tra una esplicita prospettiva darwiniana – le ‘mutazioni accidentali’ del DNA come causa delle mutazioni delle specie – e una per lo meno implicita prospettiva ermeneutica, ove, però la gadameriana ‘convergenza degli orizzonti’ è garantita, di nuovo darwinianamente, dal confronto con l'ambiente esterno – da qui il riferimento all'ecologia.

Solo a questo punto Sperber può affrontare il problema per risolvere il quale questo saggio è stato scritto, partendo da un postulato indispensabile anche se non totalmente risolutivo: nella testa di ogni essere umano, forse addirittura di ogni essere cosciente dotato di una sufficiente complessità cerebrale, esiste una ‘scatola delle credenze’ all'interno della quale si immagazzinano tutte le credenze provenienti dalla percezione e dall'inferenza inconscia, pronte a essere estratte e utilizzate ogniqualvolta ‘la circostanza è appropriata’. Ma questo meccanismo se può spiegare tutte le credenze presenti nella testa di un elefante non basta per spiegare tutte le credenze presenti nella testa di un uomo. In primo luogo infatti molte credenze umane derivano, a differenza di quelle dell'elefante, dalla comunicazione. In secondo luogo soprattutto però «gli esseri umani hanno una capacità metarappresentazionale o *interpretativa*». Da qui la distinzione essenziale:

---

<sup>14</sup> *Ivi.* p. 87.

<sup>15</sup> *Ivi.* p. 88.

Sostengo che esistono due tipi fondamentali di credenze immagazzinate nella mente. Ci sono le descrizioni degli stati di cose immagazzinate direttamente nella scatola delle credenze – chiamiamole credenze intuitive [...] ci sono poi le interpretazioni inserite nel contesto di conferma di una credenza intuitiva [...] chiamiamole credenze riflessive<sup>16</sup>.

Le credenze intuitive naturalmente per Sperber, empirista all'antica, pre-quineano, non pongono alcun problema, quelle riflessive invece, se non dipendono direttamente da una credenza intuitiva, hanno bisogno di trovare una conferma in 'un ragionamento esplicito' – ad esempio la credenza che il sole sorgerà domani e quella nella legge di gravità – oppure in 'un'autorità affidabile'. Le credenze riflessive degli esempi appena portati possono trovare conferma in una successiva credenza intuitiva.

In questo schema le credenze religiose per Sperber finiscono però per avere una dimensione particolarmente ambigua. Ma il passo chiave merita di venir riportato per intero:

Il piccolo Roberto ha nella sua 'scatola delle credenze' le due rappresentazioni: 'ciò che dice la mamma è vero'. 'la mamma dice che dio è dappertutto'.

Roberto non capisce pienamente come qualcuno, chiamato Dio, possa essere dappertutto. D'altronde il fatto che sua madre lo dica gli dà un fondamento sufficiente per esibire tutti i comportamenti sintomatici della credenza [...] Che Dio sia dappertutto è per Roberto una credenza riflessiva. Crescendo egli può mantenere la credenza e arricchirla in molti modi, ma il suo significato esatto, se ne esiste uno, diventerà ancora più misterioso. Questo è un caso di una credenza che, come gran parte delle credenze religiose, non si presta a un'interpretazione finale chiara, e che quindi non può mai diventare una credenza intuitiva.

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 93.

Parte dell'interesse per le credenze religiose [...] deriva precisamente da questo elemento di mistero.

Insomma, per Sperber, per quanto riguarda le credenze religiose «non è molto difficile vedere come il loro mistero crei dipendenza nei loro confronti»<sup>17</sup>. Non si tratta però in senso stretto di 'credenze irrazionali' perché esse «sono assunte razionalmente se esistono basi razionali per dar fiducia alla fonte delle credenze»<sup>18</sup> – ad esempio la mamma per Roberto.

La conclusione dell'argomentazione di Sperber appare alla fine piuttosto ovvia: mentre le credenze intuitive possono essere considerate comuni a tutti gli uomini – ad esempio tutti o quasi tutti credono che il carbone sia nero – non è così per le credenze riflessive:

La distribuzione delle credenze riflessive ha luogo, per così dire, all'aperto. Le credenze riflessive non solo sono consce, ma sono anche distribuite deliberatamente. Per esempio i credenti di una religione, gli ideologi politici e gli scienziati [...] ritengono sia un loro dovere fondamentale far sì che altri condividano le loro credenze<sup>19</sup>.

Le idee politiche e le religioni esistono in ultima analisi esclusivamente perché qualcuno fa propaganda politica e religiosa.

Posso a questo punto tentare un primo molto provvisorio bilancio. Se tentiamo, come è doveroso, una rilettura unitaria dei due saggi appena esaminati dobbiamo rilevare in primo luogo come ci troviamo di fronte a due dicotomie solo apparentemente parallele: da una parte quella fra narrazioni pubbliche e storie private, dall'altra quella fra rappresentazioni riflessive e rappresentazioni intuitive. Per un verso infatti le

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 99.

narrazioni e le rappresentazioni riflessive sono esclusivamente pubbliche, vivono cioè solamente perché passano da un cervello all'altro – per rispettare il materialismo di Sperber – per altro verso però le rappresentazioni intuitive, a differenza dei racconti privati, funzionano *more empirico* da banco di prova per le rappresentazioni riflessive. Mentre i racconti privati tutt'al più funzionano da vicolo di trasmissione per le narrazioni pubbliche: la nonna che racconta la favola di cappuccetto rosso ai nipoti immedesimandosi nella narrazione, facendo spaventare i nipoti che si identificano con cappuccetto rosso, ammesso che una situazione simile sia reale.

Per comprendere la portata del problema basterebbe fare riferimento a un testo classico. Nel cosiddetto saggio sui miracoli – in realtà la sez. X della *Ricerca sull'intelletto umano* – David Hume, che, come Sperber, non credeva in nessuna struttura trascendentale precedente l'esperienza, nemmeno nell'*uniformity of nature*, si pone, come noto, il problema di spiegare ai suoi lettori per quale ragione non si debba credere ai miracoli. La sua risposta è molto semplice: il margine di credibilità di ciascuna narrazione dipende nello stesso tempo dalla plausibilità della narrazione stessa e dalla credibilità del narratore, quanto più un fatto sembra poco plausibile, tanto più deve essere credibile il narratore. Nessun miracolo narrato, e in special modo quelli narrati nel Nuovo Testamento, poteva per Hume superare questo test di credibilità. *Mutato nomine*, per la stessa ragione, nessuna storia individuale può confermare una narrazione pubblica. Questo perché in ultima analisi non si può dare nessuna rappresentazione intuitiva di un miracolo narrato.

Ma è proprio vero che non si possano avere rappresentazioni intuitive 'religiose' e corrispondenti storie individuali? Dopo tutto la letteratura religiosa di tutte le epoche e di tutte le culture ne è piena. In questo modo il problema di William James ritorna: cosa si può intendere per *religious experience*? Anche se la prospettiva di Sperber ci ha fatto fare un passo avanti. In sintesi si potrebbe dire che le storie individuali si possono legittimare solo se si trasformano in narrazioni pubbliche, e possono farlo solamente se le sottostanti rappresentazioni individuali trovano

un adeguato schema interpretativo in corrispondenti rappresentazioni riflessive. Queste ultime d'altra parte possono sopravvivere solamente attraverso un mixing di intuizioni religiose e propaganda religiosa in un processo continuo di auto conversioni e etero conversioni.

## 2. La religione secondo Rodney Stark

Rodney Stark è stato, prima della sua conversione, uno dei più importanti sociologi della religione. Dal punto di vista del discorso che sto cercando di impostare il testo più significativo è del 1987, *A Theory of Religion*, scritto con la collaborazione di William Bainbridge. Il loro obiettivo era piuttosto ambizioso:

La religione è uno dei più importanti fattori nella vita umana e possiamo aspettarci che lo rimanga per il futuro prevedibile; quindi è venuto il momento di acquisire una comprensione della religione da un punto di vista teorico<sup>20</sup>.

Per raggiungerlo Stark e Bainbridge costruiscono una teoria a priori, adatta però a essere empiricamente testata, a partire da alcuni postulati, cercando quindi di isolare «ciò che sembra essere la forma più elementare di religione»<sup>21</sup>. A differenza di Durkheim però:

Noi inizieremo la nostra indagine per costruire una teoria della religione non costruendo assiomi sul comportamento complessivo della società ma con alcuni semplici postulati di come gli individui e i piccoli gruppi agiscono<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> R. Stark, W.S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, II ed., Rutgers University Press, New Brunswick 1997, p. 12. (traduzione propria).

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 26.

Ci troviamo quindi di fronte a una forma di individualismo metodologico particolarmente radicale.

Non ci resta quindi che esaminare l'elenco dei postulati di S&B. In primo luogo «le percezioni e le azioni umane si situano nel tempo dal passato al futuro. Il passato è l'insieme delle condizioni che possono essere conosciute ma non influenzate, il futuro è l'insieme delle condizioni che possono essere influenzate ma non conosciute», in secondo luogo «gli uomini ricercano quello che percepiscono come un guadagno e evitano ciò che percepiscono come un costo. Un guadagno è qualunque cosa per ottenere la quale gli uomini accettano costi. Un costo qualunque cosa gli uomini cercano di evitare». L'elenco però è solo appena cominciato, infatti dopo ovviamente postulato che «guadagni e costi sono complementari» e che «i guadagni variano per tipo, valore e genere» in modo che «i guadagni possono qualche volta essere ottenuti a costi inferiori rispetto a quelli necessari per rinunciare al guadagno»<sup>23</sup> S&B affermano che «gli uomini possono scambiarsi fra loro i guadagni»<sup>24</sup>. C'è quindi una *exchange ratio* che vale negli scambi religiosi come in qualsiasi altro scambio di beni.

## 2.1. Lo scambio religioso

Il punto di discriminazione che distingue lo scambio economico, diciamo così, normale da quello religioso è dato però dai punti seguenti:

È impossibile sapere con sicurezza se un dato guadagno è inesistente. quando un guadagno desiderato è relativamente non valutabile, le teorie che consentono di esaminarlo sono costose e difficili da valutare correttamente<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 27-28.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 35.

Il paradosso dello scambio religioso sta appunto nel fatto che il bene scambiato *does not exist*. Il che non significa ovviamente che non esista, nessun bene assolutamente inesistente può venire scambiato, ma che, potremmo dire noi – anche se S&B non si esprimono in questo modo probabilmente troppo ‘metafisico’ per i loro gusti – che è puramente simbolico. Questa constatazione permette loro di introdurre un termine chiave: quello di *compensator*: «i *compensators* sono trattati dagli uomini come fossero dei guadagni»<sup>26</sup>. In realtà fra *reward* e *compensator* si instaura un rapporto molto simile a quello che nell’economia classica avrebbe dovuto intercorrere fra la moneta cartacea e quella aurea. Un *compensator* ottenibile vale un *reward* non immediatamente ottenibile – ad esempio la salvezza futura. A questo punto S&B possono dare la loro definizione di religione:

La religione ha a che fare con sistemi di compensator generali fondati su presupposti soprannaturali<sup>27</sup>.

che basta, dal loro punto di vista a distinguere le pratiche religiose da quelle magiche, che implicano *compensators* non generali, e dalle cosiddette religioni civili contemporanee che escludono la dimensione soprannaturale.

Come non può esistere un mercato economico in senso stretto senza imprese economiche così non può esistere un mercato religioso senza ‘imprese religiose’:

Le organizzazioni religiose sono imprese sociali il cui principale scopo è creare, mantenere e scambiare compensator generali fondati soprannaturalmente.

Come imprese sociali le organizzazioni religiose tendono a fornire alcuni guadagni esattamente come forniscono *compensator*<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 42-43.

In ogni 'impresa religiosa' però è possibile individuare la presenza di un potere religioso:

Privi di potere le persone e i gruppi tendono ad accettare compensatori religiosi anche se desiderano vantaggi che non esistono<sup>29</sup>,

anche se S&B si affrettano a correggere la vaga assonanza marxista di questa definizione. In realtà infatti da questo punto di vista ogni uomo è *regardless of power*, impotente cioè di fronte alla morte e alla sofferenza e desideroso di trovare *compensators* adeguati. Il potere religioso, quindi, è il potere di scambiare *rewards* con *compensators*. Il commercio delle indulgenze che tanto aveva fatto indignare Lutero potrebbe esemplificare molto bene quello che probabilmente pensavano, anche se si guardano bene dal citarlo.

La distinzione fra *rewards* e *compensators* permette di costruire il suo modello di sociologia religiosa, seguendo Max Weber, sulla distinzione fra chiese e sette: le chiese ovviamente sono caratterizzate da una bassa tensione fra la comunità religiosa e la società circostante e di bassa partecipazione, le sette altrettanto ovviamente viceversa di un rifiuto dell'ambiente sociale esterno e di un forte fervore interno. Ma il punto essenziale non è questo:

Le chiese, quindi, sembrano porre maggiore enfasi sui vantaggi diretti, le sette sui *compensator*<sup>30</sup>.

In questa prospettiva vanno intesi come *compensators* le dottrine religiose, le esperienze religiose, la preghiera e le devozioni private e infine soprattutto il senso di particolarismo e superiorità morale che l'appartenenza a una comunità religiosa dà.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 45.

In realtà quindi il discorso si regge su di una particolare ambivalenza dei due termini chiave *rewards* e *compensators*. Per un verso, come abbiamo già visto, i secondi sono un magro sostituto dei primi: non essendo possibile vivere immortali, perché l'immortalità è un bene metafisico che 'non esiste', si vive della 'speranza' dell'immortalità, non a caso la centrale virtù teologale dei teologi cattolici. Per altro verso però il discorso può essere rovesciato: l'appartenenza a una chiesa dà degli immediati vantaggi sociali molto terreni e sperimentabili, mentre ogni *compensator* che si rispetti implica una specie di scommessa pascaliana su di un mondo che appunto 'non esiste'. Ma non basta: in realtà senza la forza della fede in qualcosa che 'non esiste' nessuna comunità religiosa acquisterebbe la forza molto immanente di garantire vantaggi ai propri aderenti. La funzionalità sociale di ogni religione è strettamente collegata alla sua tensione sovra mundana, ed è destinata a estinguersi senza di essa. Fra chiese e sette esiste quindi un irriducibile rapporto dialettico, anche se S&B non avrebbero mai usato questo termine: ogni religione nasce come setta, se ha successo si trasforma in chiesa 'mondanizzandosi', e provoca al suo interno la rivolta dei più 'puri' che a loro volta provocano una frammentazione facendo nascere nuove sette.

Ma vediamo di esaminare la cosa più in dettaglio. Fino a questo punto infatti la religione di Stark manca del suo oggetto principale. Ma ovviamente la mancanza doveva venire colmata attraverso una serie di nuove definizioni:

Definiamo le religioni come sistemi di *compensator* generali fondati su presupposti soprannaturali, con il termine 'soprannaturale' ci riferiamo a forze al di sopra o fuori dalla natura che possono sospendere, modificare o ignorare le forze fisiche<sup>31</sup>.

Questo significa che:

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 81.

Gli uomini tendono a concettualizzare le cause soprannaturali di vantaggi e costi come dei.

Gli dei sono esseri soprannaturali che hanno gli attributi della coscienza e della capacità di desiderare<sup>32</sup>.

Siamo di fronte quindi a una prospettiva per un verso profondamente feuerbachiana – gli dei esistono in funzione dei nostri desideri – per altro verso completamente opposta – è proprio l'impossibilità di ottenere *rewards* adeguati che provoca l'esistenza dei *compensators* corrispondenti. In questa prospettiva gli dei hanno degli scopi:

Più complessa è una cultura, più grandi sono gli scopi degli dei.

Con il termine 'scopi degli dei' intendiamo la diversità dei loro poteri e interessi e l'estensione della loro influenza<sup>33</sup>,

e questi scopi naturalmente hanno a che fare sia con i *rewards* sia con i *compensators* e implicano naturalmente un continuo scambio fra dei e uomini, per un verso, fra uomo e uomo per un altro visto e considerato che «il valore che un individuo dà a un *compensator* generale dipende dallo scambio con altri individui»<sup>34</sup>. Quanto maggiore è la venerazione che si ha per un certo modello di santità tanto maggiore è la tendenza del singolo a valutarlo e perseguirlo, e, viceversa, ogni singolo devoto tende a diffondere la propria visione religiosa quanto più la fa propria e si identifica in essa. Lo sforzo di convertire quanti più è possibile alla propria religione è essenziale alla sopravvivenza di questa stessa religione.

Dall'esistenza degli dei deriva quello dei sacerdoti:

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 90.

Coloro che si specializzano nel produrre e scambiare compensator molto generali fondati soprannaturalmente sono gli specialisti religiosi<sup>35</sup>.

Nessuno scambio, nemmeno quello religioso può funzionare senza degli addetti all'intermediazione. Questi ultimi quindi svolgono una funzione di mediatori fra i loro 'clienti' e «le presunte origini dei vantaggi desiderati – gli dei»<sup>36</sup>. Si tratta di un élite che può «coinvolgere altri in stabili relazioni di scambio a lungo termine»<sup>37</sup>. Da qui la tendenza delle grandi religioni a darsi strutture ecclesiastiche tendenzialmente autoritarie, tendenti a costruire veri e propri monopoli religiosi in collegamento col potere politico. S&B non si dimenticano mai di essere cittadini americani che credono fermamente nel quinto emendamento e nella separazione della chiesa dallo stato.

La stabilizzazione delle 'grandi religioni' presuppone una specie di pluralismo religioso interno:

Fintanto che una religione garantisce *compensator* sia relativamente specifici che generali, tende ad avere una cultura complessa comprendente anche semidei<sup>38</sup>.

questo allo scopo di coprire l'intera gamma della domanda religiosa proveniente dalla società circostante: si potrebbe dire che ogni grande chiesa svolge la funzione di una specie di supermarket del sacro, anche se S&B non sono così irriverenti da usare questo termine. D'altra parte però per la stessa ragione:

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>36</sup> *Ivi*, p.98.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 111.

Le interpretazioni che postulano che gli dei si comportano in modo razionale garantiscono una certezza maggiore di vantaggi che le interpretazioni che postulano la loro irrazionalità<sup>39</sup>.

Naturalmente in questo contesto per razionalità si intende semplicemente la capacità degli dei di compiere 'azioni razionali rispetto allo scopo', come avrebbe detto Weber. Ma quanto più una religione tende a concentrare su di un solo grande Dio buono la capacità di garantire *rewards* positivi ai propri fedeli quanto più diventa necessario inserire un 'dio cattivo' in grado di spiegare i *rewards* negativi. Il diavolo diventa una controparte necessaria di ogni dio buono. Un monoteismo assoluto è religiosamente impossibile.

## 2.2. Chiese, sette e culti

Ma, come già si è detto, il punto saliente dell'analisi di Sperber è la ripresa della distinzione weberiana fra chiese e sette a cui S&B aggiungono i 'movimenti culturali', trasformando la dicotomia in tripartizione:

Una chiesa è una organizzazione religiosa convenzionale.

Un *sect-movement* è una organizzazione deviante con una fede e una pratica di tipo tradizionale.

Un *cult-movement* è un'organizzazione religiosa deviante con una fede e una pratica innovativa.

Queste tre definizioni implicano però la necessità di definire in maniera adeguata il concetto di devianza:

Una devianza è un allontanamento dalle norme di una cultura tale

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 113.

da provocare l'imposizione di costi straordinari da parte di coloro che restano fedeli alla cultura tradizionale<sup>40</sup>.

Non a caso Stark si è dedicato a studi sulla devianza giovanile non meno che a studi su nuovi movimenti religiosi, come ad esempio *Scientology*. Ciascuno di questi fenomeni sociali hanno qualcosa di essenziale in comune. La rottura 'costosa' con il contesto nel quale l'individuo si trova, volente o nolente, inserito. Essenziale è inoltre l'osservazione che tale rottura costosa possa generarsi in due modi opposti: attraverso la riaffermazione della fedeltà alla tradizione – si pensi ad esempio al giansenismo nella chiesa cattolica, o ai 'vecchi credenti' nell'ortodossia russa – o attraverso una più o meno radicale ridefinizione dell'immaginario mitico, si pensi ad esempio alle varie sette gnostiche nell'antichità, o di nuovo a *Scientology* nella contemporaneità.

Dunque come nasce una setta religiosa? Il presupposto non può non essere una forte tensione tra alcuni individui o gruppi di individui e lo *standard socio-cultural environment* dall'altra. Questo stato di tensione non va però immaginato come una forma di tensione romantica; piuttosto va intesa come un deficit di potere sociale che diminuisce la possibilità di alcuni individui o alcuni gruppi di individui di approfittare dei *rewards* ai cui l'appartenenza a una religione dominante dovrebbe dare accesso. Da qui le molto poco romantiche conclusioni seguenti:

In ogni organizzazione religiosa gli individui con meno potere tendono a preferire una conflittualità relativamente più alta nei confronti della società esterna.

In ogni organizzazione religiosa gli individui con più potere tendono a

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 124.

preferire una conflittualità relativamente più bassa nei confronti della società esterna<sup>41</sup>.

Queste proposizioni definiscono le condizioni di base che rendono possibile l'emergere di sette all'interno di un corpo sociale complesso; la complessità della struttura sociale di base viene chiaramente dichiarata e quindi è evidente come nonostante la loro ambizione sia quella di costruire una teoria generale della religione di fatto il loro schema, come del resto quello che aveva in mente Max Weber, risulti particolarmente adatto alla comprensione delle dinamiche religiose interne al mondo occidentale moderno.

Ma il fatto che esistano le condizioni di base per l'emergere di sette religiose non implica che queste effettivamente emergano; perché ciò accada è necessaria un'iniziativa individuale:

La domanda di più efficaci *compensator* crea un'opportunità per coloro che hanno qualche possibilità di aumentare i loro guadagni organizzando un *sect movement*<sup>42</sup>.

L'idea di S&B, confortata probabilmente da apposite indagini sociologiche affidabili per lo meno per gli anni in cui il volume è stato scritto, è che dietro ogni 'imprenditore religioso' – anche se qui non usano ancora questo termine – ci sia una *past leadership experience in the parent body*. Osservazione che potrebbe essere resa più universale sostituendo al *parent body* una più istituzionalizzata pregressa partecipazione al potere ecclesiastico: dopo tutto, ad esempio Lutero era stato un monaco che aveva partecipato al governo del suo ordine, prima di diventare, almeno all'inizio suo malgrado, un leader molto riluttante di una setta religiosa.

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 145.

Il paradosso della situazione sta nel fatto che per un verso i fondatori di nuove sette devono pagare un prezzo per superare la resistenza non solo dell'ambiente circostante ma anche della chiesa di provenienza, per altro la nascita di nuove sette provoca un rafforzamento anche della chiesa di provenienza: essa infatti beneficia del miglioramento globale dell'offerta religiosa. Da questo punto di vista ad esempio il rinnovamento della pietà religiosa nella controriforma o riforma cattolica sarebbe una conseguenza indesiderata della riforma stessa. Questo spiega per quale ragione la stessa tendenza porta anche alla formazione di *church movements, splinter groups that move into lower state of tension*. Si pensi ad esempio alla fondazione di nuovi ordini religiosi: movimenti settari all'interno e non all'esterno delle istituzioni ecclesiastiche.

Non molto diverso è il processo di formazione dei movimenti culturali che avviene attraverso due stadi:

L'invenzione di nuove idee religiose

Il raggiungimento dell'accettazione sociale di queste idee per creare un gruppo a esse devoto<sup>43</sup>.

Ciò nonostante proprio nell'analisi di questi due stadi, presi separatamente, S&B sono in grado di mostrare la pregnanza analitica delle loro ipotesi di partenza, apparentemente così povere e prive di appeal metafisico, attraverso la comparazione di tre modelli teorici di spiegazione: psicopatologico, imprenditoriale e quello che S&B chiamano *the subcultural-evolution model*.

Alla base del primo modello c'è naturalmente l'idea che «i nuovi culti sono inventati da individui che soffrono di qualche forma di debolezza mentale», e non si può fare a meno di notare come questo modello riproponga in altra forma un tipo di problematica già affrontata da James. Ma S&B utilizzano una definizione di malattia mentale

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 156.

meno positivisticamente segnata rispetto a quella che aveva probabilmente in mente James, che dopo tutto di formazione era un medico e aveva cominciato la sua carriera accademica insegnando anatomia: «una debolezza mentale è una capacità particolarmente debole di immagazzinare ed elaborare spiegazioni»<sup>44</sup>. Secondo il modello in questione quindi per un verso il creatore di un nuovo culto deve «inventare nuovi *compensator* e accettarli come vantaggiosi», per altro verso: «più vasta è la debolezza mentale, più grande è il numero [...] di nuove interpretazioni che può generare»<sup>45</sup>. Di conseguenza il modello psicopatologico di fatto richiederebbe:

Un sottile bilanciamento fra opposti fattori. La dimensione psicopatologica deve essere vasta ma non cronica. La capacità visionaria dovrebbe essere moderatamente alienata rispetto alla vita sociale circostante, ma pienamente capace di partecipare a essa<sup>46</sup>,

situazione nel complesso relativamente eccezionale.

Non meno problematico il secondo modello: «un culto è un'attività economica che fornisce un prodotto per i suoi consumatori e riceve un compenso in cambio» – situazione per altro diffusa soprattutto nelle due Americhe. La problematicità sta nel fatto che per vendere con successo *compensators* religiosi bisogna in qualche modo essere dei *religious specialists*, in caso contrario infatti il successo dell'operazione potrebbe essere fallimentare, e, per esserlo, bisogna essere stati, almeno per un certo periodo «un praticante di una delle specializzazioni culturali emerse nella società»<sup>47</sup>, di conseguenza un imprenditore religioso deve precedentemente essere stato un seguace di qualche altro culto che ab-

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 170.

bia ottenuto un certo successo. Il che in altri termini significa che un nuovo imprenditore religioso dovrebbe introdurre sul mercato *compensators* che innovino il meno possibile rispetto a quelli già esistenti, per avere una garanzia di successo. D'altra parte però per continuare ad avere successo dovrebbe offrire «continuamente minime variazioni ai suoi seguaci»<sup>48</sup>, secondo una linea di piccole variazioni successive che tendano, potremmo dire, a saturare il mercato religioso. La probabilità di successo è quindi collegata al mantenimento di una 'bassa tensione' fra il nuovo culto e la società esterna. A questo punto però i due modelli tendono a identificarsi salvo che nella valutazione delle motivazioni interne dell'imprenditore religioso: «ambedue i modelli implicano che gli innovatori religiosi devono trovare degli *exchange partners* o nessun *cult* potrebbe nascere»<sup>49</sup>.

Il terzo modello non è che l'estensione dei primi due:

Questo modello descrive come alcuni individui possano affidarsi reciprocamente a un insieme di *compensator* che contemporaneamente costruiscono. In questo modo diventa evidente il processo di muta conversione che costruisce un sistema di *compensator* mentre porta a termine la *social implosion* che accade in un gruppo chiuso separato dal resto della società<sup>50</sup>.

Quando, infatti, *a group commits itself*:

quanto più un gruppo è interconnesso, quanto più velocemente può generare e mantenere *compensator* attraverso scambi fra i membri<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 183.

Di conseguenza:

Dato un tempo sufficiente gruppi che si danno alla ricerca di guadagni molto valutati ma inottenibili tendono a diventare gruppi religiosi<sup>52</sup>

attraverso un processo che S&B chiamano *incremental compensator-generation*. Il che significa che la nascita di un nuovo culto non è determinata solamente dal successo della sua propaganda religiosa ma anche, si potrebbe dire, dal limite del suo successo: 'molti chiamati, pochi gli eletti', visto e considerato che non sono i *rewards* verificabili che tengono insieme la nuova comunità religiosa ma la fede nei *compensators* inverificabili. Ogni imprenditore religioso tende a credere in se stesso e nei *compensators* che offre ai propri potenziali seguaci; quanto più si crede in lui quanto più si crede nei *compensators* che offre, visto che nessuna nuova fede può offrire, a differenza delle grandi religioni istituzionalmente costituite, *rewards* adeguati. Quanto più un nuovo profeta religioso tende a diffondere messaggi universalistici, quanto più mette in moto un inarrestabile processo di costruzione di una nuova religione particolare che tende a separare i propri membri, gli 'eletti', dai non eletti, provocando quella che S&B hanno chiamato *social implosion*.

In realtà quindi, come si è già capito, i tre modelli non sono reciprocamente autoescludentesi ma vanno intesi come complementari: il primo potrebbe spiegare l'emergere di un innovatore religioso ma non la diffusione del suo messaggio, il secondo spiega la diffusione ma non è in grado di discriminare la qualità del messaggio – ad esempio la sua sincerità – il terzo spiega il delimitarsi della portata del messaggio stesso.

### 2.3. Il mercato religioso

L'individualismo metodologico di S&B appare a questo punto centrale:

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 184.

In ogni società e organizzazione gli individui si differenziano nel grado in cui hanno *stakes in conformity*

Gli *stakes in conformity* consistono in collegamenti, investimenti, partecipazioni e credenze<sup>53</sup>.

Di conseguenza: «in ogni società esiste un rilevante residuo di potenziali fondatori di culti»<sup>54</sup>. Su questa base possono dare la loro definizione di conversione:

Una conversione è un'affiliazione di una persona a un nuovo gruppo religioso pensato come una positiva trasformazione della natura e valore di questa stessa persona<sup>55</sup>.

In realtà S&B preferiscono l'uso del termine più neutro e impersonale di *affiliation* a quello più impegnativo di *conversion*: il passaggio da una religione a un'altra, almeno nelle società moderne, avviene spesso in modo più indolore, ovunque migliori l'autovalutazione dell'individuo interessato.

Il punto centrale alla fine è questo:

I *compensator* che sono risposte al senso di deprivazione sono importanti nella nostra teoria. Ma ancora più basilari sono le caratteristiche di scambio fra individui. Le leggi dello scambio permettono ai *compensator* di venire generati e distribuiti attraverso le organizzazioni religiose, ma queste leggi permettono sia l'adesione alle organizzazioni religiose che gli scismi<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 201.

S&B costruiscono dunque quella che chiamano una *tension-deprivation-strain theory* per spiegare la nascita di nuove sette e nuovi culti: in primo luogo più una società è coercitiva nei confronti degli individui più alta è la tensione tra individui e società, tenendo presente comunque il fatto che non è mai esistita una società totalmente non coercitiva nei confronti degli individui; in secondo luogo in ogni cultura, intesa come un insieme di spiegazioni esaustive tali da soddisfare la domanda di *rewards* e *compensators* di tutti i suoi membri, è quasi sempre possibile trovare una mancanza di integrazione o una contraddizione interna che costituisce uno *structural strain*. Questa situazione rende possibile l'emergere di un personaggio essenziale, *il religious seeker*: individui insoddisfatti che cercano un'affiliazione più soddisfacente, alcuni dei quali tendono a diventare *chronic seekers* passando da un culto a un altro, da una setta all'altra. Questi ultimi rappresentano per così dire i 'consumatori religiosi' ideali.

In ultima analisi quindi:

Quando il progresso culturale riduce la capacità dei gruppi religiosi a bassa tensione con l'ambiente circostante a provvedere *compensator*, le sette aumentano il loro spazio nel mercato dei *compensator* e reclutano un numero di adepti che non avrebbero potuto guadagnare precedentemente<sup>57</sup>.

La conclusione, quindi, non può essere che la seguente: «la secolarizzazione invece di promuovere l'ecumenismo produce *sectarianism*»<sup>58</sup>. L'idea di S&B è infatti quella che il processo di secolarizzazione non sia un elemento specifico dell'età moderna ma abbia contraddistinto sistematicamente l'evoluzione, a questo punto pensata come ciclica, di tutte le religioni: data la natura non omogenea di qualsiasi società, quanto più un'organizzazione religiosa «postula un unico Dio con uno scopo

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 304.

universale», per adeguarsi al clima culturale del proprio tempo, tanto più produce «l'emergere di sette e culti che sono in grado di fornire *compensator specifici*»<sup>59</sup>.

Il punto a cui siamo arrivati appare per molti versi paradossale. Sperber ci ha spiegato come ogni 'credenza riflessiva' possa sopravvivere solamente nel suo passaggio fra una mente e l'altra, mediato da un'autorità esterna, ad esempio le mamme, a meno che non possa trovare un fondamento in una qualche 'credenza intuitiva' di un numero sufficiente di individui. Stark aveva già costruito – anche se Sperber non se ne era accorto – una teoria più complessa che era in grado di spiegare questo processo in maniera molto più dettagliata. Per fare questo aveva dovuto inventare una nuova figura, tutto sommato abbastanza evanescente dal punto di vista teorico, quella di *compensator*. Il problema che rimane è cercare di capire in quale modo questa evanescente figura potrebbe trovare concretezza nelle credenze intuitive degli individui, tanto da costituire concrete comunità religiose. A questo proposito sarà necessario fare un piccolo passo avanti.

### 3. Un'altra prospettiva antropologica

All'inizio di questo secolo, ben dopo quindi i lavori di Stark e Sperber, nell'anno 2000 Harvey Whitehouse pubblicava *Arguments and Icons. Divergent modes of Religiosity*; due anni dopo Robert McCauley e Thomas Lawson pubblicavano *Bringing Ritual to Minds. Psychological Foundations of Cultural Forms*, nel quale riprendevano, integravano, e in parte ovviamente criticavano la prospettiva di Whitehouse. In questi testi forse troveremo le risposte che ci mancano.

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 311.

### 3.1. *Arguments & Icons*

Lo scopo di Harvey Whitehouse, nonostante l'impianto da 'ricerca sul campo' del suo lavoro, era eminentemente teorico: «mostrare come certe teorie di psicologia cognitiva all'avanguardia hanno una profonda implicazione per la teoria sociale in generale e lo studio comparativo della religione in particolare»<sup>60</sup>. In particolare per Whitehouse è fondamentale la distinzione fra due tipi di memoria *semantic and episodic (or autobiographical)*. Con il secondo termine si intende la rappresentazione mentale di fatti accaduti sperimentati personalmente, con il primo la rappresentazione di fatti enunciati con proposizioni di carattere generale. Esemplicando il primo tipo di memoria ci fa ricordare cosa abbiamo mangiato a colazione, il secondo che due più due fa sempre quattro. I due tipi di memoria sono distinti anche se interagiscono continuamente fra loro:

La memoria semantica deriva dal rinforzarsi progressivo di quei repertori che l'organismo è capace di classificare e da modelli esperienziali costruiti sulla base di caratteristiche comuni, in altre parole, per sviluppare schemi di esperienze ricorrenti. La memoria episodica per contrasto deriva da un massiccio rinforzo biochimico di nuovi repertori<sup>61</sup>.

Appare subito evidente l'analogia che lega questi due tipi di memoria alle 'credenze intuitive' e alle 'credenze riflessive' di Sperber.

Su questo tipo di distinzione Whitehouse ne fonda una successiva non meno essenziale: per quanto «la memoria episodica e quella semantica siano onnipresenti» e quindi i due tipi di memoria condizionano ogni tipo di esistenza umana compresa quella religiosa:

---

<sup>60</sup> H. Whitehouse, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, O.U.P., Oxford 2000, p. 4 (traduzione propria).

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 8.

Nel modo dottrinale molto di quello che definisce una identità religiosa [...] costituisce un insieme di rappresentazioni codificate nella memoria semantica che producono delle comunità religiose anonime. All'opposto le più significative rivelazioni e forme di identità collettiva nel modo immaginistico non possono essere comprese primariamente con riferimento alla conoscenza semantica individuale. Le immagini religiose e le loro molteplici risonanze sono episodi così estremamente intensi e tali da cambiare la vita, attraverso i quali durevoli e particolari confini sociali sono costruiti<sup>62</sup>,

ed è facile vedere l'assonanza fra questo passo e la prospettiva di Stark, nel momento in cui, come abbiamo visto, cercava di spiegare ad esempio la distinzione fra chiese e sette. A partire da questa distinzione, derivata tra l'altro dalla storia delle chiese cristiane e dalla contrapposizione fra tradizione cattolica e principio scritturale protestante, Whitehouse costruisce la sua teoria dicotomica della religione: ogni religione è prevalentemente o 'iconica' o 'argomentativa'. Il primo tipo di religione si fonda su esperienze religiose eccezionali, il secondo su di una base scritta costituita da testi dogmatici e/o testi 'sacri'.

La fortuna degli antropologi sta nel fatto che, data una teoria, trovano sempre qualche più o meno remota tribù o comunità particolare, nel caso in Nuova Guinea, che permette di tastare adeguatamente la teoria. La novità dell'impostazione della ricerca, rispetto a quelle 'classiche' del primo Novecento è data dal fatto che il suo scopo non era ritrovare e studiare comunità primitive per studiare il loro modo di pensare e agire ante processo di colonizzazione, ma, se mai, il contrario: esaminare in che modo l'arrivo dei missionari cristiani ha condizionato lo sviluppo e il rinnovamento delle religioni tradizionali della Nuova Guinea, mettendo a confronto diverse comunità. I missionari, infatti, avevano introdotto in Nuova Guinea un tipo di religiosità molto standardizzato e

---

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

fondato su di un insegnamento dottrinale basato su una base scritturale. Il che aveva istituito un tipo di culto particolarmente monotono, al posto delle «rare e traumatiche pratiche immaginistiche proprie di culti della fertilità locale». Ciò aveva prodotto una reazione che ha provocato il riemergere di *imaginistic practices*. Il risultato fu la nascita di

due sfere operative. Quella *mainstream* dell'ortodossia, dominata dal modo dottrinale e quella di uno sporadico e localizzato gruppo secessionista fondato su pratiche immaginistiche<sup>63</sup>.

E la creazione di questi due *domains* ha condizionato profondamente non solo la vita sociale ma anche – aspetto del volume di Whitehouse che dovremo tralasciare perché non direttamente pertinente al nostro lavoro – il futuro politico della Nuova Guinea.

Tre capitoli del lavoro di Whitehouse – dal terzo al sesto – sono comunque dedicati all'analisi dei due tipi fondamentali di religiosità appena definiti attraverso la comparazione di quattro *case studies*: *Bataan initiation* e *the Taro cult* come modelli di religiosità 'iconica', *the Pomaio Kivung* e il *Palau movement* come modelli di religiosità 'argomentativa'. Il primo risultato a cui perviene è la constatazione, forse abbastanza ovvia, che i due tipi diversi di religiosità sono strettamente collegati a «divergenti modelli di trasmissione e diffusione»<sup>64</sup>. Ma l'analisi diventa progressivamente più interessante. Da una parte infatti:

Non è il mantenimento di informazioni segrete [...] ma la restrizione dell'efficacia [...] attraverso le *performance* rituali che è di centrale importanza. [...] Ciò che è ristretto attraverso l'iniziazione non è l'informazione come tale, ma le distinte forme di esperienza che hanno un'implicazione relazionale [...] nella misura in cui esse producono

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 72.

forme di memoria episodica di esperienze rivelatici, tali da organizzare copartecipanti particolari, pratiche immaginistiche e stabili relazioni sociali distinte<sup>65</sup>.

Dall'altra:

Nel tipo 'dottrinale' di religiosità è tipicamente presente una combinazione di grandi comunità anonime associate con bassi livelli di stimoli religiosi. Questo non vuol dire che l'investimento nell'ideologia religiosa degli individui sia debole o superficiale. Al contrario la conoscenza che ciascuno ha assimilato per anni del confine della sua attività di routine e della stretta disciplina provoca una forte riluttanza a disertare facilmente o a tollerare la stravaganza degli altri<sup>66</sup>.

In realtà quindi ciò che distingue i due *domains* è una diversa delimitazione dello spazio religioso. Da una parte uno spazio ristretto dai confini labili, dall'altra uno spazio ampio dai confini fortemente delimitati. L'intensità religiosa che nel primo tipo di religiosità si concentra nella singola esperienza culturale, nel secondo si concentra nella delimitazione dei confini.

I due *domains* però tendono anche non solo a contrapporsi ma a risultare complementari l'uno con l'altro, come del resto i due tipi di memoria da cui dipendono:

I sistemi dottrinali tendono a essere riempiti con l'immaginazione rituale, e ogni immaginazione rituale è suscettibile di interpretazioni di tipo quasi dottrinale<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 149.

In questo modo Whitehouse può tornare indietro e reinterpretare tutta la storia delle varie confessioni cristiane sulla base della antinomia fra l'elemento dottrinale e quello 'immaginario', fermo restando il fatto che è nel culto che la sintesi diventa possibile. È attraverso il culto quindi, mettendo insieme le diverse prospettive che abbiamo esaminato, che i *compensators* di Stark entrano nell'esperienza individuale e si cristallizzano nelle coscienze. È di nuovo nel culto che l'autorità – la 'mamma' di Sperber – è in grado di rendere evidente la verità del suo insegnamento. Resta da comprendere come si differenzi la funzione culturale nei due tipi diversi di religiosità.

### 3.2. *Bringing Ritual to Mind*

«Molti rituali catturano l'immaginazione. Altri provocano la noia»<sup>68</sup>. Con questa affermazione McCauley e Lawson aprono *Bringing Ritual to Minds*: scopo del volume è infatti non solo spiegare il perché di questa spiacevole evenienza, ma costruire, grazie alla neonata psicologia cognitiva della religione, una teoria che sia in grado di rendere conto dell'evoluzione di ogni possibile forma di religione, già nata o ancora da nascere, primitiva od evoluta, una volta analizzati alcuni elementi base, sempre uguali in ogni tipo di religiosità. Resta comunque il fatto che alla base del loro lavoro stanno le stesse ricerche antropologiche sul campo che aveva utilizzato Whitehouse. Anche in questo testo quindi ritroviamo lo stesso rapporto circolare fra la ricerca sul campo in Nuova Guinea e l'interpretazione della storia medioevale e moderna delle varie confessioni cristiane.

Punto di partenza dell'analisi un'osservazione di carattere generale abbastanza banale: ci sono riti eccezionali che vengono celebrati non frequentemente a distanze temporali variabili – ad esempio l'incoro-

---

<sup>68</sup>R.N. McCauley, E.T. Lawson, *Bringing Ritual to Minds. Psychological Foundations of Cultural Forms*, C.U.P., Cambridge 2002, p. 1 (traduzione propria).

nazione di un re a Westminster – e che concentrano una attenzione di massa e riti che vengono celebrati abitualmente a scadenze fisse – ad esempio le funzioni domenicali; si dà per scontato che i primi rischiano di annoiare molto meno dei secondi. Questa distinzione non è però arbitraria ed è compito della teoria spiegarla in modo adeguato.

Un secondo passaggio meno banale è rappresentato dal tentativo di introdurre, in analogia con la già ampiamente rodada teoria della ‘competenza linguistica’, *a theory of religious ritual competence*: come ogni linguaggio ordinario presuppone una conoscenza tacita e intuitiva comune a tutti i parlanti, lo stesso accade a tutti i partecipanti a un rito, essendo sia i linguaggi sia i sistemi rituali delle varie religioni *symbolic cultural systems*. Lo scopo di questa ‘teoria’ è quello di spiegare in maniera più adeguata e completa il nesso che lega il rituale religioso e la dinamica della memoria. Secondo McC&L si possono costruire due ipotesi per spiegare questo nesso: la prima – sostenuta sostanzialmente da Whitehouse – è la *frequency hypothesis*, la seconda è quella che i due coautori del volume chiamano *our own ritual form hypothesis*. La prima sostiene semplicemente che l’ammontare degli stimoli sensoriali e dell’eccitazione emotiva che un culto incorpora è inversamente proporzionale alla frequenza delle sue *performances*. La seconda, più complessa perché presuppone la *theory of religious ritual competence* di cui sopra e sostiene che i livelli di *sensory pageantry* che un rituale incorpora dipende dalla forma del rituale stesso, come viene delineata dalla teoria della competenza rituale.

Il passaggio successivo è quello di esplicitare finalmente l’enunciata teoria della competenza religiosa. In primo luogo:

Il primo presupposto della teoria è che l’apparato cognitivo che permette di rappresentare le forme dei rituali religiosi è lo stesso sistema impiegato per la rappresentazione delle azioni in generale.

In secondo luogo:

Il secondo presupposto della teoria è che i ruoli degli agenti superu-

mani culturalmente presupposti [...] nelle rappresentazioni dei rituali religiosi dei partecipanti appariranno centrali nel render conto di un'ampia varietà di proprietà rituali<sup>69</sup>.

Cosa a quanto pare non ovvia per gli antropologi. Si pensi comunque, a questo punto, ai *compensators* di Stark. I *culturally postulated superhuman agents* – che i due autori battezzano più brevemente come *CPS-agents* – sono indispensabili per distinguere le azioni specificatamente religiose da tutte le altre azioni sociali. La postulata presenza dei *CPS-agents* permette però anche di distinguere l'azione rituale dai vari significati che i diversi partecipanti le attribuiscono. I partecipanti al culto infatti:

Li rappresentano come aventi stati mentali di livello superiore i cui oggetti rappresentati sono le loro stesse rappresentazioni mentali, e infine rappresentano queste prodigiose capacità di rappresentazione di questi agenti come centrali per render conto delle loro stesse azioni<sup>70</sup>.

L'identificazione dei *CPS-agents* è essenziale in quanto in ogni 'azione rituale' sono presenti *agents acting upon patients*, agenti che fanno qualcosa a dei 'pazienti', cambiandone la natura. In essa infatti i *CPS-agents* intervengono direttamente, o mediante intermediari – i 'preti' – sui 'pazienti' ovvero i fedeli o i partecipanti al culto.

In realtà gli 'atti rituali' così interpretati presuppongono un *insider-outsider criterion*. Si devono quindi distinguere i semplici atti religiosi, la preghiera individuale ad esempio, dalle azioni rituali propriamente dette. Di conseguenza «i rituali sono invariabilmente connessi ad altri rituali»<sup>71</sup>; ci devono essere infatti in primo luogo rituali che abilitano alla partecipazione. Di conseguenza:

---

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 15.

Nei rituali religiosi agenti con adeguate qualità e proprietà possono fare cose ad altri agenti che funzionano come pazienti di questi rituali<sup>72</sup>.

Ogni culto presuppone un insieme discreto di azioni, separato da tutte le altre azioni sociali, con un inizio e una fine: «è ciò che gli dei fanno che conta nei rituali»<sup>73</sup>. Da qui deriva un'altra distinzione essenziale:

Il punto più importante [...] è distinguere due tipi di profili rituali, da una parte i profili rituali che implicano agenti speciali (che sono sempre rituali di tipo ripetibile) e rituali che implicano speciali strumenti e speciali profili di pazienti (che sono sempre rituali ripetibili una volta sola)<sup>74</sup>.

Appare chiaro a questo punto ciò che distingue questa prospettiva dalla precedente di Whitehouse: mentre la distinzione teorizzata da quest'ultimo – *arguments&icons* – aveva un'ineliminabile base soggettiva e si basava in ultima analisi sulla mera osservazione sul campo, l'ambizione di McC&L è quella di costruire un modello formale, eventualmente testabile sul campo, ma soprattutto capace di render conto di tutte le variabili possibili.

Non potrò qui ovviamente seguire la complessa struttura analitica del volume e cercherò di andare direttamente alle conclusioni, per quanto queste abbiano a che fare col problema che ci interessa. Dovrò prima però fermarmi un attimo sul capitolo successivo – titolo significativo – *Ritual and Memory*. Anche McC&L, come Whitehouse, distinguono *two sorts of arrangement* che chiamano *Attractors*: da una parte rituali che implicano una bassa stimolazione sensoriale e un basso impatto emotivo ma una frequente ripetibilità, dall'altra rituali che al contrario hanno un forte impatto emotivo ma implicano una relativa

---

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 28.

eccezionalità. Ciò nonostante, resta per loro vero che:

La quasi sempre tacita conoscenza delle forme rituali è la variabile cognitiva che determina soprattutto non solo le frequenze delle *performance* rituali ma anche il potere più o meno grande di far sorgere emozioni che un rituale religioso possiede<sup>75</sup>.

In ultima analisi alla posizione di Whitehouse va aggiunto un altro fattore, quello della motivazione. Il passo chiave potrebbe essere questo:

La *ritual-form hypothesis* conserva l'idea che un cerimoniale con aumentato impatto emotivo emerge solo in rituali irripetibili compiuti da *special agents* che generano effetti particolarmente permanenti [...] Whitehouse e noi siamo d'accordo sul fatto che l'eccitazione in più che questi rituali producono contribuisce all'aumentata memoria di alcuni aspetti di questi eventi. Quello che noi obiettiamo è che questa aumentata memoria non è tutta la storia. Questo tipo di rituali devono persuadere i partecipanti sia della loro importanza sia del coinvolgimento degli dei<sup>76</sup>.

È la consapevolezza dell'agire divino che motiva l'agire rituale umano. E questa consapevolezza è data dalla struttura stessa del rito.

Posso finalmente giungere alle conclusioni, saltando il lungo, e alle volte tedioso, tentativo di porre confronto le due ipotesi, verificandone la rispettiva potenza esplicativa nei confronti dei dati antropologici disponibili sul campo in Nuova Guinea. L'osservazione fondamentale e conclusiva di McC&L è che la struttura di un rito può essere più o meno 'bilanciata'. E ciò influisce nella capacità di una forma culturale di sopravvivere nel tempo:

---

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 123.

Un sistema religioso i cui rituali si svolgono esclusivamente [...] intorno al primo *attractor* è quello che noi chiamiamo un sistema non bilanciato. Prima o poi un sistema di questo genere produrrà tedio. Questo tedio rituale provocherà delle reazioni creative sufficienti a spingere il sistema rituale fuori dalla sua posizione. Ma queste reazioni genereranno un'energia capace di spingere il sistema rituale liberandolo dal primo *attractor*. L'introduzione di una tale energia però è un elemento critico per la sopravvivenza di questi sistemi religiosi [...] la motivazione dei partecipanti a trasmettere questi sistemi svanisce. La nascita di gruppi estatici diventa un mezzo normale per reinstallare l'entusiasmo nei partecipanti<sup>77</sup>.

Come si vede questo passo avrebbe potuto essere scritto quasi utilizzando le stesse parole da Rodney Stark. Ma McC&L introducono un altro elemento essenziale: *gli special agents*:

Le strutture dell'azione proprie dei rituali gestiti da *special agents* nei quali ciascun partecipante può fungere anche da soggetto del rito sono più vicine a generare conseguenze religiose e effetti psicologici consonanti sia con una memoria rinforzata sia con una motivazione<sup>78</sup>.

Gli *special agents* in ultima analisi, infatti, garantiscono che le eventuali modifiche del rituale siano *constructed as the result of the God's actions*. E di nuovo l'analogia fra essi e gli imprenditori religiosi di Stark appare evidente.

La conclusione di McC&L finisce per essere così pleonastica e ripetitiva:

I sistemi religiosi *mainstream* – potenzialmente ad esempio tutte le versioni conosciute di cristianesimo – sono *sistemi bilanciati* [...] sono

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 191.

sistemi rituali che non solo contengono soggetti speciali e speciali strumenti rituali ma anche *special agent*<sup>79</sup>.

Dunque i rituali bilanciati garantiscono una maggiore persistenza. Ciò nonostante per ragioni varie, non solamente o principalmente per tedio, derivano *splinter groups* – le sette di Stark – per la nascita dei quali l'inadeguatezza rituale non è sufficiente:

Questi nuovi gruppi religiosi devono possedere degli schemi concettuali che possono evitare i fallimenti rituali<sup>80</sup>.

Il problema di ogni nuovo gruppo religioso è di riuscire a garantire, da parte dei degli *special agents* un adeguato controllo che permetta di 'adomesticare' e rendere bilanciato e stabile il nuovo gruppo. D'altra parte:

I sistemi bilanciati possono derivare da questi schemi concettuali ottenendo quello che può chiamarsi un controllo eccessivo<sup>81</sup>.

E qui emerge la ragione del 'tedio' e la risposta alla domanda iniziale. Ciò nonostante, resta vero che:

Nessun sistema rituale religioso può sopravvivere senza, infine, la periodica *performance* di agenti speciali rituali capaci di energizzare i partecipanti e motivarli a trasmettere i loro sistemi religiosi<sup>82</sup>

e questa affermazione chiude definitivamente la discussione e il volume.

---

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 212.

#### 4. Integrare le prospettive?

Non resta a questo punto che cercare di integrare per quanto possibile, queste prospettive tanto distanti quanto convergenti. È privilegio della prospettiva critica e riflessiva che ho deciso di adottare – come spiegato nell'introduzione – infatti tentare di elaborare e mettere a disposizione del lettore una serie di opzioni teoriche, e magari anche pratiche, fra cui scegliere. L'importante è tenere sempre distinta la parte analitica del nostro discorso, volta a determinare quello che potremmo chiamare lo *status quaestionis*, dalle opzioni possibili più o meno condivisibili.

Le prospettive che ho appena esaminato hanno comunque in comune un punto essenziale: dimostrano senza ombra di dubbio la possibilità di dare un'adeguata spiegazione della dimensione religiosa prescindendo da qualsiasi dimensione 'trascendentalistica'. Il che è essenziale per chiunque, come il sottoscritto, accetti senza discussione il classico principio *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*, volgarmente chiamato 'rasoio di Occam'. D'altra parte però mi sembra dimostrino altrettanto fortemente che meccanismi che spiegano l'evoluzione della dimensione religiosa sono qualitativamente diversi, rispetto a quelli che spiegano l'evoluzione delle culture umane in generale. Se è vero che tutte le culture umane finora esistenti – salvo forse la nostra, ammesso che sia vero – hanno o hanno avuto una dimensione religiosa, è probabilmente altrettanto vero che questa dimensione non può essere riduttivamente spiegata come una semplice variante del complesso culturale nella quale è inserita, senza residui.

A questo proposito vale la pena, prima di procedere oltre, di riesaminare brevemente nel loro ordine i tasselli che ho cercato di mettere sul tavolo: tanto per cominciare la 'mamma' di Sperber rappresenta una soluzione piuttosto debole. La stessa persistenza della dimensione religiosa dimostra la sua inadeguatezza: le 'mamme' anche nella versione Goethiana – *Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit [...] Die Mutter sind es!* –, pur essendo una forza culturale da non sottovalutare, non sono così potenti. In realtà abbiamo visto che perché questa persistenza

possa esserci devono essere presenti almeno due fattori essenziali: un'adeguata incidenza sulla memoria e la presenza supposta oggettiva di un quid – i *compensators* oppure i *CPS-agents* – che qualificano come 'religiosa' questa stessa persistenza. Abbiamo visto infatti come il limite del discorso di Whitehouse consista infatti nell'impossibilità di distinguere una ritualità specificatamente religiosa da qualsiasi altro tipo di ritualità. Proverò a riesaminare brevemente questi due aspetti.

### **A) La funzione della memoria**

Come abbiamo visto l'analisi dei vari tipi di memoria è il principale apporto che la psicologia cognitiva dà alla scienza delle religioni. Perché un tipo di religiosità possa sopravvivere è necessario che incida sulla 'memoria' dei fedeli, memoria che inevitabilmente però è strettamente individuale; non esiste infatti nessun tipo di 'memoria collettiva' che non sia una creazione culturale. Ma, per ricorrere alla più semplice classificazione di Whitehouse, si devono distinguere almeno due tipi di memoria: iconica e argomentativa. La prima irrimediabilmente episodica, la seconda più 'normalizzabile' ma irrimediabilmente meno incisiva. Come hanno successivamente fatto notare McCauley e Lawson la condizione per la sopravvivenza nel tempo di un determinato tipo di religione è dato da un adeguato bilanciamento fra questi due momenti che lo rendono stabile. Ma nel tempo nessun tipo di religione ha continuato a esistere perché nessun tipo di bilanciamento ha potuto essere perfetto. Rodney Stark ha illustrato molto bene i meccanismi i che dominano la dialettica interna fra chiese, sette e culti, In un certo senso si potrebbe sostenere che il bilanciamento di cui sopra va pensato come analogo al concetto di 'equilibrio' nella teoria economica neoclassica: non si può costruire una teoria dell'efficienza del mercato senza disporre di una teoria, inevitabilmente 'statica', dell'equilibrio economico, ma se i mercati fossero mai veramente in equilibrio il processo economico si interromperebbe e l'economia come scienza diventerebbe inutile. Lo squilibrio, non il bilanciamento sarebbe quindi il punto religiosamente

creativo. In ultima analisi quindi la storia delle religioni non dimostrerebbe un progresso verso una qualsiasi supposta verità religiosa ultima, ma sei mai la necessità di continui re-inizi, pena la morte della religiosità stessa.

Vale la pena a questo punto di aggiungere un'ulteriore considerazione: se, come appena riaffermato, non si dà *prima facie* alcuna 'memoria collettiva' la dicotomia fra memoria iconica e argomentativa deve essere pensata in primo luogo come interna ai singoli fedeli, e solo in un secondo luogo come caratteristica prevalente di un tipo istituzionalizzato di religiosità. Lo squilibrio creativo di cui sopra deve essere pensato come prima 'interno' e solo successivamente esterno. Si può quindi immaginare un modo 'iconico' di vivere una religiosità esterna bilanciata o addirittura di tipo prevalentemente argomentativo e viceversa. Ma su questo punto dovremo tornare nelle conclusioni generali, alla fine del volume.

### **B) *compensators* o *CPS-agents***

Questo potrebbe essere il punto fondamentale. Perché possa nascere una religione è indispensabile che alcune persone credano nella reale presenza di un agente soprannaturale nel culto o in alcuni oggetti indispensabili al culto – si pensi alla 'presenza reale' nel culto cattolico. Nel momento stesso in cui questa presenza viene negata o anche solo posta in dubbio, l'esperienza religiosa si trasforma, nel migliore dei casi, in esperienza estetica. In ultima analisi gli Dei sono in primo luogo reali nel culto che viene loro tributato. Ma perché ciò sia possibile è necessario che i fedeli si costruiscano un'immagine mentale di questi stessi Dei, senza la quale non potrebbero distinguere nemmeno l'oggetto specifico del loro culto, potrebbero ad esempio confondere la Madonna con una qualche altra santa, oppure Dioniso con Apollo. L'iconografia potrebbe essere considerata la prima forma embrionale di teologia speculativa. Tra gli *icons* e gli *arguments* di Whitehouse bisognerebbe inserire come termine intermedio delle immagini mentali destinate a restare nella co-

scienza anche quando l'effetto emozionale del culto è cessato, anche se non trasformabili in concetti razionali.

Da questo punto di vista quindi i *compensators* o i *CPS-agents* permettono due processi paralleli. Per un verso la nascita appunto di una teologia speculativa, per altro la formazione di una religiosità interiore, una specie di culto 'interno' alla coscienza. E, siccome non è detto che questi due momenti si sviluppino sempre in pieno accordo, anche questo è un elemento destinato a minare l'esistenza di tutte le religioni istituzionali. D'altra parte senza questo elemento quella che noi chiamiamo 'libertà di coscienza' sarebbe un *nonsense*.



## *Credo quia absurdum est:* **Retorica religiosa e *bounded rationality***

Proverò ora a porre il problema appena discusso da un punto di vista diverso: mi porrò cioè il problema non di come si propagano ma di come si accettano le credenze religiose. L'affronterò non da un punto di vista esteriore, come camminano le credenze attraverso le società umane, ma come vengono accolte e fatte proprie e difese dagli individui e finiscono per costituire un loro irrinunciabile *depositum fidei*. Se il saggio precedente, quindi, è stato scritto dal punto di vista di una *lex orandi*, questo sarà scritto dal punto di vista di una *lex credendi*.

### **1. *The believing brain*: una specie di introduzione**

«Le nostre credenze prendono forma da una serie di fattori soggettivi [...] una volta costruite le nostre credenze, le difendiamo e le giustifichiamo [...] prima arrivano le credenze, poi le spiegazioni» con queste affermazioni prende inizio il saggio che Michel Schermer pubblicò nel 2011 *The Believing Brain*<sup>1</sup>. Oggetto del volume: esaminare come

---

<sup>1</sup> M. Schermer, *Homo credens. Perché il cervello ci fa coltivare e diffondere idee improbabili*, pref. di A. Girotto, trad. di A. Piumini, Nessun dogma, Roma 2015, p. 6.

le credenze «vengono generate, alimentate, rinforzate, modificate e abbandonate» attraverso la costruzione di schemi mentali appositi, e analizzare la capacità umana di «valutare l'attendibilità delle credenze»<sup>1</sup>, essendo la scienza «lo strumento adatto per individuare gli schemi». Parte centrale del volume, teoricamente più impegnativa, dedicata alla 'Biologia della fede', seguita da due parti conclusive dedicate ovviamente alla fede nelle cose invisibili – religione – e in quelle visibili – essenzialmente le ideologie politiche.

Punto di partenza del mio discorso sarà però la prima parte di questo volume – *Viaggi della fede* – dedicata a raccontare tre esperienze vissute, e in particolare la seconda di esse, quella del dott. Collins. Personaggio notevole questo dott. Collins, «una delle menti più raffinate della nostra generazione» i cui titoli accademici Schermer si premura di elencare con cura, e che ha narrato la storia della sua conversione in un libro di grande successo. Sotto tutti gli aspetti Collins è stato uno scienziato puro – non a caso Schermer ricorda la sua radicale opposizione alla teoria del 'disegno intelligente' e la sua accettazione della teoria dell'evoluzione – ma:

Nel regno dell'origine cosmica delle leggi della natura e delle origini evolutive della moralità – Collins si colloca viceversa sull'orlo dell'abisso. Invece di insistere con la scienza, sceglie l'atto di fede. Come mai?<sup>2</sup>

La risposta a questa domanda Schermer la dà alla fine del capitolo, dopo aver raccontato le vicende della conversione del suo 'eroe' e riportato una lunga conversazione con lui che si era conclusa con due battute: «insomma, alla fine tutto si riduce a un elemento ignoto? Sì»: «l'ideale illuministico dell'*homo rationalis*», capace di soppesare le varie argomentazioni e comportarsi di conseguenza è semplicemente falso.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 35.

Le convinzioni umane si formano in un altro modo:

La ragione è il morso nella bocca del cavallo della fede. Le redini tirano e governano [...] ma alla fine il cavallo segue sempre il suo percorso naturale<sup>3</sup>.

Il resto del libro è dedicato, in ultima analisi, a spiegare il complesso rapporto che lega il cavallo al suo morso.

Vale la pena di mettere in risalto un punto essenziale che permette da solo di comprendere l'utilità di aver rovesciato la prospettiva di partenza, rispetto al saggio precedente: abbiamo visto come l'elemento apologetico sia determinante alla sopravvivenza di qualsiasi religione, anche di quelle non programmaticamente 'missionarie' come quelle di matrice biblica. D'altra parte però Schermer sta efficacemente sostenendo la relativa impermeabilità della dimensione delle 'credenze' rispetto alla forza argomentativa di qualsiasi posizione loro contraria. In un certo senso si potrebbe sostenere che ogni *homo credens*, appunto perché tale, sarebbe una specie di monade senza finestre. Impermeabilità contro permeabilità quindi: un bel problema.

Ma come si fissano le credenze secondo Schermer? la seconda parte del volume, significativamente intitolata *La biologia del credere* cerca di dare una risposta adeguata. Risposta che in realtà si biforca nell'iterazione fra due meccanismi di pensiero, universalmente umani, che Schermer chiama *schemismo* e *intenzionismo*.

Il significato del primo termine affonda nella psiche dell'uomo primitivo: un nostro antenato che si muove con circospezione in una foresta e che sente un fruscio di foglie può interpretare questo rumore come un effetto del vento o come il segno della presenza di un pericoloso predatore; se pensa che il fruscio indichi la presenza del pericoloso predatore, e invece è solo una conseguenza del vento ha

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 40.

compiuto «un errore cognitivo di tipo I o *falso positivo*», se viceversa ha interpretato il fruscio come causato dal vento, e invece c'era veramente un pericoloso predatore nascosto nella foresta ha compiuto «un errore cognitivo di tipo II o *falso negativo*». Ovviamente questo secondo errore avrà per l'uomo primitivo in questione una conseguenza molto più nefasta. Per schemismo Schermer intende la tendenza a individuare «schemi rilevanti nel rumore» o in qualsiasi altra sensazione momentanea: «lo *schemismo* si produce ogniqualvolta il costo di un errore di tipo I è inferiore al costo di un errore di tipo II»<sup>4</sup>; costo ovviamente difficilmente calcolabile. Ciò ha prodotto la tendenza a identificare un predatore dietro a ogni rumore. Il secondo termine indica un'ulteriore complicazione dello schemismo: con intenzionismo Schermer intende *la tendenza ad attribuire un significato e un'intenzione agli schemi*. Questa tendenza è spesso associata a qualche forma di essenzialismo: la tendenza cioè «a credere che oggetti, animali e persone racchiudano un'essenza [...] trasmissibile dagli oggetti alle persone e da queste ad altre persone»<sup>5</sup>.

La conclusione di Schermer, motivata attraverso un lungo percorso attraverso le scienze cognitive è la seguente:

La credenza nasce in modo rapido e naturale, lo scetticismo è lento e innaturale, e molti di noi hanno una bassa soglia di intolleranza per l'ambiguità<sup>6</sup>,

donde la necessità di rivalutare sempre la miscredenza e lo scetticismo. Ma per Schermer il punto essenziale sta nel fatto che:

La differenza fra credenza e non credenza sembra essere indipendente

---

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 67-68.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 101-102.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 160.

dal contenuto. Credenti e scettici sembrano valutare la credibilità degli enunciati religiosi e non nella stessa area del cervello<sup>7</sup>.

Ma d'altra parte:

È al senso di convinzione che noi ci affidiamo in quanto consumatori di credenze, ma è evidente che questo senso da ragioni e prove valide in qualsiasi dominio<sup>8</sup>.

Il paradosso di questa situazione – al di là del tifo di Schermer per la scienza e lo scetticismo insieme – appare evidente: se infatti – a differenza ad esempio del Boyer le cui tesi abbiamo discusso nel secondo saggio – ci poniamo da un punto di vista non diacronico ma sincronico; ci chiediamo cioè non come siano nate le religioni nel passato, ma come sussistano ora le 'credenze', religiose e non, la situazione appare particolarmente ambivalente. A ben vedere in realtà l'argomentazione di Schermer è *prima facie* contraddittoria: per un verso sembra infatti che *schemismo* e *intenzionismo* costituiscano il nerbo di una serie di argomentazioni fallaci – e comunque facilmente dimostrabili come tali – per altro verso sembrerebbero essere due meccanismi psicologici di rassicurazione interna che permettono la costruzione di personalità fra loro divergenti: quelle che pensano che dietro ogni fruscio ci sia una tigre, e quelli che pensano che ci sia sempre solo il vento. Da una parte un'alternativa epistemica, dall'altra un'alternativa esistenziale.

Se poi teniamo conto delle conclusioni del saggio precedente la situazione diventa ancora più complicata: abbiamo infatti visto come le credenze religiose vivano in un continuo processo di passaggio da una coscienza all'altra, principalmente attraverso un radicamento nella memoria mediante il culto. Abbiamo visto come sostanzialmente una

---

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 161-162.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 163.

religione, non solo una religione della conversione per la quale il fatto è più evidente, muore se viene meno il suo impulso missionario. Ma questo processo come può avvenire se le ‘credenze’, e quindi anche le credenze negative – l’ateismo ad esempio – sono qualcosa di statico e impermeabile alle argomentazioni.

## 2. Ancora sulla conversione

Forse è venuto il momento di riprendere il tema della ‘conversione’ da un altro punto di vista: non dal punto di vista di una esperienza interna, per quanto fondamentale e radicale – l’incontro di Paolo col Cristo risorto sulla via di Damasco, a cui già abbiamo fatto riferimento – ma dal punto di vista di quelle che potremmo chiamare delle ragioni *prima facie* di essa. L’argomentazione di Schermer, prima esaminata, con tutti i suoi limiti, ci costringe infatti a distinguere in maniera netta due piani: quello dell’auto-persuasione che costituisce la credenza e quello dell’etero-persuasione che contraddistingue l’insieme di argomentazioni con la quale questa credenza viene difesa o combattuta.

A questo scopo cercherò di adattare al problema che mi interessa le argomentazioni inventate per uno scopo diverso, anche se non totalmente eterogeneo, da due autori a loro modo ‘classici’ che hanno avuto un’importanza rilevante nella mia formazione – ho già dichiarato la natura parzialmente autobiografica di questi saggi – anche se oggi possono apparire quasi dimenticati. Nel 1944 un geniale allievo di Dewey pubblicava *Ethics and Language* che in fondo, letto dopo quasi cent’anni, aveva probabilmente lo scopo di chiudere definitivamente la *querelle* fra scuola analitica inglese – Moore e i suoi epigoni – e pragmatismo americano – essenzialmente Dewey; più di dieci anni dopo, in parziale anche se non dichiarata polemica con lui, Chaïm Perelman, in collaborazione con Lucie Olbrechts-Tyteca, pubblicava il *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, un ambizioso lavoro di sintesi che aveva lo scopo di ricostruire la dignità di una vecchia disciplina, ma il cui primo volume conservava tutta una serie di problematiche me-

ta-etiche ereditate dalla prima metà del Novecento. Cercherò in primo luogo di delineare la posizione di questi due autori, sfrondandola dai molti aspetti oggi irrimediabilmente datati, ma anche di adattare il loro discorso alla problematica che in questo momento ci interessa.

## **2.1. *Persuasion*: come si risolvono i conflitti**

Il punto di partenza di Stevenson in *Ethics and Language* può oggi, in una fase di *embrassement* metaetico, apparire particolarmente strano: l'etica come disciplina filosofica nasce dal disaccordo e dal conflitto. L'obiettivo di Stevenson è appunto la gestione dei 'disaccordi etici'. Questi ultimi a loro volta si distinguono in 'disaccordi di credenza' e in 'disaccordi di atteggiamento', contro l'idea diffusa soprattutto da Alfred Ayer in un fortunatissimo volume del 1936 *Language, Truth and Logic*, una specie di manifesto della prima generazione del neopositivismo, che sosteneva che tutti i disaccordi etici derivavano da divergenze epistemiche su delle questioni di fatto. Anche se spesso e volentieri i due tipi di disaccordo (o accordo) nella vita comune tendono sempre a confondersi e implicarsi fra loro. Ma è compito appunto del filosofo analitico sciogliere queste continue confusioni. Dato per scontato che molti, forse persino la maggioranza, dei conflitti etici, siano basati su 'disaccordi di credenza', restano pur sempre conflitti insanabili perché basati su 'disaccordi di atteggiamento'. L'uomo è però un animale sociale che è spinto continuamente a cercare di superare anche questi conflitti attraverso uno strumento essenziale che Stevenson chiama 'persuasione', distinguendolo nettamente da quello che chiama 'convincimento': il ristabilimento dell'accordo tramite correzione di un errore in una questione di fatto.

Partendo da questo assunto Stevenson individua due metodi essenziali di 'persuasione' etica. Il primo metodo è completamente diretto e si fonda sull'immediato valore emotivo dei termini in uso:

I termini emotivi possono esercitare la loro pressione senza incontrare ostacoli, non richiedendo altri fattori aggiuntivi, oltre quelli già

forniti dalle circostanze. Avviene però più facilmente che chi ascolta domandi le ragioni.

E in fondo questo non ci dispiace, infatti:

Un uomo che accetta ogni giudizio etico che noi esprimiamo [...] è uno da cui non si ottiene nulla. La nostra personalità non si accresce a contatto della sua; vediamo che egli diventa un nostro dipendente dal punto di vista morale. Ad alcuni di noi piace avere sudditi morali, ad altri piace essere sudditi ma molti di noi si rifiutano di recitare sia l'una che l'altra parte.

Quindi:

Spesso vediamo, e speriamo di vedere, come la forza emotiva del nostro giudizio serva soltanto, in un primo tempo, a suscitare una resistenza e una opposizione. Il nostro ascoltatore dà le ragioni dell'atteggiamento che egli sostiene, e noi quello del nostro. Forse riusciamo a farlo mutare, o lui fa mutare noi<sup>9</sup>.

E una situazione del genere apre una vera e propria discussione etica. Il conflitto etico può risolversi con la 'vittoria' di una delle posizioni in conflitto sull'altra – la *doxa* più forte sconfigge quella più debole, avrebbero detto gli antichi incompresi sofisti – oppure può portare a una situazione di stallo e rendere possibile una situazione di reciproca 'estraneità morale' come quella messa in risalto da quello che resta per me il più significativo 'bioetico' della seconda metà del Novecento, Tristram Engelhart<sup>10</sup>, anche

---

<sup>9</sup> C.L., Stevenson, *Etica e linguaggio*, trad. di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962, p. 156.

<sup>10</sup> Tesi che Engelhart, simpatica figura di cristiano greco-ortodosso profondamente convinto e liberale impenitente, ha sostenuto in quasi tutte

se non è questo lo scopo dichiarato di Stevenson, ma se mai l'opposto.

Non si può evitare di notare – tanto per avvicinarci di più al tema fondamentale del nostro discorso – come questa soluzione di stallo assomigli al punto di arrivo del colloquio fra Schermer e il dott. Collins esaminata nel paragrafo precedente: al fondo di questa incomprensione c'è probabilmente un disaccordo che Stevenson chiamerebbe 'di atteggiamento', ma esattamente di che tipo? Come al solito le analogie possono essere molto utili ma anche molto ingannevoli.

L'analisi di Stevenson però prosegue in modo, se è possibile, ancora più interessante per il nostro discorso. In realtà, infatti, questa situazione di stallo non si presenta solo in un rapporto dialogico esterno – il dott. Schermer contro il dott. Collins – ma si ripresenta normalmente all'interno di ciascuna coscienza – me contro me stesso – quando è necessario prendere una qualche 'decisione morale'. E forse questa è la ragione che cerchiamo normalmente di prenderne il meno possibile. Le decisioni morali sono per definizione decisioni costose, non di più per altro delle 'decisioni religiose' che fino a questo momento abbiamo chiamato 'conversioni'. Una decisione morale, qualunque essa sia, rappresenta per Stevenson il culmine di un processo lungo e complicato:

Quando un uomo sente il bisogno di prendere una decisione su ciò che è retto e corretto? Certamente non quando i suoi atteggiamenti parlano con una sola voce, spingendolo in una direzione definita [...] il bisogno di una decisione etica personale nasce piuttosto da un *conflitto* di atteggiamenti.

Citando Dewey, Stevenson afferma che «ciò che porta a decidere è un *ecceso* di preferenze, non una connaturata apatia o un'assenza di desideri». In ultima analisi quindi «gli aspetti personali dell'etica non sono

---

le sue opere, dalle due edizioni di *The Foundation of Bioethics* (1986 e 1996) all'ultimo *After God. Morality and Bioethics* del 2017.

molto diversi da quelli colloquiali»<sup>11</sup>. A prima vista si potrebbe sostenere che le decisioni morali finiscano per essere soprattutto oggetto di studio degli psicologi ma – dice Stevenson: «uno psicologo deve solo capire [...] l'uomo che affronta una decisione morale deve fare qualcosa di più che conoscere, deve mettere all'opera le sue credenze e con esse orientare la propria vita emotiva»<sup>12</sup>. Anche il 'convertito' ovviamente lo deve fare.

Etero persuasione e auto persuasione finiscono quindi per essere due facce della stessa medaglia:

Quando un uomo esorta un altro uomo non è sempre l'altro che vuole convincere [...] egli è un oratore che con il proprio discorso convince sé stesso. Sotto questo aspetto l'autopersuasione si può paragonare alla 'razionalizzazione'<sup>13</sup>.

Anche se l'autopersuasione, a differenza della razionalizzazione non è una forma di autoinganno, perché esclude non solo la consapevolezza, ma anche il sospetto che le argomentazioni usate siano 'false'. E questo spiega perché, tornando di nuovo al nostro discorso, ogni convertito tenda a diventare un apologeta e un convertitore e come questo processo finisca, come ha mostrato lo Stark discusso nel saggio precedente, per dare consistenza sociale allo stesso fenomeno religioso in quanto tale.

Il secondo metodo individuato da Stevenson per risolvere i conflitti etici è più complesso, ma forse ancora più interessante del nostro punto di vista. A questo scopo, infatti, i filosofi morali e tutti coloro che comunque si assumono il compito di risolvere questo tipo di conflitti possono utilizzare quelle che Stevenson chiama 'definizioni persuasive'. La definizione di questo secondo metodo appare immediatamente piuttosto oscura, la sua forma generale è la seguente:

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 203.

‘Questo è bene’ ha il significato di ‘questo ha le qualità o relazioni X, Y, Z ...’ e in più ‘bene’ ha pure un significato emotivo elogiativo che gli permette di esprimere l’approvazione di chi parla e tende a provocare l’approvazione di chi ascolta<sup>14</sup>.

Si tratta ovviamente di una estensione del primo metodo: il significato emotivo viene qui, per così dire, scaricato su una definizione che fa da termine medio, apparentemente razionale. Infatti:

In una ‘definizione persuasiva’ il termine definito è un termine familiare, il cui significato è sia descrittivo sia fortemente emotivo.

Ma come funzionano le ‘definizioni persuasive’ in realtà?

L’effetto di un’asserzione persuasiva risulta dall’uso combinato dei significati emotivo e descrittivo [...] senza le due specie di significato operanti assieme la persuasione manca o di forza o di direzione<sup>15</sup>.

Appare evidente come questo tipo di definizioni hanno lo scopo primario, nell’ottica di Stevenson, di contribuire a superare la difficoltà logicamente insuperabile, posta da Moore all’inizio del Novecento: è vero che chiunque, utilitarista o idealista, cerchi di definire l’aggettivo ‘buono’ con altri aggettivi – ad esempio ‘utile’ o ‘giusto’ –, che connotano alcuni o anche tutti gli oggetti che comunemente definiamo ‘buoni’, commette una grave fallacia logica, non solo e non tanto ‘naturalistica’ come diceva Moore, ma è proprio commettendo questa fallacia che la persuasione può procedere. In questo modo infatti diventa possibile rendere paradigmatici da un punto di vista etico comportamenti precedentemente descritti in maniera apparentemente neutra: ad esempio si può dire che i

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 298.

padri accompagnano i figli a scuola e successivamente che i buoni padri accompagnano i figli a scuola; quindi, accompagnare i figli a scuola è bene per i padri. L'utilitarismo, per tornare all'esempio precedente, commette una fallacia quando pretende di dirci cosa è in sé buono ma potrebbe avere ragione quando, avvicinando il termine 'buono' al termine 'utile' spinge verso determinati comportamenti invece che altri.

A questo punto però è necessario far notare un aspetto particolare del discorso di Stevenson: quella che potremmo chiamare la sua 'ossessione' *liberal* per la soluzione dei conflitti lo porta infatti a considerare queste due tecniche come praticamente equivalenti. Non importa quale tecnica si usi, l'importante è la finale pacificazione o il finale accordo. In realtà le due tecniche potrebbero più utilmente venire contrapposte l'una all'altra. Mentre la prima, infatti, è tendenzialmente 'inclusiva' – le cinque vie di Tommaso potrebbero tranquillamente diventare dieci, tanto meglio – più buone ragioni per fare qualcosa si ha meglio è, anche se in questo modo l'accordo sul da farsi tende sempre più a indebolirsi, la seconda è per lo meno tanto inclusiva che esclusiva. In realtà le argomentazioni della seconda tecnica rafforzano l'accordo al prezzo di escludere dall'accordo stesso coloro che non accettano la definizione stessa.

Comunque l'aspetto più discusso dell'impresa stevensoniana è l'impossibilità pratica di distinguere il 'moralista' dal propagandista, anch'essa probabilmente dovuta all'ossessione *liberal* per la soluzione dei conflitti:

Usando 'propaganda' in un modo che sia insieme ampio e incolore, si può dire ragionevolmente che tutti i propagandisti sono moralisti, (e se 'moralista' viene ampliato e neutralizzato emotivamente in modo corrispondente, si può dire ragionevolmente il contrario, cioè che tutti i moralisti sono propagandisti)<sup>16</sup>.

Forse, magari per scherzo ma non tanto, si potrebbe sostenere che buona

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 322.

parte delle argomentazioni sostenute dalla seconda generazione di filosofi morali a base analitica, hanno avuto, consciamente o meno, lo scopo di confutare questa orrenda affermazione. Non essendo un filosofo morale a base analitica mi limito qui a formulare questa ipotesi lasciando ai lettori 'analitici' il compito di testarla ed eventualmente respingerla.

## 2.2. Discorsi e uditori

Cosa aggiunge di importante per la mia prospettiva il *Traité de l'argumentation* di Chaïm Perelman? Forse semplicemente l'apparentemente anodina nozione di 'uditorio':

Quando Platone nel *Fedro* sogna di una retorica che sia degna di un filosofo, la tecnica da lui auspicata è quella che potrebbe convincere gli stessi dei. Cambiando l'uditorio cambia anche l'aspetto dell'argomentazione, ma se lo scopo che questa si prefigge resta quello di agire efficacemente sulle menti, non si potrà, per giudicare del suo valore, non tener conto della qualità delle menti che essa avrà convinto<sup>17</sup>.

In sintesi infatti «ogni argomentazione mira all'adesione delle menti e presuppone perciò l'esistenza di un contatto intellettuale» e questo vale anche nel dialogo con sé stessi:

Sul piano della deliberazione interiore [...] occorre soprattutto considerarsi quasi sdoppiati in almeno due interlocutori che prendano parte alla deliberazione<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, pref. di N. Bobbio, trad. di C. Schick, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 9.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 16.

Qui l'affinità con Stevenson è evidente; in realtà però già a questo punto Perelman ha aggiunto qualcosa di minimo ma rilevante alla posizione di Stevenson. Non solo etero-persuasione e auto-persuasione sono due lati della stessa medaglia ma ogni auto persuasione implica la delinea-zione di un 'me stesso' come suo uditorio privilegiato. Ma prima di arrivare a questo è necessario attraversare un altro passaggio. Il punto essenziale viene enunciato nel titolo del par. 4 della parte prima: *L'uditorio come costruzione dell'oratore*.

Cercherò di mettere in rilievo le implicazioni di questo strano titolo. La stranezza di questo titolo sta nel punto a cui Perelman giunge successivamente: «spetta soprattutto all'uditorio determinare la qualità dell'argomentazione»<sup>19</sup>. Ma in realtà è praticamente impossibile sapere con certezza di quale tipo sia il nostro uditorio, cioè quale sia in realtà la sua estensione. Si possono a questo proposito delineare due modelli ideali di uditorio, immaginando ovviamente che ogni uditorio reale si situi fra i due estremi: l'uditorio può essere 'universale' o 'particolare'. Su questa distinzione si basa quella molto più tradizionale fra 'convincere' e 'persuadere':

Troviamo tre specie di uditori [...] la prima è costituita dall'umanità intera [...] chiameremo questo l'uditorio *universale*. La seconda è costituita nel dialogo dall'unico *interlocutore* al quale ci si rivolge, la terza infine è *lo stesso soggetto*, quando delibera o si rappresenta le ragioni dei propri atti<sup>20</sup>,

anche se spesso e volentieri si tende a identificare il nostro interlocutore o noi stessi come l'incarnazione dell'uditorio universale. Ma questa identificazione altrettanto spesso e volentieri è fallace in quanto «il con-

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

senso di un uditorio universale non è questione di fatto ma di diritto»<sup>21</sup>. Appare evidente – anche se Perelman fa di tutto per non farlo notare, come questa tripartizione implichi una particolare epistemologia: ciò che distingue un discorso ‘razionale’ e quindi ‘scientifico’ è il tipo di uditorio che decidiamo di avere, anche se non possiamo essere mai completamente sicuri della natura delle nostre argomentazioni. Non solo, essa comporta anche probabilmente una seconda conseguenza abbastanza spiacevole sulla quale Perelman di nuovo sorvola: quanto più un discorso tende alla convinzione quanto più è inefficace, quanto più è efficace quanto più è particolare, e tende quindi alla persuasione. Anche se i filosofi sono stati sempre, almeno dal *Fedro* platonico in poi, convinti del contrario i due obiettivi – convinzione e persuasione – non possono essere raggiunti insieme con lo stesso successo.

All'interno di questo schema di pensiero assume una particolare rilevanza una vera e propria riscoperta dell'oratoria epidittica. Essa, infatti, lungi da essere «una forma degenerata di eloquenza che cercava soltanto di piacere» costituisce la «parte centrale dell'arte della persuasione». Il suo scopo era infatti l'intensità dell'adesione a dei modelli precostituiti – i caduti delle Termopili o gli atleti vincitori a Olimpia – che a sua volta doveva rafforzare nel tempo la fedeltà degli ascoltatori ai valori della Città:

Da una parte la misura dell'efficacia del discorso è aleatoria, dall'altra l'adesione che esso produce può sempre essere rafforzata. In questa prospettiva, in quanto cioè esso rafforza una disposizione all'azione, aumentando l'adesione ai valori che esalta, il discorso epidittico è significativo<sup>22</sup>.

Il loro scopo quindi è creare un'«unanimità sociale», e «accrescere l'intensità di adesione ai valori che sono comuni all'uditorio e all'orato-

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 53.

re»<sup>23</sup>. A questo punto Perelman introduce un accenno fin troppo rapido e vago al discorso religioso: è in esso, infatti, e in special modo in quello cristiano – il riferimento di Perelman è soprattutto Bossuet – che il genere epidittico trova il suo massimo sviluppo. In questa prospettiva discorso epidittico e discorso educativo tendono a coincidere.

Ed è infine l'analisi del discorso epidittico che consente finalmente a Perelman di dare un plausibile soluzione al problema inopinatamente lasciato irrisolto da Stevenson:

Il discorso epidittico, come ogni forma di educazione, non mira tanto a ottenere un mutamento di idee, quanto un aumento dell'adesione a ciò che è già ammesso, mentre la propaganda approfitta di tutto il lato spettacolare dei cambiamenti percettibili che essa cerca di realizzare.

Quindi in realtà:

Nella misura in cui l'educazione aumenta la resistenza contro una propaganda avversa, è utile considerare educazione e propaganda come forze che agiscono in senso contrario<sup>24</sup>.

Si può notare ora la profonda analogia che lega il discorso epidittico di Perelman a quello persuasivo del secondo tipo – fondato sulla 'definizione persuasiva' – di Stevenson: ambedue sono nello stesso tempo inclusivi ed esclusivi. Ma su questo punto tornerò a conclusione del paragrafo.

Appare infine il paradosso dell'argomentazione: per un verso «l'argomentazione è un atto che tende sempre a modificare uno stato di cose preesistente», per un altro «l'uso dell'argomentazione implica la rinuncia al ricorso esclusivo alla forza»<sup>25</sup>. Ogni rivoluzione, come ogni

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 58-59.

reazione hanno bisogno di argomentazioni per riuscire ma la riuscita dell'una come dell'altra – potremmo osservare, anche se Perelman tace pudicamente su questo aspetto del problema – implica un salto decisionale che rende certe istituzioni, e inevitabilmente certe argomentazioni, egemoniche. Da qui il problema fondamentale:

Poiché è scopo di un'argomentazione ottenere un consenso si potrebbe dire che l'argomentazione mira a sopprimere le condizioni preliminari a una argomentazione futura<sup>26</sup>,

anche se 'il silenzio' che ne deriva non potrà mai essere considerato come definitivo, a differenza ovviamente di quello imposto con la mera forza. La prima parte dell'opera di Perelman si conclude quindi con una descrizione improntata a una forma nuova di *mesótes* aristotelica:

Dal momento che la prova retorica non è mai del tutto necessaria, lo spirito che concede la sua adesione alle conclusioni di un'argomentazione, lo fa con un atto che lo impegna e del quale è responsabile. Il fanatico accetta questo impegno, ma alla maniera di chi si inchina a una verità assoluta e inconfutabile, lo scettico respinge questo impegno con il pretesto che non gli sembra che esso possa essere definitivo [...] entrambi disconoscono che l'argomentazione mira a una scelta fra diverse possibilità [...] entrambi, in mancanza di una ragione di valore assoluto, tendono a lasciare libero campo alla violenza, respingendo l'impegno dell'individuo<sup>27</sup>.

La persuasione quindi si presenta come l'alternativa tollerante alla forza o alla rinuncia di ogni impegno etico.

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 66.

### 2.3. *Fabula de te narratur*

Possiamo ora tornare al problema da cui siamo partiti che non è tanto capire come funzione un *believing brain* – da questo punto di vista l'analisi di Schermer potrebbe essere più che esauriente – ma in che modo credenze opposte si 'cristallizzano' in cervelli biologicamente identici o per lo meno simili – Schermer ha giustamente infatti insistito sul fatto che non si possa distinguere un credente da un non credente sulla base dell'anatomia del loro cervello. D'altra parte però dall'analisi di Schermer emerge anche, come abbiamo visto, un altro elemento essenziale: l'atto di credere pur essendo un fatto culturale e non biologico, non dipende dai meccanismi che condizionano l'evoluzione della vita culturale delle società avanzate, contrassegnati da una progressiva eliminazione delle ipotesi ritenute errate e rafforzamento di una concezione condivisa della realtà. Come abbiamo visto la prospettiva del dott. Collins è risultata incompatibile con questo rispettabile gioco di società.

Potrei a questo punto ritornare al quarto saggio e riprendere come una specie di *Deus ex machina* teorico la nozione di *religious experience* jamesiana che dopo tutto ho scelto di porre al centro del mio lavoro. Il problema sta nel fatto che per un verso nessuna esperienza particolare sembrerebbe alla base delle convinzioni religiose ad esempio di un dott. Collins, per altro verso – e la cosa se si vuole potrebbe essere ancora più significativa – abbiamo visto come anche per James la *religious experience* necessiti di un riconoscimento e di una accettazione, prima individuale, poi sociale, per essere assunta come elemento fondante della personalità del credente e essere distaccata da ogni altra forma, anche molto simile di esperienza, destinata a essere abbandonata al regno dell'insignificanza, e quindi allo studio della psicopatologia. In altri termini il problema dell'origine di una religione va distinto da quello del suo cristallizzarsi in una coscienza, in un gruppo sociale o in un'intera società.

A questo proposito mi permetterò una piccola digressione pascaliana: uno degli aspetti più 'scandalosi' – per lo meno agli occhi dei suoi

lettori più ‘razionalisti’ e ‘laici’ – di quella che avrebbe dovuto diventare la grande apologia del cristianesimo che Pascal aveva progettato e iniziato a scrivere, come è noto, è costituita dall’insistenza con cui Pascal difende la necessità, per chi cerca Dio senza trovarlo, di sottomettersi alle regole di vita e alla prassi liturgica del cattolicesimo, abituando la ‘bestia’ che è in lui alla preghiera e alla liturgia, anche in assenza della fede che forse – ma ciò dipenderà non da lui ma dalla grazia divina – un giorno arriverà. Pascal in realtà si era accorto, probabilmente più di James che pure lo cita senza prenderlo molto sul serio, della necessità di distinguere i due processi che possono alle volte camminare separatamente: si può scegliere di diventare cristiani senza incontrare Cristo sulla via di Damasco o viceversa cadere da cavallo e avere visioni senza dare nessun significato positivo a questo evento, e finire da uno psicanalista, o peggio – se non si hanno i mezzi culturali ed economici per permettersi uno psicanalista - direttamente in un ospedale psichiatrico, come del resto è successo a uno dei protagonisti dei casi esaminati da Schermer.

Tutto questo per chiarire per quale ragione il processo di etero-persuasione, che è anche e soprattutto un processo di auto-persuasione, resti comunque essenziale: alla base di ogni opzione religiosa – positiva o negativa non importa, e questo Pascal non avrebbe potuto predirlo – ci deve essere un’accumulazione di buone ragioni che portano a una serie di comportamenti. Si tratta di vedere se l’analisi dei meccanismi di persuasione che abbiamo appena esaminato ci aiutino a spiegare questo processo.

Il problema sta nel fatto che auto-persuasione ed etero-persuasione sono nello stesso tempo due facce della stessa medaglia e due opzioni alternative. Centrale da questo punto di vista quanto già notato a proposito della ‘definizione persuasiva’ e dei discorsi epidittici. Mentre *prima facie* persuasione e retorica hanno lo scopo di ampliare quanto più è possibile l’uditorio – e quindi implicitamente trovare fuori di noi un’approvazione che confermi le nostre scelte – fino a un ipotetico uditorio universale, definizioni persuasive e discorsi epidittici delimitano l’orizzonte dell’uditorio, introducendo una distinzione che, in termini evangelici potremmo definire come la distinzione fra chiamati e eletti.

Ogni discorso persuasivo, o per lo meno, ogni discorso persuasivo di tipo religioso, deve scontrarsi con il fatto del suo più o meno parziale fallimento. Anzi, si potrebbe dire che in un certo senso presuppone il suo fallimento per lo meno parziale. Se tutti fossero cristiani essere cristiano non avrebbe alcun significato particolare, ma se nessuno lo fosse o fosse potenzialmente disposto a diventarlo, di nuovo la mia adesione personale sarebbe senza senso, data la natura irrimediabilmente sociale di ogni religione. A ogni autopersuasione corrisponderebbe a questo punto un'autoesclusione volontaria: quanto più un individuo aderisce ad una prospettiva religiosa, quanto più si distacca dall'ambiente sociale nel quale è inserito; e questo distacco assume una funzione essenziale. L'esperienza neotestamentaria da questo punto di vista potrebbe essere paradigmatica. E, se è possibile, l'esaltazione del martirio della seconda generazione cristiana lo sarebbe ancora di più: gli *Acta martyrum* erano essenzialmente strumenti di propaganda e le reliquie dei santi martiri erano l'elemento materiale intorno al quale si costituivano le comunità primitive – il 'santo' come cadavere del quarto saggio.

Detto questo, vale la pena di notare che di nuovo dalle due prospettive esaminate si possono estrarre due criteri di differenziazione potenzialmente contraddittori. Provocatoriamente ci si potrebbe chiedere: la nuova religione nascente si è in primo luogo definita sulla base del credo apostolico, che potrebbe essere letto come una breve serie concatenata di definizioni persuasive oppure sulla base del 'discorso della montagna', forse il discorso epidittico più efficace della storia?

Tanto per cominciare che il simbolo apostolico possa, anzi forse debba, essere letto come una serie di 'definizioni persuasive' di stile stevensoniano appare da subito evidente dall'uso all'interno di esso della definizione di Dio come Padre – la grande novità del discorso neotestamentario secondo Harnack – inevitabilmente collegata a una classificazione emotivamente positiva della 'paternità'. Non a caso gli antichi gnostici, e probabilmente Marcione in aggiunta, continuarono a riconoscere nella 'paternità' la qualifica essenziale del Dio del Vecchio Testamento, salvo dare a questa 'paternità' un significato emotivamen-

te negativo. In termini più generali si potrebbe dire addirittura che il merito fondamentale del Feuerbach che ho esaminato nel primo saggio stia proprio, nell'aver dimostrato la natura 'emotiva', in quanto collegata essenzialmente al 'desiderio', dell'intera dogmatica cristiana, di fatto contro la rilettura 'speculativa' che di essa aveva tentato Hegel nelle *Vorlesungen* berlinesi. Peccato, ripeto, che abbia congiunto questa geniale rilettura della Dogmatica a un'antropologia filosofica particolarmente assurda e contraddittoria.

La nostra sensibilità moderna, *liberal* per definizione, ci spingerebbe a optare però per la seconda alternativa così nobile e a cercare il *discrimen* nel discorso della montagna; purtroppo però è molto probabile che le cose non stessero così. Ed è proprio il testo delle beatitudini nella sua sublimità a dimostrarlo. L'ultima suona infatti così:

Beati i perseguitati per la causa della giustizia perché il Regno dei cieli è di loro. Beati voi, quando vi oltraggeranno e vi perseguiteranno, e diranno mentendo ogni male di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate perché la mercede che vi è riservata nel cielo è grande  
(Mt., V, 10-12).

Il punto essenziale che dà il senso a tutta la beatitudine, e in qualche modo ne limita il significato, è quel 'per causa mia': è la 'confessione' della funzione soterica del 'Cristo risorto' che fa scattare le persecuzioni e sono queste persecuzioni che rendono 'beati' i perseguitati, attualizzando il senso della beatitudine – e di nuovo danno un senso al 'santo' cadavere del quarto saggio.

Si potrebbe forse dire che, come in un paradossale diagramma cartesiano, la comunità cristiana primitiva delimitava sé stessa con due indici, uno per indicarne l'estensione – il simbolo degli apostoli – l'altro l'intensità – la 'testimonianza.' Appare comunque evidente però l'esistenza di un'interna tensione fra i due, visto e considerato che, come in ogni diagramma cartesiano che si rispetti, quanto più un indice cresce fino all'infinito, tanto più l'altro tende ad azzerarsi. In qualche modo

una maledizione che seguirà tutta la storia del cristianesimo fino i nostri giorni. Ma su questo punto tornerò nell'ultimo saggio del volume.

### **3. *Fides quaerens intellectum:* tipi di razionalità a confronto**

E l'uditorio universale? In altri termini fino a che punto quanto detto finora potrebbe servire a risolvere il potenziale conflitto fra il dott. Collins e il suo interlocutore? Ammesso che un simile conflitto sia risolvibile.

Forse i termini del problema potrebbero venire chiariti meglio ritornando alla stevensoniana impossibilità di distinguere fra 'propagandisti' e 'moralisti'. Abbiamo visto come l'introduzione da parte di Perelman della distinzione fra 'uditorio universale' e 'uditori particolari' abbia potuto attenuare il problema dando a ciascun discorso persuasivo, per così dire, il suo uditorio adeguato. Attenuare un problema non significa però risolverlo completamente. D'altra parte senza una soluzione adeguata il problema del dottor Collins rimarrebbe irrisolto: se ha ragione quest'ultimo il suo interlocutore ha torto, se il suo interlocutore ha ragione il dott. Collins ha torto. Il che in altri termini significa che, visto e considerato che a ogni *fides* corrisponde un *exercere*, tutta una serie di comportamenti dipendenti dall'una o l'altra delle opzioni in gioco risulterebbero moralmente inaccettabili. Donde il vecchio slogan: se Dio non esiste tutto è lecito, oppure in alternativa il lucreziano *tantum religio potuit suadere malorum*. Da una parte o dall'altra ci deve essere per forza un'oggettiva malafede. Tutti conoscono la paradossale soluzione al problema data, all'interno del Nuovo Testamento, dal prologo giovanneo:

In principio era il Verbo e il verbo era con Dio, e il verbo era Dio [...] in lui era la vita, vita che era luce per gli uomini. Questa luce splende tra le tenebre ma le tenebre non l'hanno compresa [...] Stava nel mondo – che fu creato per mezzo di lui – ma il mondo non l'ha riconosciuto [...] ma a quelli che lo hanno accolto, a quelli cioè che credono nel nome di lui, ha dato il potere di diventare figli di Dio, i quali non da

sangue e da volontà di carne né da volontà d'uomo ma da Dio sono generati (Giov. I, 1- 13).

Tradotto nei nostri termini questo significa: l'uditorio universale – il vecchio *logos* degli stoici – e quello particolare coincidono. Lo scarto reale fra i due piani è dato dalla 'potenza delle tenebre'. Solo coloro che sono generati da Dio possono riconoscere l'inviato di Dio.

Appare evidente la natura autoreferenziale di questa soluzione. Appare non meno evidente come la rivoluzione scientifica, anzi le rivoluzioni scientifiche che si sono prodotte dall'inizio dell'età moderna ai nostri giorni, abbiano reso questa autoreferenzialità sempre meno accettabile e praticabile. Da questo punto di vista Michel Schermer ha irrimediabilmente ragione. Resta però il fatto che l'esistenza di 'uditori particolari' è un elemento ineliminabile di qualsiasi società umana appena complessa. È possibile legittimare questi stessi 'uditori particolari' – religiosi ma non solo, anche politici, amorosi, amicali ecc. – senza essere accusati di legittimare qualche forma di *wishful thinking*? La domanda potrebbe però venire in qualche modo rovesciata: ci si potrebbe chiedere ad esempio se un 'uditorio universale' esista realmente o sia solo il frutto di un'ossessione che il pensiero occidentale si porta dietro, dall'*intellectus agens* aristotelico e scolastico all'Io trascendentale kantiano, rinunciando all'idea che esista una *reason* unica e ipostatizzata a favore di un più maneggevole e meno assoluto *reasoning*, come sostenuto da Arthur Lovejoy in una celebre serie di *Lectures* degli anni sessanta del Novecento<sup>28</sup>.

A titolo sperimentale utilizzerò qui di nuovo due testi, scritti non per questo scopo, ma in realtà preziosi per comprendere fino a che punto una autoreferenzialità di questo tipo potrebbe risultare non solo accettabile ma forse addirittura indispensabile. La tesi che cercherò di dimostrare potrebbe paradossalmente venir enunciata in questi termi-

---

<sup>28</sup> Cfr. A. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1961.

ni: nessun 'uditorio particolare' può pretendere di dimostrare la verità delle sue convinzioni, ma in qualche modo si può dimostrare la necessità dell'esistenza di uditori particolari, reciprocamente irriducibili, senza che questo implichi la necessità di accettare come vere universalmente le tesi che per essi lo sono. E questo dovrebbe bastare per confutare qualsiasi ipotesi di *wishful thinking*.

Il primo degli autori che scomoderò per questa bisogna non è un filosofo ma un economista, anzi in realtà uno studioso delle 'organizzazioni', che avrebbe finito per vincere il premio Nobel in economia. Nel 1983 Herbert Simon aveva pubblicato un volume con un titolo che sembrava fatto apposta per farlo prendere sul serio all'interno di un discorso come quello che sto cercando di costruire: *Reason in Human Affairs*. La tesi che Simon intendeva dimostrare, una volta presupposto il fatto che «assiommi e norme deduttive insieme costituiscono il fulcro su cui poggia la leva del ragionamento, ma la particolare struttura di quel fulcro non può essere giustificata dai metodi del ragionamento» e accettata senza riserve la *humeana* e *weberiana* dicotomia fra *is* e *ought*, fatti e valori, era la seguente:

L'ambiente in cui viviamo [...] è un ambiente facilmente sezionabile in tanti problemi separati e distinti [...] noi viviamo in quello che potrebbe essere chiamato un mondo quasi vuoto e in cui vi sono milioni di variabili che in linea di principio dovrebbero influenzarsi a vicenda ma che per la maggior parte del tempo si ignorano.

Questa era la situazione in cui si trovavano immersi i primi uomini, e in cui, con poche variabili, ci troviamo immersi anche noi.

La definizione di 'ragione' presupposta non può essere che la seguente:

La ragione è un fatto puramente strumentale. Non può dirci in che posto andare, al massimo può suggerirci come fare a raggiungerlo. La ragione è un arma a disposizione di chiunque e che può essere usata per qualsiasi scopo.

La soluzione classica, inventata dagli economisti è stata quella «di costringere tutti i valori in un'unica funzione, la funzione di utilità» omogeneizzando valori disomogenei attraverso l'invenzione della «teoria dell'utilità soggettiva prevista». Peccato che questa teoria si sia dimostrata, sia nella vita reale sia in laboratorio, assolutamente inadeguata. L'alternativa che Simon propone è quella che chiama 'razionalità limitata' o 'comportamentale', contrapponendola al modello 'olimpico' prospettato dalla teoria classica. Scopo di questa concezione della razionalità è spiegare come gli individui scelgano realmente fra opzioni diverse contrapponendo di nuovo l'*optimizing* della 'ragione olimpica' al *satisficing* della ragione degli uomini reali posti di fronte ad alternative in un mondo dominato dall'incertezza.

Il secondo, probabilmente molto meno famoso, è un filosofo politico dell'università di Chicago: Howard Margolis. L'opera che utilizzerò, anch'essa datata visto e considerato che è del 1993, ha un titolo curioso che potrebbe sembrare attualissimo: *Dealing. the Risk. Why the Public and the Experts Disagree on Enviromental Issues*. Dico 'potrebbe sembrare' perché in realtà, come vedremo, Margolis affronta il problema che gli interessa da un punto di vista completamente opposto, rispetto a come oggi noi lo poniamo:

Quello che vogliamo comprendere è perché è spesso così difficile anche per i ben informati e sofisticati membri del pubblico accettare quello che può essere considerato come il convinto consenso della più specifica comunità di esperti<sup>29</sup>.

L'oggetto del volume è quindi l'*expert/lay conflict of intuition*, e questo richiama immediatamente il tema dello scarto fra tipi di uditorio che

---

<sup>29</sup> H. Margolis, *Dealing the Risk. Why the Public and the Experts Disagree on Enviromental Issues*, University of Chicago Press, Chicago 1996, p. 7 (traduzione propria).

abbiamo prima esaminato. L'originalità dell'impostazione di Margolis sta nell'utilizzo, nell'impostare il problema che gli interessa, dell'idea base di un'opera molto più famosa, quella dell'«incommensurabilità dei paradigmi», usata da Kuhn per spiegare le rivoluzioni scientifiche. Da notare ovviamente che mentre in *The Structure of Scientific Revolution* l'idea dell'incommensurabilità viene giocata quasi totalmente su di un piano diacronico, Margolis la usa su di un piano prevalentemente sincronico. Per poterlo fare ha però bisogno di un altro concetto chiave, già utilizzato in opere precedenti quello di *pattern*: «la conoscenza è meglio compresa come operante attraverso il riconoscimento e la costruzione di *pattern*»<sup>30</sup>. Ci sono in realtà due tipi di *pattern*: *context patterns* e *action patterns*, anche se in realtà questa distinzione finisce per giocare un ruolo marginale, visto e considerato che in ultima analisi il punto del conflitto che deve essere compreso in tutta la sua portata è l'atteggiamento verso il «rischio».

Posso qui prescindere almeno in parte dall'analisi del problema condotta da Margolis per arrivare immediatamente alla sua prima conclusione:

In ogni caso abbiamo chiaramente sul tavolo il «rischio statistico» [...] e il «rischio viscerale» [...] per noi è diventato essenziale tenere i due sensi distinti: il rischio viscerale e soggettivo (la risposta della vigilanza affettiva) e il senso statistico obiettivo<sup>31</sup>.

Ma *what distinguishes visceral risk from statistical risk is not at all an expert/lay distinction*. Posto in questi termini il problema cambia completamente aspetto: non si tratta più di contrapporre un uditorio universale a uno particolare ma due uditori particolari diversi.

Ovviamente il problema del *liberal* Margolis di nuovo è quello di superare il conflitto arrivando a una soluzione «politica» di esso. A

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 44.

interessare in questo momento non è un'eventuale possibile soluzione politica ma il modo con cui il problema viene posto: l'esistenza di una pluralità di uditori reciprocamente contrapposti ma ugualmente legittimati finisce infatti per essere legata anche e forse soprattutto ad una diversa dimensione temporale degli stessi. Unificando le prospettive si potrebbe dire che mentre l'uditorio universale, fondato su di una 'ragione olimpica', dispone di un tempo potenzialmente infinito, il pensiero degli uditori particolari è irrimediabilmente *fast*<sup>32</sup>, come del resto l'esempio della tigre nascosta nella foresta di Schermer esemplifica molto bene. Ma d'altra parte, come abbiamo appena visto, anche il pensiero *slow* si incarna in un uditorio particolare, quello degli 'esperti' appunto, o di coloro che si autodefiniscono tali.

Possiamo ora tornare al prologo di Giovanni: preso alla lettera nella traduzione corrente, che ha trovato, per così dire, la sua sublimazione o esaltazione massima nel simbolo niceno, implica l'idea che un uditorio particolare, quello cristiano ortodosso – gli ariani erano già esclusi – coincideva con quello universale. Fin dall'epoca patristica, da Tertulliano a Erasmo, mi sembra sia sempre esistita una versione alternativa: non *In principium erat Verbum* ma *In principium erat Sermo*. Questa versione che potremmo definire 'debole' del prologo, oltre a implicare un'attenuazione dello scarto fra Vecchio e Nuovo Testamento, ebraismo e cristianesimo, consentirebbe probabilmente una contrapposizione meno radicale fra l'uditorio particolare cristiano e gli altri uditori particolari che contraddistinguono l'*open society* moderna. In un mondo complesso e difficilmente comprensibile, come quello descritto da Simon, il *Sermo* divino che si è manifestato nel Cristo risorto – e il

---

<sup>32</sup> Uso qui l'ormai celebre distinzione introdotta da Kahneman fra 'pensieri lenti' e 'pensieri veloci' che troverà la sua più piena manifestazione nel fortunatissimo volume del 2011, *Thinking, Fast and Slow*, non del tutto impropriamente in quanto Margolis riporta nella sua bibliografia almeno un precedente contributo in rivista di Kahneman e Tversky.

Vangelo di Giovanni è stato tutto scritto dal punto di vista del Cristo risorto – rappresenta per la comunità cristiana, che procede sperduta nelle tenebre, l'unico punto di riferimento all'interno delle tenebre. E questo in una accentuazione della prospettiva di una escatologia realizzata che richiede una risposta immediata – veloce appunto – alla faticosa domanda giovannea: chi credete che io sia? Domanda che presuppone la jamesiana *religious experience* della stessa resurrezione, come un dato indiscutibile e irrimediabilmente discriminante.

Ma questa in fondo è solo fanta-esgesi.

#### 4. *Open&closed minds*: una possibile conclusione

Sempre nella faticosa seconda metà del Novecento – che in qualche modo, forse per elementari ragioni anagrafiche resta il mio spazio d'elezione teoretico – lo psicologo sociale Milton Rokeach aveva introdotto, attraverso la pubblicazione di una mastodontica inchiesta a largo spettro sulla popolazione americana la distinzione fra *Open and Closed minds*<sup>33</sup>. L'ottica di questa ricerca era non solo, quella di delimitare gli atteggiamenti mentali, e forse anche le scelte politiche, dei cittadini americani, ma anche cercare di capire, nella solita prospettiva *liberal* che contraddistingueva quasi tutte queste ricerche, come trasformare mentalità chiuse e conservatrici in aperte e progressiste. Qui però userò questa dicotomia in senso opposto. Senza necessariamente rinnegare la prospettiva 'olimpica' che rende possibile la creazione di un uditorio universale, sia nello spazio sia nel tempo – dimensione che le rivoluzioni scientifiche che hanno costituito la modernità, rendono indispensabile – diventa altrettanto essenziale delineare lo status non solo epistemico delle *closed minds* che inevitabilmente costituiscono i singoli individui e i singoli gruppi sociali.

---

<sup>33</sup> Cfr. M. Rokeach, *The Open and Closed Minds*, Basic Books, New York, 1960. La ricerca che sta alla base del volume era però iniziata nel 1951.

Più in generale il problema potrebbe venire formulato come segue: è possibile costruire una teoria capace di fondare la ‘moderna libertà di coscienza’? destreggiandosi fra una concezione essenzialista che lega questa stessa ‘libertà di coscienza’ all’esistenza di un sostrato materiale – l’anima-sostanza di discendenza platonica – e una concezione epistemica, che ha trovato la sua massima espressione in quel grande libro che è stato *On Liberty* di Stuart Mill, che fa della libertà di coscienza il presupposto della libertà di ricerca, e quindi del progresso della società umana, pensata alla Condorcet, come una gigantesca comunità epistemica in continuo divenire.

Che questa fondazione non possa venire trovata in una teoria dell’anima-sostanza, comunque formulata e rammodernata, è il presupposto di tutti i saggi contenuti in questo volume. Basti come argomento conclusivo aggiungere un’osservazione essenziale: salvare l’‘anima’ delle loro vittime, sia realmente sia metaforicamente, è sempre stato lo scopo di tutti grandi inquisitori, e stranamente la lotta per la difesa della libertà di coscienza ha preso forza, nella cultura moderna, proprio quando la fede nella sostanzialità e quindi immortalità dell’anima individuale cominciava a venire meno. Certamente anche in questo caso *post hoc* non significa necessariamente *propter hoc*, ma certo basta per rompere qualsiasi collegamento essenziale fra credenza nell’esistenza dell’anima-sostanza e affermazione della libertà di coscienza.

Più complesso appare districare la libertà di coscienza dei moderni dalla prospettiva ‘epistemica’ di Condorcet e Mill. Proviamo a immaginare una situazione ‘impossibile’: che ad esempio un Papa debitamente ‘progressista’, sogno di tutti i *liberal* che si rispettino, invece di condannare al carcere perpetuo Galileo, che aveva ragione, avesse condannato al carcere perpetuo sia pure domiciliare Tycho Brahe, l’ultimo grande difensore del sistema tolemaico, perché aveva torto (circostanza ovviamente impossibile se non altro per la semplice ragione che il luterano Tycho Brahe era fuori dalla sua giurisdizione). Come valutare una circostanza come questa? Il Papa ‘progressista’ in questione sarebbe stato meno colpevole o comunque più giustificabile

del Papa storico e reale, che incidentalmente probabilmente pensava in buona fede che Galileo avesse torto?

Rispondere a una domanda come questa significa in qualche modo sostenere, come ho già scritto altrove, una specie di diritto all' 'errore'. Ma, anche ammesso questo paradossale diritto, da esso deriverebbe la legittimazione di qualsiasi errore: da quello dei bambini che si ostinano ad affermare che  $2 + 2$  fa 5 a quello degli ingegneri che fanno crollare i ponti o dei medici che uccidono i malati? Arrivato a questo punto la tesi che proverò a enunciare è la seguente: la dimensione del 'sacro' delimita lo spazio, prima mentale poi sociale, degli errori legittimi e quindi delle chiusure mentali necessarie alla costituzione delle identità, prima individuali, poi sociali, attraverso meccanismi legittimi di auto persuasione. Da questo punto di vista una società completamente senza 'Sacro' sarebbe una società integralmente epistemica ove qualsiasi tipo di *expert* potrebbe decidere qualsiasi cosa su ciascun individuo o gruppo di individui. E questo naturalmente indipendentemente dal fatto che Dio o gli Dei esistano o non esistano. Problema sul quale il filosofo in fondo non ha nulla da dire.

Ma per argomentare in maniera sufficientemente persuasiva questa tesi è necessario prima un altro indispensabile passaggio.

## *Caro vs. Sermo* I paradossi del paolinismo

E finalmente arrivò Paolo!<sup>1</sup> Forse avrei potuto intitolare questo ultimo saggio in questo modo. Il suo primo scopo infatti è quello di liberare l'*Apostolus gentium* dalle accuse che Nietzsche, e non solo lui, gli hanno riversato contro. In realtà penso che il corpus delle epistole paoline, per lo meno l'insieme delle lettere sicuramente a lui attribuite, possa venire letto come una inarrivabile testimonianza, probabilmente l'unica della storia, del nascere di una nuova religione da un'altra preesistente senza che questo implichi la scomparsa della precedente: anzi l'aspetto più interessante, almeno dal punto di vista che ho cercato di sostenere finora sta proprio nel 'doppio registro' che Paolo ha, almeno implicitamente, inventato per pensare il paradosso di una sola Salvezza promessa a due popoli, separati e uniti da una stessa Rivelazione. Da questo punto di vista il testo di riferimento chiave non potrà ovviamente essere che *L'epistola ai Romani*. Guarda caso uno dei testi più commentati della storia. Ovviamente non mi permetterei mai di aggiungere un mio più o

---

<sup>1</sup> Questo saggio deve molto alle suggestioni derivate dalla lettura del lavoro di Giorgio Agamben *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, II ed. 2018, e da quella del precedente *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* di Alain Badiou (PUF 1997).

meno dilettantesco commento ai tanti elaborati da Marcione in avanti. Cercherò viceversa di far emerge i punti che ritengo fondamentali di questo testo, attraverso la lettura parallela di alcuni di questi commenti.

Prima però dovrò molto rapidamente liberarmi del fantasma di Nietzsche. Il suo scopo, quando scriveva *Der Antichrist* era, come è noto, rispondere a una domanda di questo genere: «quale tipo umano deve essere allevato, deve essere voluto, in quanto tipo di superiore valore, più degno di vivere, più certo dell'avvenire?» Nella travolgente potenza retorica del testo – e in pochi autori la forza retorica è così importante come per Nietzsche – la risposta a questa domanda è già presupposta *sub specie negationis*: si sa da subito quale tipo di uomo non va più allevato: «l'animale domestico, l'animale d'armento, l'uomo come animale malato, il cristiano»<sup>2</sup>, non a caso il sottotitolo dell'opera, spesso dimenticato era *Fluch auf das Christentum*. Bisogna guarire l'umanità, o per lo meno l'umanità occidentale – la considerazione che Nietzsche riserva al Buddismo, di per sé un'altra religione per malati, è ben diversa – dalla malattia detta cristianesimo.

La domanda non mi scandalizza particolarmente: sono convinto infatti che non esista una natura umana in sé e che tutte le domande sull'uomo che i filosofi si sono posti abbiano sempre avuto una prospettiva progettuale – si pensi ad esempio alla funzione che Spinoza dà al termine *exemplar* nel proemio alla parte IV dell'*Ethica*, ma anche all'antropologia pragmatica kantiana – e quindi che le risposte che sono state date siano sempre in realtà state date alla domanda molto più interessante: chi deve essere l'uomo? Sono però altrettanto convinto, e cercherò di documentarlo, che la risposta fosse intrinsecamente sbagliata, perché fondata su di un fraintendimento dei dati storici disponibili. E che alla radice dell'errore ci fosse una sbagliata interpretazione del

---

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano, 2010, p. 5.

pensiero paolino, e in special modo dell'originaria esperienza religiosa paolina, da Nietzsche qualificata come 'menzognera'.

In realtà, come è noto, l'interpretazione nietzscheana della figura di Paolo si inserisce come ultima tappa in uno schema storiografico più generale ove la prima tappa è data da un'interpretazione dell'ebraismo e la seconda della figura del Gesù storico. In sintesi per Nietzsche il Dio d'Israele è stato fino all'esilio un onesto Dio tribale come tanti altri ma, a differenza di tanti altri Dei tribali del medio oriente, non è scomparso o si è lasciato assimilare come gli altri Dei tribali dei popoli sconfitti ma è divenuto tanto più potente quanto più il suo popolo veniva umiliato e offeso. Ciò è avvenuto perché le élites religiose ebraiche sono riuscite a rovesciare, si potrebbe dire, il valore della prova: il popolo ebraico non è stato sconfitto perché fondava la sua speranza su un Dio più debole di quello degli avversari, ma perché abbandonato dal suo Dio per le sue colpe. Conseguenza di ciò la trasformazione del popolo ebraico in un popolo sacerdotale governato a sua volta da un élite sacerdotale. All'interno di questo schema Gesù – tipica figura di 'idiota' nel senso appena reso popolare dal romanzo di Dostoevskij – ha capeggiato la rivolta del proletariato ebraico contro questa élite sacerdotale e la religione del Tempio, tipica rivolta dei diseredati contro la propria classe dirigente. Gesù quindi, oltre che un idiota, «era un delinquente politico, nella misura in cui erano possibili delinquenti politici in una società assurdamente impolitica»<sup>3</sup> anche se Nietzsche non può fare a meno di celebrare «questo grande simbolista» che aveva distrutto la concezione ebraica della colpa affermando che «il regno dei cieli è una condizione del cuore»<sup>4</sup>, qualcosa che è già presente e non deve essere attesa. Ma in questo senso il cristianesimo è morto sulla croce con il suo Messia.

All'interno di questo quadro si colloca la figura di Paolo:

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 45.

Alla ‘buona novella’ seguì immediatamente *la peggiore fra tutte*, quella di Paolo. In Paolo si incarna il tipo antitetico alla ‘buona novella’, il genio nell’odio [...] che cosa non ha sacrificato all’odio questo disangelista? Innanzitutto il redentore: lo inchiodò alla sua croce [...] questo falsario comprese, per odio, unicamente ciò di cui lui poteva aver bisogno [...] E ancora una volta l’istinto sacerdotale degli Ebrei perpetrò un identico grande delitto contro la storia. Egli [...] inventò per sé una storia del primo cristianesimo. E più ancora, falsificò di nuovo la storia d’Israele affinché apparisse come la preistoria della sua azione [...] il suo bisogno era la potenza: con Paolo il sacerdote volle ancora una volta pervenire alla potenza – potevano servirgli soltanto quei concetti, quelle dottrine, quei simboli con cui si tiranneggiavano masse, si formano mandrie<sup>5</sup>.

La natura paradossale di questo passo appare immediatamente evidente: per un verso Nietzsche ricollega alla tradizione ebraica il paolinismo, avendo staccato almeno parzialmente da questa tradizione il Gesù storico, per altro verso scarica sulla tradizione ebraica la responsabilità della natura servile del cristianesimo stesso, «il veleno della dottrina dei diritti uguali per tutti»<sup>6</sup>.

Lettura che ha però un merito essenziale: ristabilire l’unità di ispirazione di quella che jaspersianamente potremmo chiamare ‘religione biblica’, al prezzo però di coinvolgere in un’identica maledizione ebraismo e cristianesimo. Ma è possibile rinunciare alla prospettiva della ‘religione biblica’ e ai suoi infiniti paradossi che si concentrano tutti nella prospettiva paolina?

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 57.

## 1. Un nuovo 'paolinismo': *Der Römerbrief*

E finalmente arrivò Paolo! Ma quale Paolo? Domanda più che legittima visto e considerato che tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento l'esegesi paolina poteva sembrare esclusivamente una faccenda per filologi e storici. Significativo dal mio punto di vista il volume che Albert Schweitzer dedicò a Paolo nel 1911: *Geschichte Der Paulinischen Forschung*, seguito del più fortunato *Von Reimarus zu Wrede*. Ma il successivo e postbellico pur notevolissimo *Die Mystik des Apostels Paulus*<sup>7</sup>, apparve quando i termini della discussione si erano spostati irrimediabilmente, rendendo probabilmente il volume quasi obsoleto già prima della sua pubblicazione. Cosa era avvenuto nel frattempo? Un giovane teologo svizzero aveva pubblicato nel 1918 – anche se l'edizione che ha veramente pesato è stata la seconda del 1922, profondamente rimaneggiata – un commento alla *Lettera ai Romani* destinato a diventare famoso il cui presupposto era il seguente:

Paolo ha parlato ai suoi contemporanei come un figlio del suo tempo. Ma assai più importante di questa verità è quest'altra, che egli parla, come profeta e apostolo del regno di Dio, a tutti gli uomini di tutti i tempi<sup>8</sup>.

Una rilettura metastorica quindi in quanto intendeva programmaticamente andare al di là di un'interpretazione del significato storico per riascoltare «la potente voce di Paolo», sempre nuova per tutti i suoi lettori di tutti i tempi. Ma probabilmente metastorica anche perché, dirà Barth successivamente:

Non vi è una particolare storia di Dio come particella [...] Ogni storia

---

<sup>7</sup>I ed. Mohr 1930

<sup>8</sup>K. Barth, *L'epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1962, p. 1.

della religione e della chiesa si svolge in tutto e per tutto nel mondo. La cosiddetta storia sacra è soltanto la crisi permanente di ogni storia, non una storia nella storia, o accanto alla storia<sup>9</sup>.

E, d'altra parte, «la storia, la personalità storica dell'uomo, non è mai completamente priva di questa luce dall'alto, non storica»<sup>10</sup>. Affermazione che Barth illustra abbastanza perfidamente con una lunga citazione nietzscheana. Anche se la determinazione di questo 'non storico', che avvolge e rende comprensibile la prospettiva storica, resterà problematica per tutto il commento.

Come è fin troppo noto la tesi centrale sostenuta da Barth è quella del salto qualitativo infinito tra l'uomo e Dio: «la fede è questo: il rispetto dell'incognito divino, l'amore di Dio nella coscienza della differenza qualitativa fra Dio e l'uomo»<sup>11</sup>. Questo presupposto si concreta in una problematica identificazione fra la Fede abramitica che salva – la *sola fide* dell'ortodossia riformata – e la 'fedeltà di Dio':

*Il giusto vivrà per la fedeltà* (Habacuc 2; 4). Il giusto è il prigioniero diventato sentinella. Il guardiano alla soglia della realtà divina [...] Egli vivrà per la fedeltà di Dio. Si dica: per la fedeltà di Dio o per la fede dell'uomo, la cosa non cambia<sup>12</sup>.

Il vero tema di Barth è di cercare di spiegare questa inspiegata e inspiegabile inversione di termini, rendendola retoricamente persuasiva (v. saggio precedente). Resta naturalmente aperto il problema da un punto di vista strettamente filosofico: o per 'incognito divino' si intende una realtà sovrasensibile – ma allora una trascendenza di tipo platonico o

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 17.

neoplatonico deve rientrare in gioco, contro l'assunto antifilosofico di Barth – oppure si intende un'esperienza ultima irriducibile – soluzione che preferirei ma che di nuovo è incompatibile con l'esigenza barthiana di dare alla fede un'indiscutibile oggettività. Non sono per nulla un esperto della *Kirchliche Dogmatik* ma sospetto che anche lì Barth, non sia riuscito a sciogliere l'enigma. Testimonianza indiretta dell'impossibilità di arrivare alla *Lex credendi* senza passare per la *Lex orandi*.

Chiarito questo punto essenziale posso tornare a Paolo. Paolo, lo abbiamo appena visto, secondo Barth parla a tutti gli uomini di tutti i tempi. Va quindi in primo luogo messo in rilievo come Barth ne potenzi all'estremo la logica dicotomica – nel suo linguaggio 'dialettica': tutte le dicotomie che contraddistinguono la retorica paolina devono infatti necessariamente riferirsi non solo alla situazione storica contingente che aveva dato origine alla lettera – di cui per altro non sappiamo quasi nulla – ma indicano qualcosa di altro, destinato a essere perennemente attuale in ogni tempo, dato il contesto a-storico che solo rende possibile la comprensione di qualsiasi situazione storica, a cui appena abbiamo fatto riferimento. E questo 'qualcosa di altro' tende irrimediabilmente ad assumere un significato sempre più ampio a mano a mano che l'esegesi barthiana si sviluppa.

Non potendo seguire l'esegesi barthiana in tutto il suo sviluppo mi fermerò su due punti fondamentali per il mio discorso corrispondenti ai capitoli VII *La libertà* e VIII *Lo Spirito* del testo barthiano, dedicati rispettivamente al cap. 7 e 8 del testo paolino.

### 1.1. La religione secondo Barth

*Non osservate voi fratelli [...] che la legge signoreggia l'uomo finché egli vive*, così inizia il capitolo paolino. Grosso modo fino a questo punto lo scopo di Barth era stato quello di risolvere la dicotomia antica 'gentili-giudei' in quella moderna laici-credenti, mettendo chiesa e mondo sullo stesso piano rispetto alla prospettiva di salvezza. A questo punto però il significato della dicotomia viene ulteriormente approfondito:

per legge si deve intendere la «possibilità umana che è effettivamente l'*ultima*, quella *religiosa*». «Una possibilità *umana* e come tale una possibilità *limitata* di fronte alla quale sta, in sé ferma e sicura, la libertà di Dio di far grazia all'uomo»<sup>13</sup>. Fra un piano e l'altro c'è solo la possibilità della morte. Per Barth l'esempio paolino della donna maritata che è legata al marito fino a quando il marito vive ma è liberata da questo vincolo quando il marito muore diventa essenziale:

Voi siete l'uomo che finché vive [...] è determinato dalla legge. Voi siete limitati, vincolati, chiusi nella problematica della religione, obbligati senza scampo a ritrovarvi in essa [...] ma voi siete sottratti al limite, liberati, aperti per l'eterna esistenziale unità, essenzialità, chiarezza e pienezza della possibilità di Dio [...] nella misura in cui [...] voi non siete quelli che siete, nella misura in cui, stando sotto la grazia, non siete costretti a stare sotto la legge. Siete voi l'uno e l'altro, limitati e sottratti al limite, rinchiusi e aperti? Siete voi tramutati, rinnovati, capovolti nel concetto della morte? Graziati in Cristo voi lo siete. Afferrando Cristo siete compresi nella sua morte [...] Sul Golgota, con tutte le altre possibilità umane, anche quella religiosa è offerta in sacrificio, abbandonata a Dio [...] Golgota è la fine della legge, il limite della religione<sup>14</sup>.

L'enfasi di questo passo che trova il suo culmine nelle interrogazioni retoriche finali nasconde in realtà una tesi radicale di questo genere, anche se forse Barth non ne era pienamente consapevole: la crocifissione è un fatto salvifico nella sua astoricità, nella sua storicità rappresenta solamente l'evento distruttore di ogni significato della storia umana, «l'uomo come tale, anche l'uomo religioso, è *nella carne*»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 214.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 216.

Da una parte quindi la storia, anche e soprattutto quella religiosa, e il peccato, le possibilità solamente umane, dall'altra la grazia, «la possibilità divina dell'uomo, sussistente al di là di tutte le possibilità umane». La 'legge', e quindi la 'religione' nel significato traslato che questo termine ha assunto nel commento barthiano, è «un segno caratteristico dell'uomo come uomo»<sup>16</sup>, ma non è un autonomo strumento di elevazione dell'uomo verso Dio. A questo punto la classica descrizione biblica dell'origine del male diventa centrale: «l'uomo non doveva essere per sé quello che è in sé, in Dio [...] egli non doveva sapere che egli è soltanto l'uomo»; ma lo diviene paradossalmente attraverso la mediazione molto cattolica della rappresentazione michelangiolesca della figura di Eva nella Cappella Sistina:

Eva (veramente a suo onore: la prima personalità religiosa!) viene per prima di fronte a Dio, pregandolo, ma appunto in quanto essa lo prega, segna un limite verso di lui in modo inaudito e insolente. E subito entra in scena 'il famoso serpente', avviene il primo colloquio intorno a Dio [...] il comandamento di Dio diventa l'oggetto di un consiglio umano [...] la possibilità titanica di Adamo, la possibilità di diventar savio sorge (davanti a Eva!) e viene tradotta in tragica realtà<sup>17</sup>.

Si tratta di una realtà tragica in quanto «il comandamento implicito nella conoscenza del bene e del male esiste ora, e con questo il paradiso terrestre è diventato il paradiso perduto».

Cosa è dunque la religione per Barth? La risposta, anzi le risposte, non sono tutto sommato molto consolanti: in primo luogo «il significato della religione è la morte» perché con essa «ogni relativa innocenza, ingenuità, calma interiore è finita»<sup>18</sup>, in secondo luogo più teologicamente, «è la dimostrazione della potenza che il peccato esercita

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 233.

su questo uomo in questo mondo»<sup>19</sup>. La religione di Paolo, dice Barth, non è «il coronamento e la pienezza della vera umanità» ma se mai «il punto critico, perturbatore, pericoloso»<sup>20</sup>. Affermazione curiosa perché attraverso essa Paolo nello stesso tempo viene collocato dentro e fuori la dimensione religiosa stessa. Ciò nonostante «la realtà della religione è l'inorridire dell'uomo dinnanzi a se stesso»<sup>21</sup>.

### 1.1. La libertà secondo Barth

*Non vi è alcuna condanna a morte per coloro che sono in Cristo*, così inizia il cap. 8 della *Lettera ai romani*. Il commento di Barth è icastico:

Di cosa abbiamo parlato? Della religione come possibilità umana o della libertà che abbiamo in Dio, al di là di tutte le possibilità umane?<sup>22</sup>

Di nuovo un'interrogazione retorica. «Miseri noi se dai vertici della religione si sprigiona soltanto religione»<sup>23</sup>; per Barth il significato dell'incarnazione sta nel fatto che nella 'carne', cioè nella religione, è entrato qualcosa che la nega e la ribalta:

Lo spirito è la decisione eterna avvenuta in Dio per l'uomo, avvenuta nell'uomo per Dio. Poiché avere lo spirito significa appartenere a Cristo [...] La carne è la decisione temporale avvenuta in Dio contro l'uomo, nell'uomo contro Dio [...] nel mondo del tempo, delle cose e degli uomini siamo giudicati, nel regno di Dio siamo giustificati<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 238-239.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 257.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 264.

Si radica qui a ben vedere quell'interpretazione della doppia predestinazione calvinista per la quale Barth è giustamente famoso: il torto di Agostino e dei Riformatori è quello di aver dato della predestinazione una lettura quantitativa – molti i chiamati, pochi gli eletti – non qualitativa, centrata cioè sulla contrapposizione tra l'impossibilità umana e la possibilità divina. Tutti gli uomini sarebbero inevitabilmente dannati *a parte hominis*, tutti gli uomini sarebbero – potenzialmente o realmente, non è chiaro – salvati *a parte Dei*, appunto perché ciò che salva non è la *fides* ma la 'fedeltà di Dio'.

Si viene a ribadire quindi alla fine una specie di dualismo kantiano: l'uomo è sempre libero noumenicamente, sempre servo e sottoposto alla morte fenomenicamente, anche se la libertà umana è sempre, a differenza da quella kantiana, eteronomamente fondata in quanto fondata nel 'totalmente altro':

Questa non obbligazione verso il mondo del tempo, delle cose e degli uomini è la nostra libertà in Dio. Ma la nostra libertà in Dio è anche la nostra prigionia in lui. In Lui, in Dio!<sup>25</sup>

Questo dualismo deve però trovare il suo fondamento in qualcosa che «non è razionale né irrazionale, ma il *Logos*, il principio e la fine dell'uno e dell'altro, lo *Spirito* stesso»<sup>26</sup>. E il teologo tradizionale riprende il sopravvento. L'esperienza religiosa, che pure è stata essenziale e che colloca Paolo, come abbiamo visto, comunque all'interno della dimensione religiosa, non deve essere più necessaria. In caso contrario si resterebbe nella 'carne' e nel 'peccato' che contraddistinguono l'esperienza religiosa stessa.

Una dicotomia che accompagna Barth per tutto il commento al cap. 8 della Lettera e che culmina i passi di questo genere:

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 276.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 279.

Che cosa sappiamo? Sappiamo che dobbiamo tacere di fronte a Dio. Sappiamo che quando parliamo della gloria di Dio parliamo di un futuro che non sarà mai tempo<sup>27</sup>.

Il senso dell'escatologia neotestamentaria viene nello stesso tempo esaltato e svuotato di significato. Il Paolo storico, nei limiti in cui noi possiamo identificarlo e comprenderlo, diventa una specie di controfigura del vero Paolo, un Paolo eterno e appunto per questo in grado di parlare a tutti gli uomini di tutti i tempi. Operazione discutibile quanto si vuole ma essenziale, se si vuole capire non tanto cosa ha detto Paolo sui problemi concreti della minuscola comunità romana ma, si potrebbe dire – al di là dello scopo che Barth si prefiggeva – del metodo con cui cercava di risolverli. In realtà in fondo Barth – appunto al di là dei suoi scopi teologici che a noi in quanto tali non interessano – ci dice forse che l'essenziale del discorso paolino è la sua retorica. Dando ovviamente a questo termine il significato nobile che abbiamo cercato di definire nel saggio precedente. Questa retorica può ovviamente venire contestualizzata e inserita quindi all'interno del drammatico confronto interno alle neonate comunità della chiesa primitiva, oppure utilizzata per leggere ogni conflittualità identificabile come una conflittualità fra un 'fuori' e un 'dentro' – *inside-outside* – senza che sia possibile configurare una totalità che comprenda al suo interno sia il fuori sia il dentro. Perché questo in fondo potrebbe essere il significato del 'totalmente altro' barthiano: Dio deve essere posto totalmente fuori dalla storia, anche soprattutto dalla storia religiosa, per dare un significato pieno a tutte le opzioni in gioco. Peccato che questa esigenza si fondi con una palese intenzione di una ricostruzione dell'ortodossia riformata. Il che significa in qualche modo barare al gioco – e quindi riconfermare la natura auto-referenziale di qualsiasi discorso religioso anche quando non vuole essere tale.

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 291.

## 2. L'ebraismo di Paolo

È venuto il momento di rovesciare la prospettiva e di porsi il problema dell'interpretazione della figura paolina dal punto di vista non di una ortodossia cristiana ma da quello dell'ebraismo. Problema che immediatamente si divide inevitabilmente in due problemi distinti: per un verso infatti ci si può porre il problema dell'origine del pensiero paolino a partire dal *background* palestinese o ellenistico di partenza; per altro verso ci si può porre il problema dal punto di vista della tradizione dell'ortodossia ebraica come si è venuta costruendo dopo Paolo e in contrapposizione con la nascente tradizione e ortodossia cristiana. A questo scopo mi fermerò su tre testi molto diversi fra loro ma tutti in qualche modo emblematici.

### 2.1. Due ortodossie a confronto: Martin Buber

Nel 1950 Martin Buber pubblicava *Zwei Glaubensweisen*. Il suo oggetto: 'la duplicità della fede'. Alla radice di essa due tipi di rapporto diversi con l'Incondizionato: 'il rapporto di fiducia' e 'il rapporto di riconoscimento', il primo si fonda su di 'uno stato di contatto', il secondo su di 'un atto di accettazione'. Naturalmente Buber avverte subito il lettore che in ogni religione storica sono presenti ambedue i momenti «nondimeno nel primo caso la cosa primaria è il contatto esistente, nel secondo l'accettazione avvenuta». Altro elemento essenziale di distinzione è la diversa funzione della dimensione temporale: «la fiducia ha anche un inizio nel tempo» mentre «colui che riconosce si rapporta a ciò che riconosce quale verità [...] come a qualcosa di eterno»<sup>28</sup>. Solo che da un punto di vista religioso l'accettazione viene prima della conversione, anche se non si tratta di un'accettazione di tipo 'noetico'.

---

<sup>28</sup> M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, a cura di S. Sorrentino, Edizioni S. Paolo, Milano 1995, p. 58.

Questa essenziale distinzione sta alla base della scissione fra il vecchio Israele e la nuova comunità di credenti:

Il primo dei due generi di fede trova il suo esempio classico nei primordi del popolo credente d'Israele – di una comunità di fede che nacque come un popolo, di un popolo che nacque come una comunità di fede; il secondo lo trova nei primordi del cristianesimo, come quel genere di fede che [...] spuntò come una nuova formazione dalla morte di un grande figlio di Israele e dalla susseguente fede nella sua avvenuta resurrezione<sup>29</sup>.

Da una parte quindi l'*emunà* ebraica, dall'altra la *pistis* cristiana. Da questa affermazione Buber ne trae un'altra meno banale:

Gesù e il fariseismo nel suo nucleo centrale sono sostanzialmente omogenei, così come lo sono il cristianesimo primitivo e il giudaismo ellenistico.

Affermazione molto più discutibile che implica in realtà una serie di precisazioni e corollari.

Cominciamo dal primo punto, apparentemente più ovvio ed eclatante: Buber in qualche modo riprende la valutazione di Nietzsche, la figura centrale e più amata resta quella di Gesù, riletta però come quella dell'ultimo grande profeta ebreo. Il cristianesimo come religione autonoma è nato quando un altro principio è venuto ad 'affiancarsi' a quello genuinamente ebraico. Il dialogo fra ebraismo e cristianesimo diverrà possibile e fruttuoso sulla base della riscoperta del Gesù 'fariseo' dei vangeli e una rivalutazione critica, il più critica possibile, di questo elemento altro che si è aggiunto. Ma come delimitare questo 'altro'? si tratta, dice Buber, di «una religiosità 'ellenistica' [...] la quale si era in-

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 59.

filtrata nel giudaismo già prima di contribuire al sorgere del cristianesimo»<sup>30</sup>. In realtà l'«appello alla conversione» del Gesù ebreo e in qualche modo fariseo dei Sinottici si era infatti trasformato, attraverso lo zelo missionario nelle comunità intrise di ellenismo della diaspora ebraica, in un appello alla «conversione alla fede», e il primo tipo di religiosità ha prevalso definitivamente.

In questa distinzione resta naturalmente qualcosa di poco chiaro: se è vero, infatti, che all'interno della prospettiva biblica era completamente carente l'elemento 'noetico', così importante nella prospettiva greca e quindi ellenistica, l'accettazione come riconoscimento dovrebbe essere secondaria rispetto all'accettazione come fiducia. Un 'ambiguità che resterà irrisolta nel corso dell'intero libro.

Delineare la figura di Paolo come appare in questo contesto è abbastanza complesso. Per questa ragione cercherò di farlo partendo dalla conclusione. In essa:

La *pistis* cristiana è nata fuori dall'esperienza storica di popoli, è nata per così dire, all'uscita della storia [...] Paolo parla spesso di giudei e di greci, ma mai riferendosi a loro in quanto popoli: a lui interessa solo la comunità fondata su nuove basi, che per natura sua non è un popolo [...] la conseguenza di ciò è che persino nei battesimi di massa dell'occidente [...] i singoli in quanto singoli, e dunque non i popoli, diventavano cristiani.

E in questo processo l'elemento ellenistico, quindi noetico – «l'assumere come vero e riconoscere per vero quello che una determinata proposizione annuncia a riguardo dell'oggetto della fede»<sup>31</sup> ha una funzione essenziale di mediazione. Da questo punto di vista quindi la funzione del paolinismo, se non di Paolo, appare alquanto dubbia. La salvez-

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 204-205.

za, infatti, per Buber dovrebbe essere ritrovata, anche se non è chiaro come, in una ritrovata *emunà*.

Precedentemente però Buber aveva delimitato questa funzione in maniera più precisa:

Che le tendenze paoline siano così fortemente presenti nella teologia cristiana della nostra epoca lo si spiega col carattere di questa stessa epoca [...] hanno carattere paolino quelle epoche nelle quali le contraddizioni della vita umana, in particolare della vita sociale, diventano talmente eccessive da assumere in maniera crescente nella coscienza concreta degli uomini il carattere di destino. Qui la luce di Dio appare oscurata, e allora l'anima redenta del cristiano percepisce, come ha fatto insonnemente l'anima non redenta dell'ebreo, il terribile dato di fatto che il mondo umano non è ancora redento<sup>32</sup>.

Passo centrale sul quale dovrò tornare alla conclusione del paragrafo: possono in realtà esistere epoche, o società, interamente 'redente'? anche se Buber precedentemente aveva stigmatizzato un 'paolinismo della non redenzione', 'un paolinismo senza Cristo', che avrebbe abbandonato il cristianesimo alla disperazione.

Ma il punto più essenziale della critica di Buber a Paolo potrebbe essere il seguente:

Per Paolo non si dà nessuna immediatezza tra Dio e l'uomo nel tempo della storia, ma solo all'inizio e alla fine, nel tempo intermedio, sull'intero spazio fra Dio e l'uomo si estende il destino che viene spezzato soltanto da Cristo [...] esiste una forza di Dio che opera per la salvezza, ma solo a favore di coloro che credono nel messaggio di Cristo<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 193.

E ancora in un passo precedente:

[Paolo] non parla di altra misericordia che non sia escatologica, relativa al tempo finale. Beninteso questa misericordia è lo scopo del piano divino universale: l'azione sui vasi d'ira ha di mira l'azione sui vasi di misericordia. Anzi [...] Paolo va oltre questa separazione, anche se, ancora una volta, soltanto in una prospettiva escatologica: Dio ha incluso 'tutti' nella disobbedienza, per avere di 'tutti' misericordia. Qui l'opera dell' 'includere' è compiuta [...] da Dio stesso. È Dio [...] che rende non-liberi quelli che un tempo aveva eletti per poterli liberare mediante Cristo, è lui che li rende meritevoli di collera per salvarli dall'ira<sup>34</sup>.

E potremmo fermarci qui.

Una conclusione provvisoria: Buber rifiuta la prospettiva escatologica paolina – e la connessa concezione tragica del cosmo e della storia umana – perché vuole recuperare l'immediatezza intesa come la consapevolezza di essere sempre in rapporto diretto con Dio, consapevolezza che secondo lui emerge con forza dal Gesù dei Sinottici, e che è propria dell'*emunà* ebraica. Da questo punto di vista finisce perfino per valutare in qualche modo positivamente il processo – successivo a Paolo che per Buber resta rigorosamente monoteista – di deificazione di Gesù come logos incarnato. Giovanni avrebbe compreso la semplice pietà di Gesù, sia pure trasfigurandola, meglio di Paolo, anche se sfortunatamente proprio questo processo di trasfigurazione costituisce come una specie di macigno posto sulla strada di un possibile riconoscimento reciproco fra ebrei e cristiani, che vorrebbe essere lo scopo ultimo del libro.

Ma non basta. Fino a che punto, infatti, si può mettere tra parentesi la prospettiva escatologica, senza la quale lo stesso riconoscimento della funzione messianica del Gesù storico da parte dei discepoli già prima della passione e della resurrezione – che Buber ritiene autentica –

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 178.

non avrebbe senso? Dopo tutto è su questo riconoscimento che si basa il processo successivo di deificazione progressiva della figura di Gesù, che pure Buber approva.

## 2.2. Un tentativo di valutazione neutrale: Ed Sanders

Nel 1977 in un ambiente culturale completamente diverso, Ed Parish Sanders aveva pubblicato un grosso volume che intendeva fare una specie di punto definitivo sul problema del rapporto fra Paolo e il contesto ebraico in cui era inserito: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Un confronto fra questo testo e il precedente – dalla poesia alla prosa, si potrebbe dire – illuminerà di una luce particolare la posizione di Paolo rispetto all'ebraismo antico.

Ma quale è lo scopo di Sanders? Il punto di partenza della sua riflessione è la constatazione dell'inadeguatezza di tutti i tentativi di confrontare la religione di Paolo con quella del preesistente giudaismo, rabbinico ellenistico, documentata in un'ampissima introduzione. Tutti questi, infatti, a parte la loro prevalente partigianeria a favore di Paolo – Martin Buber e la sua partigianeria pro *emunà* ovviamente non fa testo –, si limitano a costruire confronti con alcuni aspetti del pensiero paolino con altri propri del fariseismo rabbinico, dell'ebraismo Alessandrino o della setta degli Esseneti. In questo modo i risultati non possono essere che dubbi o incompleti.

Il confronto può essere possibile e fruttuoso solamente se si elaborano a questo scopo *patterns of religion* adeguati, costruendo *ad hoc* un adeguato modello della religione paolina. Ma cosa è un modello di religione?

Un 'modello di religione', definito positivamente, è la descrizione di come coloro che vi aderiscono ne percepiscono il funzionamento. Percepire il *funzionamento* non si riferisce a ciò che aderisce compie giorno per giorno, ma *come sono intesi l'entrarvi e il permanere*. Si intende

come ‘funzionamento’ di una religione il modo in cui si concepisce il fatto che essa ammette e conserva i suoi membri<sup>35</sup>.

Un ‘modello di religione’ appare quindi per un verso simile a un *idealtypus* weberiano – senza però il suo implicito essenzialismo – per altro verso non può essere ricondotto a un funzionalismo standard di tipo durkheimiano non solo perché presuppone una costruzione *ad hoc*, ma soprattutto perché ha a che fare non con il come una supposta religione ‘funziona’ per il sociologo che l’osserva, ma con il come i suoi membri lo assumono e pensano che funzioni.

Non potrò evidentemente seguire in tutta la sua lunga complessità l’analisi dei vari modelli di religione presenti nell’ebraismo nell’epoca neotestamentaria che Sanders conduce con estrema abilità analitica e dovrò quindi saltare immediatamente alle conclusioni, riservandomi successivamente il diritto di tornare indietro per mettere in risalto e spiegare meglio alcuni punti essenziali di queste conclusioni.

La prima di esse può considerarsi abbastanza sorprendente: «Paolo presenta *un tipo di religiosità essenzialmente differente da ogni altro tipo rinvenibile nella letteratura giudaica palestinese*»<sup>36</sup>; più articolata è la conclusione per quanto riguarda il giudaismo ellenizzato della diaspora – il riferimento è ovviamente soprattutto a Filone – ciò nonostante per Sanders tante similitudini non fanno una certa inequivocabile derivazione:

Paolo non ha una concezione della situazione umana che si possa semplicemente dire ‘giudaica’ o ‘ellenistica’ o ‘giudeo-ellenistica’. Sembra che il pensiero di Paolo non fosse semplicemente preso da uno degli schemi preesistenti nel mondo antico [...] È nella determinazione

---

<sup>35</sup> E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, a cura di M. Pesce, Paideia, Brescia 1986, pp. 41-42.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 743.

escatologica e cristologica del suo pensiero che si trova l'unicità di Paolo, non nella originalità dei concetti che utilizza<sup>37</sup>.

Anche se Sanders si premura di far sapere al lettore che mettere in risalto l'unicità di Paolo non implica necessariamente nessun giudizio di valore a favore del cristianesimo. Proverò ora a mettere in risalto, il più sinteticamente possibile, gli aspetti essenziali di queste due conclusioni, che, per quanto pensate e presentate come distinte e indipendenti l'una dall'altra, finiscono per costituire un'unica valutazione complessiva.

Tanto per cominciare mi limiterò qui in primo luogo a elencare gli elementi più significativi di 'dissomiglianza' nella somiglianza che Sanders illustra in rapporto con il giudaismo palestinese. «Essere giusti nella letteratura giudaica vuol dire obbedire alla *torà* e pentirsi dalle trasgressioni, ma in Paolo vuol dire essere salvati da Cristo» e ancora «giustizia nel giudaismo è un termine che implica *la conservazione di uno status*, nel gruppo degli eletti, in Paolo è un termine che significa *passaggio, trasferimento*»<sup>38</sup>. Ciò significa che è possibile restare all'interno degli 'eletti' anche nel caso di trasgressioni più o meno gravi della legge attraverso il pentimento. Viceversa per Paolo per un verso la legge andrebbe ubbidita sempre e integralmente, per altro verso, essendo ciò impossibile, «il pentimento praticamente scompare»<sup>39</sup> e il suo posto viene preso dalla conversione. Con ciò viene meno l'aspetto essenziale che contraddistingueva la religiosità palestinese che Sanders chiama 'nomismo del patto': Dio ha garantito la salvezza al suo popolo purché questo accetti e obbedisca alla sua legge. Per Paolo viceversa «ognuno, ebreo o gentile, si deve *trasferire* dal gruppo di quelli che si perdono a quello di coloro che si salvano»<sup>40</sup>. L'alternativa al 'nomismo del patto' è l'incorporamento: il divenire una

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 759-760.

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 744-745.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 747.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 749.

sola cosa col corpo di Cristo. E questo resta vero anche se, come riconosce Sanders, «il cristianesimo divenne rapidamente un nuovo nomismo del patto»<sup>41</sup>. Da questo punto di vista quindi Paolo finirebbe per posizionarsi, suo malgrado, fuori sia dal giudaismo sia dal cristianesimo.

La centralità del tema dell'‘incorporamento’ permette a Sanders di mettere in evidenza anche ciò che distingue il pensiero paolino sia dal giudaismo ellenizzante sia dalla apocalittica giudaica:

Paolo non prese le mosse da una determinata concezione della universale condizione dell'uomo, cui cercò poi una soluzione [...] la situazione critica dell'uomo è invece nel fatto di *non essere in Cristo*, ma schiavo degli spiriti fondamentali dell'universo (cfr. l'astrologia), ‘nella carne’ (cfr. l'uso filoniano di ‘corpo’ come nemico), incapace di non trasgredire (cfr. il giudaismo palestinese)<sup>42</sup>.

E tutti gli elementi dell'interpretazione finiscono col combaciare. Il tema della ‘giustificazione per fede’, così essenziale in tutte le letture protestanti di Paolo, anche le più critiche e liberali – v. Bultmann, a questo proposito esplicitamente criticato – non è che un corollario forse non indispensabile.

Questo in ultima analisi significa che è l'incontro col ‘Cristo risorto’ che determina l'antropologia, la cosmologia e la soteriologia di Paolo, non viceversa. Anche se Sanders non dà, né avrebbe potuto dare, nessuna spiegazione di questo fattore essenziale.

### **2.3. Il paolinismo come ebraismo radicale: Jacob Taubes**

Di nuovo un passaggio dalla prosa alla poesia. Venti anni dopo, nel 1993 veniva pubblicato postumo *Die politische Theologie des Paulus*,

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 755.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 759.

resoconto di un seminario tenuto a Heidelberg nel febbraio 1987 da Jacob Taubes. Ho scelto questo testo come contraltare sia di quello barthiano che di quello buberiano. Va detto che Taubes non cita, né sembra conoscere, il volume di Sanders che ho appena esaminato, mentre cita e polemizza esplicitamente con Buber.

Dal mio punto di vista si tratta di una lettura nello stesso tempo politica ed ebraica, l'esatto contrario di quello che non solo Barth ma anche gli altri protagonisti di questo confronto, intendevano fare. E si tratta anche di un testo fortemente autobiografico e quasi 'confessionale', come si conviene a uno studioso che accetta di tenere un seminario pur sapendo di essere al termine della sua vita.

Non a caso Taubes spiega il suo approccio appunto 'autobiografico' alla *Lettera ai Romani* raccontando un suo colloquio con Carl Schmitt:

Una cosa è leggere Romani, 9-11 con teologi e filosofi, un'altra è leggere questi capitoli con il più grande giuscostituzionalista del nostro tempo perché egli ne coglie in modo diverso la straordinaria carica politica [...] mi ascoltò mentre per la prima volta gli esponevo il problema, in modo immediato e spontaneo: Mosè, portavoce del popolo di Israele, rifiuta, e per ben due volte, di dare inizio a un nuovo popolo e di annientare quello di Israele; Paolo, invece accetta di farlo. Questa opposta scelta e la domanda: 'che cosa significa fondare un popolo?' richiesero tutto il nostro impegno [...] mentre gli esponevo le mie idee [...] mi disse: 'Taubes, prima di morire, racconti anche a qualcun altro queste cose'.

Fu in questo modo in cui io, povero Giobbe, approdai alla *Lettera ai Romani*: da ebreo, non da professore<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> J. Taubes, *La teologia politica di Paolo*, a cura di A. e J. Assmann, H. Folkers, W-D. Hartwich, C. Schulte, trad. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, p. 21.

In un certo senso la domanda di Taubes è anche la nostra, o può essere tradotta nella nostra: 'come una religione può nascere da un'altra'? A questo punto non ci resta che cercare di comprendere come Taubes cerchi di rispondere alla domanda in questione.

Il primo passaggio che Taubes compie è quello di arrivare, attraverso un'analisi comparata del proemio e dell'epilogo della lettera, a comprendere come questa lettera contenga una vera e propria «dichiarazione di guerra *politica* nei confronti dei Cesari»<sup>44</sup>, dando ragione al vecchio Bruno Bauer che aveva intuito come la letteratura cristiana antica fosse «una letteratura di protesta contro il dilagare del culto dei Cesari». Il secondo è una mera presa d'atto di una situazione di fatto, quella che in realtà Barth intendeva, consciamente o inconsciamente, nascondere:

Perché nella *Lettera ai Romani* si cammina sul filo del rasoio? Perché ci si trova di fronte una comunità in cui è aperto il problema della predominanza. Si tratta di una comunità mista [...] È una comunità mista in cui è in atto un conflitto tra giudeo-cristiani e pagano-cristiani<sup>45</sup>.

Questo perché, come aveva ben capito Nietzsche, in questo nel giusto, in senso stretto i cristiani ancora non esistevano, ma c'erano due tipi di ebrei, quelli della fedeltà alla 'legge', e quelli della fedeltà all'attesa messianica.

A questo punto Taubes rovescia l'interpretazione corrente:

Per 'legge' ognuno era libero di intendere ciò che più gli era consono [...] vi era un ebraismo assai liberale, l'ebraismo alessandrino e dei villaggi limitrofi cui si collega una filosofia missionaria sotto forma di teologia del *nomos*<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 54.

Ma Paolo, che Taubes interpreta come un fariseo particolarmente zelante,

È del tutto illiberale [...] Paolo risponde in modo del tutto diverso, con una protesta, con una trasvalutazione dei valori, non il nomos ma chi è stato crocifisso dal nomos è l'imperatore [...] questa trasvalutazione rovescia la teologia ebraico-romano-ellenistica delle élite [...] Certo anche Paolo è universale, ma solo passando per il discrimine del crocifisso<sup>47</sup>.

In sostanza Paolo, da ebreo si contrappone a Mosè perché si trovava di fronte allo stesso problema di Mosè «il popolo ha peccato. Ha rinnegato il Messia giunto a lui». Di conseguenza il suo scopo reale era «volgere i pagani alla fede per ingelosire Israele»<sup>48</sup>.

La nozione di 'resto di Israele' diventa a questo punto tanto centrale per Taubes, quanto lo era stata per Barth: «non tutti i discendenti di Israele sono infatti Israele»<sup>49</sup>. Per un verso quindi 'tutto Israele' e 'il resto di Israele' vengono definiti 'nemici a causa dell'Evangelo', per un altro 'fratelli nella promessa'. Le chiese cristiane, tutte, hanno progressivamente dimenticato questo essenziale nesso 'dialettico'.

Ma l'aspetto più interessante della lettura di Taubes sta nella rivalutazione, in un modo molto particolare, della dimensione escatologica. Anche da questo punto di vista, infatti, il momento autobiografico prende il sopravvento. Da ex discepolo e ex collaboratore di Gershom Scholem Taubes si permette la libertà di applicare alla situazione delle piccole comunità israelitiche della diaspora, compresi i *sebòmenoi*, gli uditori non ebrei che frequentavano le sinagoghe senza però accettare di farsi circoncidere, lo stesso schema interpretativo che aveva permesso a Scholem di comprendere l'origine del movimento chassidico in *Die*

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 93.

*Jüdische Mystic in ihren Hauptströmungen*<sup>50</sup>. Taubes riassume così il fatto storico narrato da Scholem:

Intorno al 1648 un uomo affetto da mania depressiva, sensibile alla mistica, si reca da un cabalista per farsi curare [...] durante queste fasi maniacali si è reso evidentemente colpevole di avere trasgredito la legge rabbinica. E giunge da quest'uomo, il giovane ventitreenne Nathan di Gaza che gli dice: non posso curarti, i tuoi sono mali messianici. In te alberga l'anima del Messia. Ha così inizio una *folie à deux*, da una parte il Messia, dall'altra il suo proclamatore<sup>51</sup>.

La storia, già abbastanza paradossale, ha una conclusione ancora più paradossale. Il neo proclamato Messia comincia infatti ad avere un successo travolgente nelle varie comunità israelitiche dell'Asia minore, tanto da impensierire il Sultano che lo fa arrestare e lo pone di fronte a un'alternativa netta: o venire condannato a morte, o convertirsi all'Islam. Il Messia si converte e ottiene anche un posto a corte e una pensione. Contrariamente a tutte le aspettative, dopo il primo sconcerto e scandalo, molti discepoli continuarono a credere in lui, interpretando il fatto cabalisticamente come se il messia si fosse «calato negli abissi di impurità, cioè nel mondo, per raccogliervi scintille di purezza»<sup>52</sup>:

Il principio è chiaro. L'esperienza interiore della redenzione sarà reinterpretata alla luce di una catastrofe esteriore<sup>53</sup>.

Lo stesso è accaduto nelle comunità che non erano ancora diventate cristiane: la *pistis* di cui parlava Buber ha a che fare con questo fatto

---

<sup>50</sup> I ed. apparsa nel 1941.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 32.

elementare. In questo modo il crocifisso è diventato il ‘servo di Yavhé’ di cui parlava Isaia.

E di nuovo il cerchio si chiude. Dal contesto storico si ritorna all’esperienza vivente.

Proverò a questo punto a sintetizzare i termini del problema:

a) L’eccentricità della posizione di Paolo appare da tutti i punti di vista. Anzi può essere assunta come elemento discriminante e fornire un paradigma su cui costruire una nuova ortodossia, appunto ‘dialettica’, come in Barth. Paolo non è stato cristiano, perché in senso stretto i cristiani ancora non c’erano e neppure più ebreo in senso stretto, anche se, a seconda della prospettiva con cui lo si guarda, è stato tutte e due le cose.

b) Il ‘contesto’ in cui si situa non spiega Paolo, anche se forse può spiegarne il successo: quello che Taubes voleva dire è che, in quella gigantesca prigione a cielo aperto che era l’impero romano all’ebreo (a parte le *élite* ellenizzate e romanizzate) non rimaneva che scegliere *Massada* e il suicidio collettivo o la paolina partecipazione alla morte con Cristo in attesa della comune resurrezione.

c) «partecipazionismo» e «nomismo del patto» rappresentano un’alternativa netta. Il partecipazionismo paolino implica la consapevolezza di essere alla fine dei tempi, di vivere in un presente escatologico. Solo al suo interno è possibile ripristinare l’immediatezza del rapporto con Dio che Buber intendeva recuperare. Questo rapporto però non può essere pensato come un rapporto diretto e lineare dall’uomo a Dio (v. il padre nostro che non a caso Buber commenta con particolare attenzione, riconoscendone l’origine prettamente ebraica) ma come un ritorno verso Dio e il prossimo dell’amore che Dio ha per l’uomo (v. l’*Agape* paolina, che di nuovo Buber interpreta sulla scorta dell’*amor Dei intellectualis* spinoziano, che non è altro che l’amore di Dio verso sé stesso).

d) Fuori dalla prospettiva escatologica il nomismo deve di nuovo vincere per permettere la formazione di una comunità, e vincerà in due modi costituendo due ortodossie opposte. Di nuovo Paolo deve venire espunto per servire solamente in particolari momenti di crisi della comunità stessa.

### 3. La giustificazione per Fede

Resta in questo quadro un gigantesco buco nero: quale significato in questo contesto può assumere la classica formula *sola fide & sola gratia*, che ha contraddistinto l'ortodossia riformata fin dal suo nascere? Dovrò quindi introdurre nella mia narrazione un altro ingombrante ed essenziale personaggio che cercherò di cogliere agli inizi, per così dire, della sua carriera eccezionale di eretico.

Nel 1512 Martin Lutero, promosso dottore in teologia, iniziava la sua carriera universitaria sostituendo il suo maestro Von Staupitz nelle *Lectura in Biblia* all'Università di Wittenberg, commentando dapprima i Salmi, quindi per tre trimestri, tra il 1515 e il 1516, la Lettera di Paolo ai Romani. Questo è il testo, ancora di un monaco ligio ai suoi doveri di monaco e obbediente al suo ordine e alla chiesa, che ho scelto di utilizzare. Ovviamente non tutto; dovrò accontentarmi di concentrare la mia attenzione solo sul commento a un unico capitolo, il quinto, che a sua volta commenta il quinto capitolo dell'epistola paolina.

Sarà prima necessario però chiarire due punti essenziali: in primo luogo è essenziale ricordare che, per Lutero come per Paolo *evangelium est sermo de Christo filio Dei primum humiliato et postea glorificato per spiritum sanctum*<sup>54</sup>. Non si tratta della religione di Gesù ma della religione fondata sul Cristo glorificato dopo la resurrezione. In secondo luogo, cosa ancora più essenziale, questa lettera paolina:

---

<sup>54</sup> *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516*, herausgegeben von J. Fischer, Theodor Weicher, Leipzig 1908, I, p. 11.

Est velut fluvius egressus de paradyso et sicut Nylus, qui totam Aegyptum inundat. [...] Sic diluvium, quod Dominus per apostolum Paulum inhabitare facit, totum mundum occupat et omnes Gentes<sup>55</sup>.

Siamo dunque al centro della Rivelazione. Commentare l'epistola ai Romani significa quindi comprendere il significato ultimo della rivelazione cristiana.

*Pacem habemus* – così inizia il cap. V della *Lettera ai Romani*. Il che permette all'esegesi luterana di anteporre una prima antitesi radicale:

Et est ipsa quietudo conscientiae et fiducia in Deum. Sicut contra turbatio spiritualis est inquietudo conscientiae et diffidentia in Deum. Unde Osee 'qui seminant ventum et turbinem metent' Quia conscientiae poena est illa, ps. 1: 'tamquam pulvis ante faciem venti'<sup>56</sup>.

La pace quindi a cui si fa riferimento, non è in primo luogo la pace della minuscola comunità romana, ma è l'interna pace del vero credente. Questa pace però è strettamente connessa con il tema della giustizia, il che complica non poco l'antitesi:

---

<sup>55</sup> *Ivi*, I, p. 17. Ho deciso di mantenere il testo latino per salvare la forza retorica di Lutero, riporterò però sempre in nota la traduzione, tratta dell'ed. italiana curata da F. Buzzi (S. Paolo, Milano 1991) dei passi citati per facilitare la lettura: «È come un fiume uscito dal paradiso e assomiglia al Nilo che inonda tutto l'Egitto [...] così il diluvio che il Signore, servendosi dell'apostolo Paolo continua a far dilagare sulla terra, riempie tutto il mondo e raggiunge tutte le nazioni».

<sup>56</sup> *Ivi*, V, p. 130: «Essa è la quiete della coscienza e la fiducia in Dio, come viceversa, il turbamento spirituale è l'inquietudine della coscienza e la sfiducia in Dio. Perciò si legge in Osea 'coloro che seminano vento, pure tempesta raccoglieranno!' Infatti l'inquietudine è la pena della coscienza come si dice nel salmo 1: 'come polvere davanti al vento'».

Justus habet pacem ad Deum sed pressuram ad mundum, quia vivit  
in spiritu

Iniustus habet pacem ad mundum, sed pressuram, tribulationem ad  
Deum, quia vivit in carne

Sed sicut spiritus est eternus, ita pax justii et tribulatio iniusti eterna erit  
Et sicut caro est temporalis, ita tribulatio justii et pax iniusti temporalis  
erit<sup>57</sup>.

E in questo modo le coordinate della lettura di Lutero sono fissate: per un verso la tensione escatologica viene trasportata totalmente all'interno della coscienza del singolo, per altro verso, come del resto in tutto il pensiero medioevale ortodosso, la tensione escatologica viene vista in una prospettiva verticale – tempo vs. eternità – non orizzontale e proiettata verso l'imminente futuro escatologico come in Paolo.

Ma come si consegue la giustizia? In primo luogo non solo *per fidem* ma soprattutto *per Christum* contro coloro – *presumptuosi* li definisce Lutero – che pensano di accedere direttamente a Dio, ma anche contro coloro che pensano di essere salvati direttamente da Cristo senza una esterna manifestazione che provenga dalla loro fede. L'essenziale è che *servos inutiles nos agnoscamus*. Come si può vedere nulla ancora di incompatibile con la tradizione che si concretizzerà nella formula *fides charitate formata*. Più interessante il passaggio successivo: Paolo, infatti, secondo Lutero in questo passo condanna anche coloro che, secondo l'insegnamento della *theologia mystica*, pensano di poter accedere attraverso le tenebre interiori al Verbo increato senza passare attraverso il *Verbum incarnatum*. Un dialogo interiore fra Cristo e l'anima, come

---

<sup>57</sup> *Ivi*, V, p. 131: «Il giusto ha pace con Dio, ma tribolazione nel suo rapporto col mondo, poiché vive nello spirito. L'ingiusto ha pace con il mondo, ma tribolazione e afflizione nel suo rapporto col Dio poiché vive nella carne. Ma come lo spirito è eterno, così anche la pace del giusto e la tribolazione dell'ingiusto saranno eterne. E come la carne è temporale, così anche la tribolazione del giusto e la pace dell'ingiusto saranno temporali».

quello immaginato da Tommaso da Kempis, sarebbe per Lutero quindi inconcepibile. Si tratta di un punto essenziale in quanto l'incarnazione è per lui un evento. La pace del giusto, anche nella sua atemporalità, richiede il riconoscimento di un fatto che è accaduto nel tempo. L'uomo non ha nessun accesso privilegiato all'eternità.

Appunto perché non ha alcun accesso privilegiato all'eternità il cristiano non ha neppure nessuna possibilità di sfuggire all'angoscia e al dolore. Commentando il v. 3 *gloriamur* Lutero scrive: «nemo debet dubitare quin sit non christianus, sed turcus et inimicus Christi quicumque noluerit tribolari»<sup>58</sup>. E ciò avviene perché «nisi Deus per tribulationes examinaret. Impossibile esset quod ullus hominum salvus fieret». Da questo punto di vista la prospettiva di Lutero e quella dell'appena citato Tommaso da Kempis tornano ad avvicinarsi. Ma la spiegazione di questo fatto potrebbe di nuovo diversificare almeno parzialmente le due prospettive:

Natura nostra vitio primi peccati tam profunda est in se ipsam incurva ut non solum optima dona Dei sibi inflectat ipsisque fruatur [...] immo et ipso Deo utatur ad illa consequenda, verum etiam hoc ipsum ignoret, quod tam inique, curve et prave omnia, etiam Deum, propter se ipsam querat<sup>59</sup>.

In altri termini l'uomo deve essere messo alla prova non per avere un'oc-

---

<sup>58</sup> *Ivi*, V, p. 134: «Nessuno deve avere dubbi su questo punto: chiunque non voglia essere tribolato non è certamente cristiano, ma un turco e un nemico di Cristo».

<sup>59</sup> *Ivi*, V, p. 136: «Se Dio non ci esaminasse mediante la tribolazione, a nessun uomo sarebbe possibile essere salvo» [...] «La nostra natura, per il vizio del primo peccato, è ricurva in modo così profondo su di sé, che non solo piega verso di sé gli ottimi doni di Dio e ne gode [...] – anzi si serve anche di Dio per ottenere questi beni – ma non si rende neanche conto, di cercare ogni cosa, Dio compreso, per se stessa, in modo così iniquo storto e perverso».

casione di santificazione, ma se mai per mettere a nudo l'egocentrismo umano che sta dietro a ogni desiderio di santificazione.

Lo scopo della *tribulatio* in quanto prova non ha quindi alcun significato ascetico. Anzi Lutero distingue nettamente la *tribulatio carnalis* da quella *spiritualis*. Con il primo termine Lutero intende, come è ovvio, la disperazione *propter carnalia bona*, ma a coloro che si disperano per la perdita di ricchezze o posizione sociale si adatta il versetto paolino tratto dalla lettera agli Efesini *desperantes tradiderunt semet ipsos in immudiciam*. Molto più importante e significativa è l'*altera, conscientiae et spiritualis*:

Ubi iustitia propria et sapientia omnis devoratur et absorbetur, in quibus fidebant<sup>60</sup>.

Punto chiave in quanto è proprio la scoperta della radicale inadeguatezza della *iustitia propria* il centro del discorso di Paolo. Il problema della colpa e del peccato diventa a questo punto particolarmente essenziale.

Dunque non si può avere la pace senza la giustizia. Anche da questo punto di vista il processo di interiorizzazione della cosmologia e soteriologia paolina procede speditamente. Commentando il versetto 12 *Per unum hominem peccatum* Lutero scrive:

Quod dicit 'intra in mundum' [...] mundus in hoc loco non coelum et terram, sed homines in mundo significet, patet [...] et ratione, quia corporalis mundus insensibilis est nec capax peccati, ut in ipsum intra peccatum et mors. Non enim moritur nec peccat, sed homo peccat et moritur<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ivi*, V, p. 138: «Nella quale vengono divorate e distrutte la giustizia propria e tutta la sapienza in cui gli uomini confidavano».

<sup>61</sup> *Ivi*, V, pp. 141-142: «Perché dice 'entra nel mondo' [...] che poi mondo non significhi in questo luogo i cieli e la terra ma gli uomini che vivono nel

Resta il problema della morte:

*Per ipsum mors, quia certum est, quod mors mundi (i. e. omnium hominum) non de proprio peccato venit, cum moriantur (ut sequitur) qui non peccaverunt. Si ergo mors per peccatum, et sine peccato non esset mors, ergo peccatum in omnibus est*<sup>62</sup>.

È necessario però identificare un elemento essenziale che permetta di separare il peccato dalla consapevolezza del peccato e questo è dato dalla Legge. In realtà il problema è più complesso, perché prima viene il peccato, poi la legge. Quindi:

*Usque ad legem peccatum erat in mundo. Actuale autem etiam ante Moses fuit et imputabatur [...] hoc autem erat incognitum, donec ipsum manifestaret Moses*<sup>63</sup>.

Ci sono dunque due dati, uno interiore e comunque coscienziale, il peccato, l'altro esteriore e fisico, la morte. Ma se tutti muoiono vuol

---

mondo risulta chiaro [...] il mondo delle realtà corporee è insensibile e non può recepire il peccato: è impossibile che il peccato e la morte vi entrino. E esso, infatti, non muore né pecca; è invece l'uomo che pecca e muore». Faccio notare come è con questo passo e altri simili che quella che secoli dopo Rudolf Bultman chiamerà 'demitizzazione' è entrata nella cultura occidentale.

<sup>62</sup> *Ivi*, V, p. 142: «Per il peccato è entrata la morte». Infatti è certo che la morte del mondo (cioè di tutti gli uomini) non deriva dal loro proprio peccato, dal momento che (come segue) muoiono anche coloro che non hanno peccato. Dunque se la morte c'è per il peccato e senza il peccato non ci sarebbe la morte, bisogna concludere che il peccato è presente in tutti noi».

<sup>63</sup> *Ivi*, V, p. 142: «Fino alla legge c'era il peccato nel mondo. Ma anche prima di Mosè c'era il peccato attuale [...] Il peccato originale, invece, restò ignoto, finché Mosè non lo rivelò». Da notare una certa forzatura nella traduzione: dal testo appare semplicemente che il peccato in quanto tale venne rivelato nella sua natura di peccato da Mosè.

dire che tutti in qualche modo hanno peccato, anche se questo peccato non può essere un consapevole peccato attuale, ma deve esserci stato un peccato *in quo omnes peccaverunt*, anche se, fino a Mosè esso restò *incognitum*. Per questa ragione *Adam est forma futuri*: se Cristo, infatti, attraverso la sua morte e resurrezione ha salvato gli uomini, è necessario che ci sia stato un altro uomo che li ha perduti attraverso una colpa unica e irredimibile «nunc solus Adam propter diffusionem unius peccati sui in omnes est forma Christi»<sup>64</sup>.

Lutero apre qui un'ampia digressione cercando di rispondere alla domanda: *quid ergo nunc est peccatum originale?* e la risposta è chiara e netta: in primo luogo non è, o per lo meno non è soltanto una *privatio*, cioè una diminuzione delle capacità umane – conoscenza e volontà, ma è soprattutto:

Pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio honorum operum, cursus autem ad malum.

Da notare un elemento essenziale: niente di tutto questo appare direttamente dal testo paolino commentato, anche se viene supportato da numerosi altri riferimenti scritturali. In realtà ci troviamo di fronte non a una interpretazione del testo paolino ma piuttosto, ancora di più, a una trasposizione del discorso di Paolo da un piano prevalentemente cosmologico a uno antropologico. Cristo per Lutero non è venuto soprattutto a liberare il mondo e gli uomini dalle potenze esterne che lo dominano, ma a liberare gli uomini dalla potenza interna che li domina: *peccatum illud originis est ipse fomes*<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ivi*, V, p. 143: «Ora invece solo Adamo, a motivo della propagazione in tutti del suo peccato unico, è figura di Cristo».

<sup>65</sup> *Ivi*, V, p. 144: «La stessa inclinazione al male, la nausea nei confronti del bene, la ripugnanza della luce e della sapienza. E viceversa l'è amore dell'errore».

Una prima riflessione prima di continuare. Quindici secoli non sono passati invano: l'attesa escatologica paolina – non passerà questa generazione che i 'redenti', o per lo meno quelli che non si sono già 'addormentati' nel Signore in attesa della resurrezione, vedranno con i loro occhi il ritorno di Cristo – non si è certamente spenta. Si è però profondamente trasformata e 'istituzionalizzata'. In un certo senso il cristianesimo aveva definitivamente fatto pace non solo con il cosmo ma anche con i vari legittimi poteri civili, Impero in testa – cosa che Lutero non si è mai sognato di mettere in discussione. La *servitus humana*, che Cristo è venuto a eliminare attraverso la sua morte e resurrezione, può concettualmente sopravvivere solo se diventa qualcosa di interno alla coscienza stessa. Ma il problema sta nel fatto che questa testimonianza interna spesso e volentieri non c'è o per lo meno è dubbia. Ripristinare la tensione escatologica paolina significa per Lutero aprire, o riaprire, una tensione interna alla coscienza cristiana. Ma per fare questo era necessario riaprire la lotta contro il nuovo 'nomismo del patto', che, come ha notato Sanders si era immediatamente ricostruito nella nuova comunità cristiana, nonostante Paolo.

Ma continuiamo. Dopo questo lungo *excursus* Lutero può riprendere il commento al testo. Troviamo a questo punto forse il passo chiave del capitolo, ove Lutero cerca di risolvere il problema del nesso che lega indissolubilmente le figure di Adamo e di Cristo:

Sicut ille ex semet nascentibus, quamvis non manducaverint de ligno, factus est causa mortis, quae per cibum inducta est, ita et Christus iis, qui ex ipso sunt, tametsi nihil juste egerint, factus est provisor justitiae, quam per crucem nobis omnibus condonavit. Ergo similitudo peccationis Adae in nobis est, quia morimur, quasi similiter peccassemus.

---

e delle tenebre, fuga e orrore di fronte alle opere buone, e corsa verso il male [...] il peccato originale è il fomite stesso».

Et similitudo iustificationis Christi in nobis est, quia vivimus, quasi similiter justitiam fecissemus<sup>66</sup>.

Passo complesso – paradossalmente frutto di una parafrasi di un passo di Giovanni Crisostomo che finirebbe in questo modo di essere il vero padre della giustificazione *sola fide* – che è necessario smontare nei suoi componenti essenziali. Per un verso Adamo, mangiando il frutto proibito *de ligno*, cioè dall’albero della conoscenza del bene e del male, ha commesso un peccato attuale che ha causato la sua mortalità, come quella dei suoi discendenti. E che gli uomini muoiano è un fatto evidente, anche se non è immediatamente evidente che muoiano a causa della peccaminosità ereditata da Adamo, anche se non hanno mangiato dall’albero della conoscenza. Che gli uomini pecchino a causa della peccaminosità ereditata da Adamo è ovviamente altrettanto meno evidente. Per altro verso i ‘discendenti’ da Cristo – *ii qui ex ipso sunt* – ereditano la giustizia di Cristo – *provisor justitiae* –, anche se non hanno compiuto alcun atto giusto e parteciperanno alla vita eterna come Cristo. Di conseguenza: «*donum*’ autem ipsa justitia nobis donata. Sic et peccatum originis [...] donum est in peccato unius hominis Adae».

A questo punto Lutero può riprendere il tema della ‘legge’. E anche questo avviene in un passo complesso che proverò a citare nel seguente modo:

---

<sup>66</sup> *Ivi*, V, pp. 148-49: «Come Adamo, per tutti coloro che nascono da lui, sebbene non abbiano mangiato dall’albero, è divenuto causa della morte entrata nel mondo mediate l’assunzione del cibo, così anche Cristo, per quelli che nascono da lui, sebbene non abbiano compiuto nulla di giusto, è divenuto dispensatore della giustizia che, mediante la sua croce, egli ha regalato a tutti noi. Dunque in noi c’è la somiglianza della prevaricazione di Adamo, perché moriamo, come se avessimo peccato in modo simile. E in noi c’è la somiglianza della giustificazione di Cristo, poiché viviamo, come se avessimo praticato la giustizia in modo simile».

‘lex intravit ut abundaret delictum’ [...] lex non vivificavit, non tulit peccatum, seu lex non intravit ut vivificaret, ut tolleret peccatum [...] ergo intravit ad augmentum peccati [...] lex venit et factum est sine vitio legis [...] ut ad augmentum peccati venerit, sed factum est vitio concupiscentiae, quae non potuit legem implere<sup>67</sup>.

E le parti del mosaico finiscono tutte per combaciare. Visto e considerato che la Legge rivelata a Mosè non può estinguere la concupiscenza – *fomes* – ma solo rivelarla e renderla evidente, la *justitia* che sola dà la pace non può essere una conquista umana ma deve essere un *donum*. Ma questo *donum* non abolisce la legge esattamente come la legge non abolisce il peccato. Da questo punto di vista ogni ‘nomismo del patto’ appare definitivamente escluso. Il *punctum dolens* della situazione è dato dal fatto che non ci può essere pace, e quindi salvezza senza *justitia* ma questa appunto è possibile solo come *donum*. *Fomes* e *justitia* devono quindi convivere nella coscienza di ogni uomo, esattamente come, verrebbe da dire anche se può apparire una forzatura, circoncisi e non circoncisi devono convivere nella neonata comunità protocristiana di Roma. Perché in fondo per convincerla di questo la Lettera era stata scritta – non dobbiamo dimenticarcelo. Anche se è evidente che Lutero se ne era totalmente dimenticato.

Una riflessione conclusiva. La portata dell’operazione ermeneutica con-

---

<sup>67</sup> *Ivi*, V, p. 150: «Il dono è invece è la giustizia vera che ci è donata, così anche il peccato d’origine è [...] un dono nel peccato dell’unico uomo Adamo [...] la legge entrò nel mondo in modo che abbondasse il peccato [...] la legge entrò in modo che abbondasse il peccato [...] la legge non ha fatto vivere, non ha tolto il peccato; o anche: la legge non è entrata per togliere il peccato e far vivere [...] essa dunque è entrata per aumentare il peccato [...] venne la legge, e senza colpa della legge [...] accadde che essa servì a aumentare il peccato. È invece accaduto per colpa della concupiscenza che non ha potuto adempiere alla legge».

dotta da Lutero sulla *Lettera ai Romani* appare enorme: la tradizione cattolica aveva in qualche modo ricollegato fra loro ‘nomismo del patto’ e ‘partecipazionismo’. Il collegamento si fondava però sul presupposto che la chiesa potesse nello stesso tempo essere una realtà storica e temporale e una comunità escatologica metatemporale. La rilettura luterana della *Lettera ai Romani* rompe questo nesso. Come è noto le immediate conseguenze, molto probabilmente non volute, di questa rottura furono la successiva lotta contro le indulgenze e la successiva crisi della dimensione ecclesiologica in ambito riformato, spesso e volentieri denunciata da parte cattolica.

Dal nostro punto di vista però questa rottura ha un valore meta-confessionale ancora più significativo: Il ‘partecipazionismo’ paolino a partire da Lutero – ovviamente per chi sceglierà di partire da Lutero, una buona metà dell’Europa – potrà sopravvivere solo come esperienza individuale mediata dal testo stesso della Scrittura che lo documenta e lo fonda. I due motti: *sola fide & sola gratia* e *sola Scriptura* si confermano a vicenda. Il *Sermo* divino diventerà l’unica prova e l’unico strumento di verifica dell’esperienza interiore. Ma, attenzione, in questo modo, la Scrittura diverrà la sola prova sia dell’elezione che della dannazione. L’esperienza religiosa mediata non dal ‘miracolo’ – non a caso escluso a priori da tutte le ortodossie riformate, e sottoposto al controllo della chiesa stessa nell’ortodossia cattolica – ma dalla Parola sarà la condizione della scoperta della natura duplice della coscienza.

#### **4. Il nostro Paolo: alle radici dell’individualismo liberale**

Posso a questo punto tentare di tornare al tema unificante di tutto il mio lavoro. La figura di Paolo, o meglio le diverse possibili letture che, come fa la luce su di un prisma, i testi paolini consentono, cosa aggiunge al discorso sul Sacro che ho cercato di impostare in questi saggi?

Ho aperto questo saggio insistendo sull’eccezionalità della figura di Paolo. Credo che le interpretazioni che ho esaminato documentino

abbastanza bene questa eccezionalità. Cercherò comunque di chiarire meglio quello che volevo dire, alla luce appunto di queste interpretazioni. Credo che Paolo sia stato l'unico, se mi si consente l'espressione, profeta di secondo livello mai apparso nella storia plurimillenaria delle religioni. O per lo meno l'unico che noi occidentali conosciamo abbastanza bene e di cui abbiamo una testimonianza diretta. In questo senso si potrebbe infatti leggere anche la sua auto definizione e presentazione che apre la Lettera ai romani: Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένως εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, se non si dà per scontato che 'apostolo' significhi quello che verrà a significare nella tradizione cattolica e non solo cattolica dagli *Atti* in poi, ove il termine passerà da Paolo, per quanto ne sappiamo il primo ad autodefinirsi tale, a tutto un gruppo comprendente Paolo, Pietro il fratello di Gesù e gli altri discepoli diretti della comunità di Gerusalemme. Non a caso la corretta definizione del termine 'apostolo' sarà uno dei *leitmotiv* dei primi tentativi di una lettura non confessionale e, nei limiti del possibile, 'scientifica' della Scrittura. Penso ovviamente alle parti 'teologiche' del *Leviathan* hobbesiano e del *Tractatus* spinoziano<sup>68</sup>.

Il termine chiave a cui dare un significato è ovviamente δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, che mette in risalto la sottomissione di Paolo a Gesù, il solo ad aver avuto un rapporto diretto con Dio. In un certo senso quindi Buber avrebbe ragione: Paolo si presenta come non il diretto annunciatore di una sua diretta esperienza ma della necessità di avere questa diretta esperienza in Cristo, con il quale, in un certo senso le possibili esperienze dirette del divino finiscono, o per lo meno trovano il loro paradigma definitivo. La salvezza consiste nell'incorporarsi dentro que-

---

<sup>68</sup> Per quanto riguarda Hobbes è sufficiente confrontare quanto afferma a proposito dei profeti nel cap. 34 e degli apostoli nel cap. 46, ancor più significativa la differenziazione come appare nel cap. 11 del *TTP*: da una parte una possessione inconsapevole ma autoritativa, dall'altra tentativi di comprendere la rivelazione in modo ragionevole ma non infallibile.

sto paradigma, partecipando alla sua morte e resurrezione, ovviamente non realmente ma simbolicamente o ritualmente, entrando in un tempo 'escatologico' che non corrisponde a nessun tempo reale. Alla base della 'religione' di Paolo c'è un'esperienza di doppia estraneazione, non solo da sé stesso e dalla sua comunità d'origine, ma anche dal suo Dio, che può essere raggiunto solo attraverso questa estraneazione. Il mondo e la società e l'uomo stesso, anzi meglio l' 'io' stesso dell'uomo, sono enigmi irrisolvibili se letti fuori da questo paradigma. La molteplicità delle letture possibili dipende in fondo da ciò. Paolo in ultima analisi è l'apostolo dei 'moderni' per eccellenza perché annuncia un'esperienza sempre possibile ma mai necessaria, e si situa al centro della religione biblica perché sta in qualche modo fuori da tutte le tradizioni consolidate che derivano da essa.

Ammesso tutto ciò rimane comunque il problema: In che modo nella figura di Paolo può trovare il suo compimento un'analisi 'laica', nel senso che ho cercato di delineare nell'introduzione a questi saggi, della dimensione religiosa?

Nel quarto saggio di questo lavoro ho già utilizzato la figura di Paolo – ma non del Paolo più autentico delle *Lettere* ma di quello un poco adulterato e addolcito degli *Atti* – per cercare di esemplificare la posizione di William James, ovviamente forzandola in qualche modo, visto e considerato che James, per una forma più o meno consapevole di autocensura, si era rifiutato di usare *exempla* tratti dalla Scrittura, per illustrare e confermare la sua tesi. Da come gli *Atti* raccontano Paolo appare evidente come egli dovesse giustificare la sua *religious experience* – l'incontro col Cristo risorto – di fronte a due uditori, uno interno – la comunità protocristiana di Gerusalemme –, l'altro esterno esemplificato dall'Areopago ateniese. Proverò a ripartire da questo punto.

L'analisi jamesiana della religione, come abbiamo visto, si basava su di una contrapposizione essenziale: quella fra i nati una volta sola e i nati due volte, per citare di nuovo il vecchio Francis Newman, come l'aveva citato James. Da una parte l'esaltazione della vita della tradizione classica, ma anche di personaggi come Ralph Waldo Emerson (e

magari anche del Pangloss volterriano), dall'altra l'esperienza radicale del male e l'esigenza di una 'rinascita' radicale attraverso l'esperienza di una 'conversione'. Abbiamo anche visto come James individuasse nella nozione di 'soglia del dolore' l'elemento discriminante tra le due opzioni esistenziali: chi ha la fortuna di disporre di una 'soglia del dolore' molto alta sarà sempre e comunque un entusiasta della vita in tutte le sue forme e considererà sempre ogni esperienza di conversione come patologica. Abbiamo anche visto come per James non basti avere una 'soglia di dolore' bassa per diventare una grande coscienza religiosa ma sia necessario anche avere 'un attivo io subliminare', cioè disporre nella profondità del proprio inconscio di altri 'io' alternativi in grado di emergere, esattamente come l'io di Paolo è emerso da quello di Saulo.

Tra parentesi quindi vale la pena di notare come, a differenza di quello che pensava Buber, non sarebbe quindi la tragicità dei momenti storici a rendere attuale la figura di Paolo, ma, se mai, il porsi da una prospettiva paolina permetterebbe di comprendere la tragicità di ogni dimensione storica. Non solo: in un certo senso si potrebbe dire che porre a confronto lo schema teorico jamesiano col modello paolino permetterebbe di radicalizzare questo modello, liberandolo da quel minimo residuale di ottimismo romantico di matrice emersoniana che ancora probabilmente lo condizionava. La *σάρξ* paolina, destinata a diventare l'*ipse fomes* di Lutero, mostra quanto profonda può essere la scissione all'interno della coscienza dell'uomo che desidera nascere due volte e che in quanto tale deve ricevere un secondo 'io'. Ma dimostra anche come questa scissione non possa venire considerata superata, mai.

Appare evidente che l'analisi jamesiana sembra fatta apposta per capire la personalità dell'apostolo Paolo e di converso l'apostolo Paolo sembra essere esistito, se mi si permette il paradosso, per permettere a James di costruire la sua teoria. In un certo senso ci troviamo di fronte a un circolo ermeneutico così perfetto da risultare sospetto. Se è vero che non possiamo comprendere nessun tipo di esperienza senza una teoria adeguata, è vero anche che non possiamo costruire nessuna teoria senza una preesistente esperienza. Ogni teoria che pretenda di spiegare cosa

è la dimensione religiosa può in realtà solamente spiegare, e universalizzare, come fa ogni teoria che i rispetti, l'esperienza religiosa da cui parte che diventa in questo modo esemplare ed emblematica. All'autoreferenzialità del discorso religioso corrisponde, si potrebbe dire, un'autoreferenzialità di secondo livello di ogni discorso che pretenda di definire la dimensione religiosa stessa. E questa potrebbe essere la conclusione 'critica' di quest'ultimo saggio.

In realtà però c'è ancora qualcosa da aggiungere. A ben vedere ci troviamo di fronte a due tipi di autoreferenzialità ben diversi: se infatti l'autoreferenzialità di primo livello presuppone l'esistenza di una comunità chiusa, l'*emunà* di Buber, e di un qualche 'nomismo del patto', quella di secondo livello presuppone solamente l'esistenza di almeno un singolo 'chiamato', cioè interpellato o per lo meno interpellabile' dal *sermo* divino. Di qui la radicalità dell'evocazione paolina della figura di Abramo: ἐπίστευσεν δέ 'Αβραάμ τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. L'elemento più discutibile per Buber dovrebbe diventare quello centrale. Abramo scelto da Dio non a causa della sua obbedienza alla legge, che non era stata ancora emanata, o della sua inesistente circoscrizione diventa l'archetipo del destinatario di questa autoreferenzialità di secondo livello.



## Individualismo liberale e potere simbolico Un tentativo di conclusione

Forse è arrivato il momento di raccogliere in un discorso dotato di senso unitario i vari segmenti di ricerca che ho seguito nei saggi raccolti in questo volume. Compito non facile perché ciascuno di questi saggi ha in fondo mantenuto la sua indipendenza. Per fare questo dovrò in un certo senso rovesciare di nuovo la prospettiva. Se all'inizio di quest'avventura intellettuale mi ero posto il problema di capire il significato e il valore della particolare delimitazione della dimensione del 'Sacro' – diversa da quella egli 'antichi' e dei cosiddetti 'primitivi' – nella cultura occidentale moderna, ora dovrò in qualche modo riprendere il discorso dall'inizio, cercando di capire se i processi che ho cercato di raccontare hanno, per così dire, tenuto fede al 'progetto originario della modernità', ammesso che questo progetto ci sia stato veramente e sia storicamente identificabile.

### 1. *Ius circa Sacra* e dintorni

Nel 1651 Thomas Hobbes pubblicava il *Leviathan*. Nel 1670, quasi venti anni dopo, appariva ad Amsterdam il *Tractatus theologico-politicus*, nel 1674 ambedue le opere vennero condannate al rogo e bruciate (in realtà quando ciò avvenne tutte le persone colte d'Europa interessate probabilmente le avevano già abbondantemente lette, discusse e

utilizzate), sulla piazza di Amsterdam. Mi piace considerare questi due testi, letti insieme e parallelamente, come il manifesto della modernità nel senso di cui sopra.

Cosa hanno in comune questi testi tale da consentire loro di essere letti in questo modo? Ovviamente tantissime cose: una forma di contrattualismo politico, una teoria della tolleranza, un'ermeneutica biblica finalmente razionale di tipo non confessionale, per elencare solo le più importanti. Ce n'è una, però, la più caduca, destinata a venir archiviata dopo l'epistola sulla tolleranza lockiana, che appare viceversa particolarmente significativa per il discorso che intendo costruire. Ambedue gli autori distinguono nettamente due piani che noi, che ci riteniamo pienamente 'moderni' perché postlockiani, tendiamo a confondere<sup>1</sup>: il piano della libertà di coscienza da quello della libertà religiosa, affermando la prima ma sottoponendo a forti vincoli e controlli la seconda.

Quale è lo scopo di questa distinzione oggi, almeno apparentemente, così desueta? Ancora una volta ci viene in aiuto, con la sua forza iconografica, l'immagine della copertina dell'edizione originale del *Leviathan* hobbesiano, a cui del resto ho avuto già occasione di fare riferimento. La spada e la tiara sono due forme diverse di potere pubblico – il potere privato viene prima e ha a che fare con il *bellum omnium contra omnes* che il contratto ha lo scopo di controllare e limitare. Appunto per questo questi due poteri vanno collegati fra loro e possibilmente concentrati nella stessa persona, il Sovrano, che, come è noto, può essere tanto un individuo che una aristocrazia o una assemblea democratica.

Ma cosa si intende per potere? Hobbes – per partire di nuovo da

---

<sup>1</sup> In realtà non è proprio così: solo negli Stati Uniti, a quanto ne so, vige una completa separazione della chiesa dallo stato. In Europa abbiamo o regimi concordatari, o chiese di stato; solo la Francia fa eccezione anche se la legge sulla laicità impone in realtà non il rispetto della libertà religiosa ma una specie di 'ateismo pubblico'.

lui – definisce questo termine in maniera chiara: «il potere di un uomo (considerato in senso universale) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro»<sup>2</sup>. Questa definizione è fondamentale in quanto, come chiarisce molto bene la parentesi, essa è attribuibile tanto ai singoli uomini quanto a quell'uomo universale che è il sovrano, ma eventualmente anche – anche se Hobbes non voleva questo – al Papa o a un'unica grande chiesa intesa come un individuo collettivo. In questo quadro il sovrano – o magari il Papa – ha un potere in quanto può quindi condizionare nel presente i comportamenti degli individui per ottenere un bene futuro: per Hobbes notoriamente la 'pace', cioè la fine del *bellum omnium contra omnes* di cui sopra.

In questo quadro il riconoscimento della libertà di coscienza funziona in primo luogo come un limite esterno a questo potere: come il sovrano in quanto capo politico non può esigere che i propri sudditi sacrificino la vita, così il sovrano in quanto capo religioso non può obbligarli a sacrificare la salvezza della loro anima, costringendoli anche nel foro interno, non solo in quello esterno<sup>3</sup>.

L'immagine in questione insegna anche qualcosa d'altro: questi poteri vanno collegati fra loro ma in qualche modo anche distinti. Da qui la necessità, questa sì radicalmente innovativa, di affermare contemporaneamente l'autorità del sovrano e la libertà della coscienza individuale, pensata non solo come un limite esterno ma anche come una capacità positiva e propositiva dei singoli. Punto ipotetico di incontro fra i due piani un *credo minimum*, comunque configurato, e, come è noto, è quasi impossibile trovare un giusnaturalista moderno che abbia fatto proprio *sine glossa* il *credo minimum* di un altro.

Questo singolare rapporto di collegamento-distinzione merita un minimo di ulteriore riflessione. Se i due poteri fossero completamente distinti e separati – i 'due soli' di dantesca memoria – la pace ovvia-

---

<sup>2</sup>T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 69.

<sup>3</sup>Cosa ovvia oggi, ma non all'epoca della santa romana inquisizione!

mente non potrebbe essere mantenuta, e si capisce quindi come solo l'aureo principio *cuius regio eius religio* abbia potuto pacificare l'Europa dopo la pace di Westfalia. Ma perché allora la distinzione e non l'identificazione – ad esempio la deificazione non sempre solo postuma degli imperatori romani? Di fronte a una domanda di questo genere Hobbes e Spinoza danno in ultima analisi due risposte diverse. Quella di Spinoza è forse, almeno a prima vista, la più ovvia: perché se no verrebbe irrimediabilmente messa in pericolo la *libertas philosophandi* per difendere la quale il *Tractatus Theologico-politicus* era stato in fondo scritto. Più originale e interessante la risposta hobbesiana: mentre da un punto di vista politico il sovrano esercita un potere proprio, derivante direttamente dal contratto fra i sudditi, da un punto di vista religioso esercita, come il Papa, solo un potere vicario, al posto di Cristo, e in attesa del suo ritorno alla fine dei tempi. Forse il primo e più radicale riferimento a un 'silenzio di Dio' all'interno della coscienza moderna.

Dunque quello che la lettera sulla tolleranza lockiana mette in discussione è appunto questa funzione vicaria, non il silenzio di Dio di cui sopra. Ma appunto per il 'silenzio di Dio' di cui sopra la suddetta funzione vicaria non può essere eliminata ma deve essere, sia pure con tutta la prudenza del caso, 'democratizzata': ogni cristiano deve avere un suo diretto rapporto con il Cristo della fede, che a sua volta deve passare necessariamente attraverso una lettura il più possibile corretta dei testi che ci descrivono il Gesù storico e il suo magistero. Da questo punto di vista le residue esclusioni lockiane appaiono ovvie: la 'funzione vicaria' non può essere delegata a nessun potere politico esterno o a nessun sovrano straniero come fanno i 'papisti', ma neppure eliminata come inessenziale come fanno gli 'atei', perché in questo caso, come è noto, verrebbe meno la loro capacità di garantire la credibilità delle loro promesse pubbliche, e quindi la loro fedeltà non solo allo stato.

Cosa può significare questa 'democratizzazione' della funzione vicaria? In che tipo di potere, perché di un potere si deve trattare, si deve incarnare? Per capirlo forse si dovrebbe partire da quel potere di 'legare

e sciogliere' che un discusso e discutibile *logion* neotestamentario attribuisce a Pietro. Ma 'legare o sciogliere' cosa? Una volta messa tra parentesi la normale e tranquillizzante prassi sacramentale cattolica, proverò a definire questo potere partendo, forse arbitrariamente, da un passo tratto da un celebre saggio di Lévi-Strauss del 1949:

Solo la storia della funzione simbolica potrebbe permettere di rendere conto di quella condizione intellettuale dell'uomo, che è che l'universo non significa mai abbastanza, e che il pensiero dispone sempre di troppi significati per la quantità di oggetti a cui può applicarli<sup>4</sup>.

Forse questo passo può servire a comprendere anche qualcosa di più interessante che il potere degli stregoni o degli sciamani. Oppure potrebbe servire a farci capire come la modernità potrebbe consistere solo nella democratizzazione di questo potere. Ma rimaniamo per il momento a riflettere sul potere degli stregoni. In un non meno famoso saggio appena successivo Lévi-Strauss scriveva:

La cura sciamanistica sembra essere un esatto equivalente della cura psicanalitica [...] Entrambe mirano a provocare un'esperienza ed entrambe vi riescono ricostruendo un mito che il malato deve vivere o rivivere<sup>5</sup>.

Insomma il malato deve venire messo in condizione di 'vivere intensamente un mito'. La conclusione di Lévi-Strauss può apparire sconso-lante anche se resta probabilmente illuminante per il nostro discorso:

È ben noto come ogni mito sia una ricerca del tempo perduto. Questa forma moderna di tecnica sciamanistica, che è poi la psicanalisi, trae

---

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *Lo stregone e la sua magia*, in *Antropologia strutturale*, trad. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 207.

<sup>5</sup> C. Lévi-Strauss, *L'efficacia simbolica*, in *Antropologia strutturale*, cit. p. 224.

dunque i suoi caratteri specifici dal fatto che, nella civiltà meccanica, non c'è più posto per un tempo mitico se non nell'uomo stesso<sup>6</sup>.

La portata di questo passo appare ovvia: messi tra parentesi sciamani e psicanalisti. La ricerca del tempo perduto all'interno dell'uomo stesso può considerarsi, come tutti i saggi di questo volume hanno cercato di dimostrare, sempre all'ordine del giorno.

Ma, di nuovo, cosa significa democratizzare questo potere? Forse semplicemente riconoscere a ciascun individuo il diritto non tanto di inventarsi nuovi miti – visto il 'silenzio' di Dio di cui sopra, cifra irrimediabile della cultura moderna – ma comunque quello di scegliere il 'tempo mitico' in cui vivere.

## 2. Struttura e antistruttura

Nel 1969 – nel pieno clima di effervescenza 'narcisista' che caratterizza i campus delle Università non solo anglosassoni di quegli anni – Victor Turner pubblicava *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, una breve serie di saggi il cui scopo, denunciato chiaramente nel sottotitolo, era porre in discussione, o per lo meno ridurre la portata, dello strutturalismo di matrice Lévi-Straussiana, a sua volta legittimo erede del funzionalismo durkheimiano. La tesi di fondo dei saggi che compongono il volume – che si distinguono anch'essi in prevalentemente volti a illustrare 'ricerche sul campo' e in prevalentemente dedicati a una analisi teorica – sta appunto in quel *antistructure*: l'esperienza rituale non svolge solamente la funzione di confermare e rafforzare i vincoli sociali delle società primitive ma permette la costruzione di un'alternativa a queste stesse società posta non fuori di loro ma al loro interno, alternativa che Turner chiama *communitas*.

Vale la pena, prima di proseguire, di veder come la cosa funziona

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 229.

nel testo di Turner. Ogni *communitas*, dice Turner che presuppone nella sua esposizione la tesi sostenuta da Van Gennep in un classico dell'antropologia del primo Novecento *Les rites de passage* (1909), implica un antecedente essenziale che chiama *liminality*. Con questo termine intende quella specie di terra di nessuno in cui ogni adepto potenziale o futuro deve passare per accedere alla *communitas* propriamente detta, un *moment in and out of time*:

La vita sociale è un tipo di processo dialettico che comprende successive esperienze alte e basse, di *communitas* e di struttura, di omogeneità e differenziazione, di eguaglianza e ineguaglianza. Il passaggio fra lo stato più basso e quello più alto avviene attraverso un limbo di assenza di stato<sup>7</sup>.

Naturalmente quest'esperienza esistenziale fondamentale ha potuto spesso e volentieri essere istituzionalizzata, come ad esempio nel monachesimo medioevale. Altrettanto ovviamente ha potuto trovare rifugio in tutte le forme di millenarismo cristiano, e in ultima analisi anche, purtroppo potremmo dire ora con il senno di poi, nelle comunità *hippies* della California. Ma in realtà il suo luogo privilegiato è un altro:

La *communitas* irrompe attraverso gli interstizi della struttura, nella liminalità, ai bordi della struttura, nella marginalità: e dal basso della struttura nell'inferiorità. È quasi in ogni luogo congiunta alla realtà sacra o santa, probabilmente perché trasgredisce o dissolve le norme che governano le relazioni strutturate e istituzionalizzate e è accompagnata da esperienze di inaspettata potenza.

Sono questi i luoghi ove «sono spesso generati i miti, i simboli, i sistemi

---

<sup>7</sup> V. W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing, Chicago 1969, p. 97. Traduzione propria.

filosofici e le opera d'arte»<sup>8</sup>.

A questo punto Turner può dare un tono meno felicemente anarchico e romantico al suo discorso introducendo una tripartizione essenziale: le *communitas*, infatti, vanno distinte in *existential or spontaneous, normative and ideological*. E la 'ricerca del tempo perduto' di cui parlava Lévi-Strauss comincia a trovare un luogo privilegiato ove accadere: comunità anarchiche o carismatiche, chiese organizzate o partiti più o meno rivoluzionari. L'importante è non confondere o identificare questi tre livelli. Molti anni dopo, Turner, introducendo un suo successivo volume di saggi *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (1982) aggiungerà alla nozione di *liminality* un nuovo concetto: quello di *liminoide*. Con questo termine intendeva tutte quelle strutture sociali – il teatro, in primo luogo, ma anche le istituzioni accademiche e scientifiche, e ovviamente anche le chiese anche se non nominate – che svolgono una funzione di distacco critico istituzionalmente previsto *antistrutturale* per definizione. La struttura sociale fa così da sfondo a tutte questi tipi di società di secondo livello, visto e considerato che 'fenomeni liminali' e fenomeni 'liminoidi' possono tranquillamente coesistere nelle società complesse.

Fino a che punto la nozione di *liminality* può aiutarci? Se la eliminiamo da quell'alone neoromantico e un poco sessantottesco che Turner gli aveva dato, probabilmente molto. La società moderna, infatti, potrebbe venire immaginata come un fascio di stadi liminali reali o potenziali che attendono un'attualizzazione attraverso adeguati 'riti di passaggio'. Situazione che può venire demonizzata, come ad esempio è avvenuto e continua ad avvenire in una prospettiva sociologica che ha avuto e ha un fin troppo grande successo, attraverso la metafora della 'liquidità'. Io preferirei usare la metafora dell'«estraneità», sulla scorta del già citato Hugo Tristram Engelhart: non è possibile porre in

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 128.

maniera adeguata il problema della legittimità o meno di determinati comportamenti – aborto, controllo delle nascite, procreazione assistita, eutanasia ecc. – da un punto di vista pubblico senza prendere atto della reciproca estraneità morale che separa gli individui che fanno parte della società moderna<sup>9</sup>. Reciproca estraneità che, aggiungo io sulla scorta di Engelhart, può trovare un punto di equilibrio etico esclusivamente attraverso la virtù propriamente moderna, ma anche specificatamente kantiana e pienamente ‘laica’, del ‘rispetto’.

Naturalmente ogni *liminality* postula uno o più riti di iniziazione o d’accesso che possono escludersi a vicenda – come l’adesione non solo a una confessione religiosa ma anche a un partito politico e almeno nell’Occidente monogamico al matrimonio – o essere reciprocamente compatibili. Resta l’ipotesi nichilistica, che l’*étranger* di Albert Camus ha esemplificato in maniera potente, che si possa restare in questo stato e agire senza scegliere, come in uno stato sonnambolico. Il che lascia inevitabilmente aperto un ultimo problema essenziale su cui dovrò tornare alla fine del mio discorso: la possibilità di scegliere la non scelta e di lasciarsi agire invece di agire consapevolmente deriva dalla svalutazione dei meri fini naturali e ‘animali’ che le religioni della conversione, non solo il cristianesimo, hanno provocato, come in fondo pensava Nietzsche, o al contrario esse riempiono un vuoto essenziale e ineludibile?

Di nuovo l’antica domanda se sia nato prima l’uovo o la gallina, ma formulata in un modo forse più interessante: si può teorizzare in qualche modo la funzionalità evolutiva di una dimensione esistenziale che ha aspetti socialmente non funzionali, come ho cercato di dimostrare nel terzo saggio di questo libro?

---

<sup>9</sup> Rimando a questo punto alla nota n. 11 del sesto saggio.

### 3. Di nuovo Paolo?

Dopo queste veramente ultime premesse posso riprendere il discorso da dove l'avevo lasciato, ovvero da Paolo. O meglio dal Paolo, come appare attraverso la cacofonia di interpretazioni che ho prima esaminato. Tanto per cominciare appare evidente come lo 'straniero', nel senso sopra delimitato, appaia la personificazione più adeguata dell'uditorio ideale di Paolo e di ogni paolinismo. La figura di Abramo da questo punto di vista diventa emblematica e in essa appare evidente il senso profondo dell'esperienza di un'elezione come base per l'appartenenza a una *communitas* religiosamente configurata.

Ma cerchiamo di esaminare la cosa in maniera più dettagliata. Emblematicamente per Paolo Abramo è colui che viene scelto prima e al di là di ogni 'nomismo del patto'. Al contrario di Mosè da cui il 'nomismo del patto' proviene, non a caso figura emblematica, da Machiavelli allo Spinoza del *Trattato teologoco-politico*, di ogni fondatore di una *res publica*. Questo significa però non solo che la *liminality* è una condizione necessaria per l'elezione, ma anche che essa deve essere una condizione civilmente possibile. L'affermazione paolina che Dio ha voluto sottomettere ogni carne alla colpa per donare a tutti, gentili od ebrei, la possibilità della salvezza attraverso la fede finisce quindi per garantire – come Martin Buber aveva compreso, un'apertura più universale di qualsiasi prospettiva giusnaturalistica. Non è necessario che gli uomini abbiano – cosa, tra l'altro, non vera – lo stesso codice morale o debbano averlo. Anche e soprattutto perché in un'ottica paolina i codici morali servono non tanto a rendere migliori gli uomini ma a renderli consapevoli della loro radicale inadeguatezza. Questo dovrebbe escludere in primo luogo ogni forma di reale o potenziale fanatismo etico o di virtuosismo civile. A nessuna organizzazione 'pubblica', ufficialmente 'laica' o religiosa, dovrebbe esser consentito di chiedere al cittadino qualcosa in più del rispetto esteriore delle norme.

Abbiamo visto però anche che all'interno della prospettiva paolina il 'partecipazionismo' rappresentava la vera alternativa al 'nomismo del

patto'. In una prospettiva radicalmente escatologica la partecipazione alla morte di Cristo attraverso l'esperienza battesimale rappresentava la garanzia di far parte già in vita della comunità dei salvati. Il ritardo della *parousia* avrebbe favorito una progressiva riabilitazione del 'nomismo del patto' all'interno di tutte le confessioni cristiane. Ma, almeno a partire dalla lettura di Lutero, anche il 'partecipazionismo' è destinato a entrare in questione. Mentre infatti nella prospettiva paolina originaria, e, almeno in linea di principio, in quella della liturgia cattolica tradizionale, i due momenti, l'esperienza carismatica dell'incorporazione al Cristo morente sulla croce, in attesa di esperire pienamente il risorgere col Cristo il terzo giorno, e la ridefinizione di questo fatto attraverso una nuova ermeneutica biblica erano strettamente connessi. Lutero come abbiamo visto rompe questa connessione privilegiando il momento ermeneutico a scapito dell'esperienza sacramentale. In altri termini questo significa che qualsiasi possibile *communitas* può costituirsi solo per via scritturale. L'equilibrio fra l'elemento dottrinale e quello immaginistico è definitivamente rotto.

Ogni possibile liberalismo religioso è in ultima analisi legato a questa irrimediabile rottura. Presupporrebbe cioè una completa interiorizzazione sia della tensione escatologica, sia soprattutto del 'partecipazionismo', cioè la costruzione di una 'ritualità interna' che permetta l'identificazione con una *communitas* invisibile<sup>10</sup>. Questo però implicherebbe probabilmente la necessità di dare un contenuto 'iconico' – la 'scuola d'Atene' di Raffaello ad esempio – a questa stessa *communitas*, pena la sua completa instabilità. Qualche anno fa Elaine Pagels in un breve ma documentatissimo studio aveva dimostrato come la lettura e l'interpretazione di Paolo risultasse essenziale anche per lo gnostico Valentino e l'intera setta dei suoi seguaci<sup>11</sup>. Dal loro punto di vista

---

<sup>10</sup> A questo proposito una rilettura della kantiana *Religion innerhalb der Grenzen der grosse Vernunft* è essenziale.

<sup>11</sup> Cfr. E. Pagels, *The Gnostic Paul*, The Continuum International Publishing

era essenziale distinguere nel testo paolino due livelli di lettura, quello degli ‘psichici’, e quella degli ‘pneumatici’. Per i primi era essenziale l’obbedienza alla lettera, per i secondi la libertà dalla lettera. ‘Psichici’ e ‘pneumatici’ avrebbero però potuto convivere nelle stesse comunità religiose. Non furono dunque i ‘valentiniani’ a separarsi dalle comunità cristiane orientali ma furono gli ‘ortodossi’ – *in primis* Tertulliano e Origene – a darsi da fare per la loro identificazione ed espulsione. La vicenda dei poveri ‘valentiniani’, eretici loro malgrado – come del resto quasi tutti i cosiddetti eretici – potrebbe apparire oggi particolarmente sintomatica. In un certo senso il malinconico principio *extra ecclesiam nulla salus* – base di tutte le intolleranze – resta vero, almeno sociologicamente. D’altra parte è anche vero che in una prospettiva come quella contemporanea solo attraverso un’autonomia ermeneutica, ‘pneumatica’ per definizione, è possibile una riappropriazione efficace del mito originario di cui parlava Lévi-Strauss.

#### 4. Qualche riflessione veramente conclusiva

Posso a questo punto tornare, per l’ultima definitiva volta, a William James e alla sua particolare *american religion*. Avendo James separato in qualche modo, anche se forse non in maniera completamente consapevole, la parte analitica del proprio discorso da quella finale ‘filosofica’ e valutativa. Dovrò partire da questa distinzione.

Dunque in primo luogo fino a che punto la *religious experience* di William James, nella sua paradossale eccezionalità può contribuire a districare il problema di cui sopra. In realtà noi sappiamo che la fonte della profezia – oppure la ‘mente bicamerale’, se si preferisce dire così – si è inaridita soprattutto o addirittura solo nella nostra evoluta civiltà occidentale: l’Africa, l’Asia, e l’America latina pare siano ancora piene di individui ‘di spirito profetico dotati’. Per un verso quindi questa no-

---

Group, New-York 1992, tradotto in italiano da La Teca Edizioni nel 2012.

zione intende descrivere uno stato di fatto, che James si era premurato di illustrare attraverso una serie unica e impressionante di *exempla*. Nello stesso tempo però costituisce una specie di postulato metodologico: la *variety* che contraddistingue le varie religioni esistenti ed esistite, al di là della monotonia strutturale che gli antropologi possono giustamente mettere in evidenza, richiede una spiegazione individuale, o meglio, più spiegazioni individuali concatenate.

In realtà – Sperber *docet* – abbiamo visto come la costruzione di una memoria collettiva specificatamente religiosa presupponga un primo messaggio e almeno un interprete di questo messaggio capace di trasmetterlo introducendo, come abbiamo visto, variazioni più o meno essenziali. Questo ovviamente pone un primo problema: in qualche modo dovrebbe esistere un contenitore specificatamente ‘religioso’ capace di collegare fra loro il primo autore e il primo ricevente il messaggio. Il principale candidato a questo compito resta ovviamente il ‘rito’, senza il quale, lo abbiamo visto, nessuna intuizione religiosa può imprimersi nella memoria. Una religione, quindi, non è in primo luogo che una serie ininterrotta e potenzialmente infinita di variazioni rituali senza soluzione di continuità. Il che tra l’altro permette di attenuare, se non eliminare, la dicotomia posta da James tra individui specificatamente religiosi e altri individui – la maggioranza – che hanno la religione di qualcun altro: chi ascolta una predica è originalmente religioso tanto quanto chi la pronuncia, anche se probabilmente in modo diverso. Sono stati gli ipotetici ascoltatori del ‘discorso della montagna’ a fare il cristianesimo primitivo, non Gesù che era già morto in croce.

Di nuovo quindi emerge la centralità di personalità come quelle di Paolo e Lutero: figure non puramente leggendarie, della cui esistenza storica cioè sappiamo almeno qualcosa o addirittura quasi tutto, che hanno rotto questa catena, rendendo necessaria una ricostituzione di questa stessa ritualità. Da notare comunque come anch’esse possano venire lette usando parametri jamesiani che contraddistinguono gli uomini ‘nati due volte’, come li abbiamo esaminati nel secondo saggio. Il problema però si complica se si tiene conto del fatto che ciascuna

di queste rotture ha avuto bisogno, almeno in seconda battuta, di una giustificazione teorica che la legittimasse. Da questo punto di vista la posizione jamesiana appare irrimediabilmente insufficiente: la costruzione di una nuova 'ortodossia' diventa infatti un elemento, o, se si preferisce, una conseguenza necessaria di questa stessa rottura. Anzi, spesso e volentieri questa stessa rottura provocherà la nascita di due ortodossie egualmente rigide che tenderanno a restringere il latitudinarismo precedente e a contrapporsi, se è il caso, l'una contro l'altra armate. Rodney Stark lo ha spiegato molto bene, e sul piano storico, le guerre di religione postriforma lo hanno illustrato in un modo particolarmente tragico.

Ci troviamo a questo punto di fronte a una situazione particolarmente paradossale: se vogliamo disarmare il conflitto dobbiamo smontare queste ortodossie. Non a caso la grande storiografia religiosa *liberal* dell'Ottocento e Novecento, da Saint-Beuve e Renan a Kolakowski, per fare solo alcuni esempi, è andata alla ricerca delle grandi personalità religiose nascoste sotto il manto delle diverse ortodossie. D'altra parte però il biografismo latente di questa prospettiva finisce per giustificare una specie di disimpegno 'estetico': possiamo restare incantati o addirittura commossi davanti alla 'religione' del 'giovane Lutero' – non a caso 'scoperta' dei primi anni del Novecento – o della *Mere Angélique*, come descritta da Saint-Beuve, ma non possiamo credere al loro Dio e, soprattutto comunque non possiamo farlo contemporaneamente. Dobbiamo quindi o rinunciare alla prospettiva religiosa o accettare la costruzione di ortodossie contrapposte. *Tertium non datur*.

Detto, o ridetto, tutto questo devo tornare alla domanda centrale. Quale prospettiva apre l'*american religion* jamesiana, una volta liberata dall'aura emersoniana che ancora la contraddistingueva? Come riciclare in termini più prosastici e meno neognostici la sua paradossale 'teologia del più'?

Penso che la risposta vada a questo punto data su tre livelli.

A) In primo luogo, come Wittgenstein prima maniera sosterrà in una celebre conferenza sull'etica<sup>12</sup>, nessuna descrizione del mondo potrebbe soddisfare adeguatamente l'egotismo religioso, o, viceversa, nessuna soggettività in quanto tale potrebbe trovare posto in questa descrizione. La presa d'atto del silenzio religioso del cosmo è un dato di partenza ineliminabile. Da qui la dialettica moderna, diversa da quella degli antichi, fra Sacro e profano e l'afasia religiosa di cui ho parlato nel primo saggio. Se i desideri e la paura possono far parte *prima facie* di una descrizione naturale del mondo la risposta religiosa a essi non può più far parte di questa descrizione.

B) James ha suggerito però anche la possibilità di costruire una descrizione del mondo di secondo livello al cui interno potrebbero trovare posto anche tutte le risposte soggettive, individuali o comunitarie, al silenzio di cui sopra, esattamente come la *substantia* spinoziana comprende gli attributi dell'*extensio* – tutti gli stati di fatto del mondo – e pensiero – tutte le idee adeguate o inadeguate che gli uomini si sono fatti del mondo. Anche questa descrizione però risulterebbe insufficiente, a differenza di quella spinoziana, perché non esimerebbe dalla necessità di una scelta fra opzioni effettivamente o potenzialmente contraddittorie.

C) Resta il punto più delicato. Si può immaginare una forma di adesione religiosa di secondo livello – una specie di *fides* 'pneumatica' senza un adeguato sostrato psichico', legata al diritto tutto moderno degli individui postlockiani di riappropriarsi del proprio *jus circa Sacra* e di costituirsi come individui attraverso questa stessa riappropriazione? Credo che l'avvenire del liberalismo non solo religioso sia connesso alla possibilità di dare una qualche risposta positiva a questa domanda

---

<sup>12</sup> Titolo originale *A Lecture on Ethics*, tenuta in una data imprecisata tra la fine del 1929 e l'inizio del 1930.

almeno nella misura in cui uno stato liberale non può essere solo uno stato in cui tutta una serie di diritti individuali – tra l'altro in continua espansione – sono garantiti, ma deve presupporre una dimensione metapolitica – se si vuole 'simbolica' o 'antistrutturale' – all'interno della quale questi diritti sono pensati come giustificati. Il problema ovviamente sta nel fatto che, come si è visto, quanto più una credenza si universalizza e perde la sua base 'iconica', tanto più diventa debole e priva di una 'memoria collettiva' su cui radicarsi.

Situazione estremamente problematica che basta a spiegare la fragilità delle istituzioni liberali.

## **Ringraziamenti:**

Ringrazio i colleghi Alberto Giordano, Luca Malagoli, ed in special modo Mirella Pasini per avere letto e discusso con me i saggi che compongono questo volume ed avermi aiutato a dare loro una forma accettabile. Ringrazio inoltre Valeria Ottonelli per aver reso possibile la pubblicazione del volume.



*Collana Biblioteca di cultura moderna e contemporanea*

1. *Il primato della politica: Cavour, Giolitti e la governance dell'Italia liberale*, di Alberto Giordano, 2018 (ISBN: 978-88-97752-55-4; e-ISBN: 978-88-97752-94-3)
2. *Questa fragile modernità: quattro saggi, un prologo ed un epilogo intorno alla 'grande trasformazione'*, di Daniele Rolando, 2018 (ISBN: 978-88-94943-25-2; e-ISBN: 978-88-94943-26-9)
3. *Politica e coscienza: Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale*, di Alessandro Dividus, 2020 (e-ISBN: 978-88-3618-036-3)
4. *Tra diritto e teologia: il problema del potere nella riflessione di Alberico Gentili*, di Davide Suin, 2021 (ISBN: 978-88-3618-067-7; e-ISBN: 978-88-3618-068-4)
5. *Religio laici: Riflessioni sul 'Sacro' in The spirit of William James*, di Daniele Rolando, 2023 (ISBN: 978-88-3618-230-5; e-ISBN: 978-88-3618-231-2)

**Daniele Rolando** ha insegnato Filosofia della Storia presso l'Università di Genova. Suoi temi di ricerca: il modernismo cattolico, la filosofia italiana contemporanea, il pensiero di William James, i rapporti fra etica ed economia. Ha pubblicato *Cristianesimo e religione dell'avvenire nel pensiero di George Tyrell* (1978), *The Will to believe. William James, l'inclusive principle e le retoriche del liberalismo* (2008) e con la Genova University Press *Questa fragile modernità, Quattro saggi, un prologo e un epilogo intorno alla 'grande trasformazione'*.

L'invenzione del 'sacro', la sua delimitazione, ed eventualmente la sua rimozione, è stata uno degli elementi fondamentali della cultura moderna. Il volume cerca di affrontare da punti di vista diversi – passando attraverso non solo alla storia delle idee, ma anche alla psicologia ed antropologia contemporanee – questo processo, usando come principio guida la concezione di *religious experience* elaborata da William James alla fine dell'Ottocento, opportunamente riletta e rivisitata. Questo allo scopo di costruire una teoria della libertà di coscienza non epistemicamente fondata. La 'religione dei moderni', pensata come il luogo di quegli errori che costituiscono inevitabilmente e legittimamente le coscienze dei singoli individui presi come 'singoli'.

e-ISBN: 978-88-3618-231-2

In copertina:

*William James, foto di Alice M. Boughton (1907)*  
*National Portrait Gallery, Smithsonian Institution*