

# Studiare la religione senza balaustre: un bilancio in chiaroscuro

Paolo Costa

*Abstract* – In the essay, the author offers a review of the methodological problems facing any scientific study of religion by banking on twenty-five years spent investigating modern religious transformations and the faltering relationship between science and faith in the so-called «secular age». The starting point of his argument is the existentially salient character of «religion» and the implications that this has in terms of «respect». Is it sensible to claim that, since it still represents a crucial dimension in the personal identity of a substantial number of people in today's world, religion deserves the same kind of respect that we reserve for «race» or «gender» these days? And, if this is the case, what are the methodological implications of such an acknowledgement? To answer these questions, three interlocking issues are discussed: (a) whether the story of the disenchantment of the world is not just what is needed to create the necessary distance to make the existential centrality of religion epistemologically harmless; (b) whether we do not already have a reliable method for achieving this goal; (c) whether the special nature of religion concerns less the dispute between *fides et ratio* than the problem of the boundaries of the space of reasons and the hard question of whether or not it makes sense to imagine an «external» limit to human thought.

Keywords: religion – reason – respect – disappointment

## 1. Freddo e caldo

Esistono svariati campi di ricerca «freddi» nella pratica scientifica. Scoprire nuove specie vegetali, cimentarsi con la congettura di Riemann, specializzarsi nella teoria delle stringhe, può essere molto gratificante per chi se ne occupa, ma difficilmente susciterà un'eco significativa al di fuori della propria comunità di studio. Forse soltanto il conferimento di un premio Nobel può scalfire l'indifferenza generale verso settori della ricerca così specialistici.

Viceversa, chi ha scelto per mestiere di investigare la «religione» sa per esperienza diretta che questa espressione dell'animo umano non è mai un oggetto di studio «freddo». Chi non ne avverte l'urgenza, la delicatezza o, per citare una colorita espressione di Karl Marx, la «dannata serietà», è molto probabile che non abbia capito fino in fondo con che cosa

ha effettivamente a che fare. Perlomeno la domanda «why religion?» è destinata ad affacciarsi prima o poi dentro di sé o sulla bocca dei propri interlocutori, aprendo il proverbiale vaso di Pandora. Che senso ha studiare la religione? E come bisogna comportarsi con il suo carattere, diciamo così, «speciale»? Esiste un punto di equilibrio soddisfacente tra distacco e partecipazione, tra critica e condiscendenza<sup>1</sup>?

Per capire meglio cosa si nasconda dietro questa situazione, che ho presentato come un'evidenza, può essere forse utile proporre un parallelismo. Mettiamoci nei panni di uno studioso che voglia affrontare oggi scientificamente temi legati all'identità di genere, ad esempio una biologa interessata alla specificità del dimorfismo sessuale umano, oppure un neuroscienziato incuriosito dalle differenze tra i cervelli di uomini e donne o un'antropologa comparativista desiderosa di stabilire il peso della diversità culturale in questo campo. Se studiare scientificamente un fenomeno significa anzitutto esaminarlo con sovrano distacco o perfetta neutralità, un simile compito sembra francamente irrealizzabile quando l'oggetto investigato è il fulcro dell'identità personale di un gruppo di individui particolarmente vulnerabili della propria società, tanto più se costoro sostengono con buone ragioni di essere stati vittime in passato di una discriminazione sistematica e stanno lottando non solo per cambiare le cose, ma per ottenere una forma di risarcimento materiale e simbolico. Qualsiasi studioso che pretendesse di svolgere la propria ricerca senza alcuno scrupolo verrebbe accusato quantomeno di mancanza di tatto o rispetto.

«Rispetto» è la parola chiave qui. In una prospettiva baconiana potrebbe sembrare assurdo pretendere dagli scienziati di disciplinare a monte la propria curiosità intellettuale e di impiegare con circospezione i mezzi utili per estrarre dai fenomeni la loro verità nascosta. Da un altro punto di vista, però, è non meno vero che, una volta che venga attribuita *in toto* all'impresa scientifica una natura costitutivamente «democratica» e una funzione necessariamente «progressiva», la qualità dei suoi risultati verrà inevitabilmente misurata anche alla luce di criteri normativi metaepistemici, che servono per legittimare a monte la «scienza» in quanto istituzione e impresa collettiva intrinsecamente benefica e retta.

Sto quindi forse dicendo che la religione, proprio perché rappresenta ancora oggi una dimensione cruciale nell'identità personale di un numero considerevole di persone nel mondo, merita lo stesso tipo di ri-

<sup>1</sup> Per farsi un'idea chiara di che cosa implichi il riferimento alla rilevanza esistenziale dello studio della religione cfr. E. Pagels, *Why Religion? A Personal Story*, New York, HarperCollins, 2018; P. Costa - D. Zordan, *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*, Trento, FBK Press, 2014, cap. 1.

spetto? E, se le cose stanno così, quali sarebbero le implicazioni metodologiche di una simile presa d'atto?

In questo saggio vorrei almeno abbozzare una risposta approssimativa a queste due domande facendo tesoro di venticinque anni spesi a studiare le trasformazioni moderne della religione e il vacillante rapporto tra scienza e fede nella cosiddetta «età secolare». A tale scopo discuterò brevemente tre questioni: (a) se la tesi del disincanto del mondo non sia proprio ciò che serve per creare la distanza necessaria per rendere epistemologicamente innocua la centralità esistenziale della religione; (b) se non disponiamo già di un metodo affidabile per raggiungere questo obiettivo; (c) se, anziché con la diatriba tra *fides et ratio*, la natura speciale della religione non abbia piuttosto a che fare con il problema dei confini dello spazio delle ragioni e con la *hard question* se abbia o no senso immaginare un limite «esterno» del pensiero umano.

## 2. Distacco e disincanto

Finora ho evitato di menzionare una differenza cruciale tra i due esempi da cui ha preso le mosse il mio ragionamento e che, se omessa, rischia di minarne l'effetto chiarificatore.

Anche se gli usi politici che vengono fatti del concetto d'identità di genere sono oggi al centro di una polemica infuocata, nessuno dei contendenti però dubita che alla base della controversia ci sia un'esperienza umana realissima: gli effetti, cioè, della differenza sessuale e della riproduzione sessuata sulla società e sui piani di vita delle persone. Viceversa, per motivi storico-culturali ben noti su cui non ha senso soffermarsi qui e, più in generale, per la natura stessa dell'impresa conoscitiva moderna, che ha come regola costitutiva un'insofferenza sistematica verso qualsiasi pur vago riferimento al «mistero» o all'«inconoscibile», è quasi inevitabile per chi si dedica a tempo pieno alla ricerca scientifica sospettare che le credenze e le pratiche religiose abbiano, alla loro base, un elemento di strutturale *delusionality*<sup>2</sup>. Essendo collegati a realtà se non sovranaturali, comunque fuori dall'ordinario, i «culti» veicolerebbero cioè, inevitabilmente idee, gesti, affetti, se non proprio farneticanti, comunque sfacciatamente in contrasto con le evidenze empiriche. Proprio questa

<sup>2</sup> Per una formulazione estrema di questo punto di vista cfr. R. Dawkins, *L'illusione di Dio: le ragioni per non credere*, Milano, Mondadori 2020; D. Dennett, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano, Cortina, 2007. Per una panoramica sul tema rinvio a P. Costa - E. Lancelotta, «Religion»: *Is Religious Belief Inherently Delusional?*, in preparazione.

caratteristica giustificerebbe l'assunzione di un atteggiamento di rispetto condizionato da parte di chi sceglie di indagare con obiettività il fenomeno. «Importante se vero», per citare il motto dello storico Alexander Kinglake<sup>3</sup>. O, tradotto nel lessico adottato in questo saggio: «rispettabile a condizione che la credibilità delle convinzioni e delle pratiche religiose poggi su un fondamento di realtà e non derivi da illusioni gratificanti o comodi autoinganni».

Sebbene esistano interpretazioni differenti dei moventi che potrebbero essere alla base, a seconda dei casi, di stati d'animo opinabili come la fede cieca in un Dio onnipotente, l'attesa fiduciosa di uno stato di grazia futuro, la speranza nella punizione delle iniquità, il confidare in suppliche, riti di purificazione o forme di meditazione e asceti, le più influenti, quando non si limitano a liquidare le esperienze religiose come stati allucinatori, ruotano attorno al principio esplicativo funzionalistico del *wishful thinking*. Detto senza fronzoli, fin che può la gente comune tenderebbe a credere a ciò che appaga i suoi desideri più profondi (vivere in eterno; che la vita abbia senso; che i giusti verranno ricompensati per la loro rettitudine e i malvagi puniti per la loro iniquità; che esistano vie superiori per sfuggire al dolore; ecc.)<sup>4</sup>. Quanto alle meta-spiegazioni della resilienza di tale modo di pensare evidentemente esposto a continue smentite da parte dell'esperienza, la più innocua chiama in causa l'infantilismo congenito della larga maggioranza degli esseri umani, l'immatunità autoindotta deplorata da Kant nella sua celebre apologia dell'*Aufklärung*, mentre quella più sofisticata sposta piuttosto l'attenzione sul *cui prodest*, sui benefici cioè che si possono ricavare dall'incentivazione della credulità popolare: la religione come *instrumentum regni*, cinico o paternalistico strumento di potere nelle mani delle élites di ogni epoca<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> «Important if true», citato in Q. Skinner, *Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections*, in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 37. Sul tema cfr. anche S. Blackburn, *Religion and Respect*, in L.M. Antony (ed.), *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 179-193.

<sup>4</sup> L'idea non è certo nuova: cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, V. Cicero - M.G. D'Amico (eds.), Milano, Bompiani, 2004 (testo inglese a fronte), p. 1351 («*Quod volumus, facile credimus*: quel che concorda con i nostri desideri, viene creduto prontamente»).

<sup>5</sup> Per farsi un'idea di che cosa sto parlando basta pensare al peso che Hannah Arendt ha attribuito nei suoi scritti alla matrice politica della dottrina dell'inferno e all'impatto dell'incredulità moderna su questo rimedio fantasioso contro la tracotanza umana. Cfr., ad esempio, H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970, pp. 140-148.

Esisterebbe, dunque, un legittimo *bias* se non antireligioso, religiosamente scettico nella *forma mentis* degli scienziati moderni riconducibile al fatto che l'autocritica sistematica e la vigilanza contro ogni forma di autocompiamento sono virtù epistemiche che hanno contribuito in maniera essenziale al successo della Rivoluzione scientifica moderna. Un atteggiamento disincantato, freddo, distaccato rispetto alla religione non costituirebbe dunque una mancanza di rispetto, bensì un modo onesto, non ipocrita, dialetticamente fecondo di accostarsi all'esperienza religiosa.

In che senso è lecito parlare di «fecondità dialettica» di un simile *habitus* epistemico di rispetto condizionato? In un duplice senso. Per cominciare, lo sforzo supplementare di controllo dell'aspetto febbricitante della esperienza religiosa non è estraneo alla vita religiosa stessa. Tanto per fare un esempio, il «discernimento degli spiriti» (διακρίσεις πνευμάτων) cui fa riferimento San Paolo nella prima *Lettera ai Corinti* (12,10) è interpretabile ragionevolmente come un antidoto intrareligioso ai rischi di *delusionalit*y connaturati a qualsiasi discorso profetico. Vigilare sistematicamente su questo punto debole dell'esperienza religiosa non significa quindi mancare automaticamente di rispetto ai credenti trattandoli come *minus habens*. In secondo luogo, la presa di coscienza dei pericoli di distorsione derivanti dall'investimento personale che caratterizza qualsiasi genuina vita religiosa può spingere, a un livello di ambizione superiore, a perseguire un punto di vista *super partes* che valorizzi senza settarismi la varietà delle manifestazioni storico-culturali dell'*homo religiosus*. Questo ambito punto archimedeo sull'esperienza umana del sacro è stato notoriamente interpretato come una condizione di «laicità» o «secolarità» agli albori della modernità occidentale sotto la pressione concentrica delle guerre di religione europee e dell'ampliamento di orizzonti provocato dalle scoperte geografiche<sup>6</sup>.

Senza dubbio, è all'opera qui un distanziamento progressivo dalla logica stessa dell'esperienza religiosa. Ma ha senso sostenere che vi è una soglia a partire dalla quale questo distanziamento diventa un'«irrispettosa» *petitio principii*, in cui, per esprimersi più chiaramente, l'accesso a un punto di vista laico sul fenomeno religioso si trasforma da punto di partenza dell'indagine nel suo punto d'arrivo?

Provo a riformulare il ragionamento. La situazione limite che caratterizza l'esperienza religiosa pone chi si dispone a studiarla scientificamente in una condizione epistemica scomoda. Mentre l'eccezione rappresenta infatti una condizione d'intelligibilità per coloro che sono certi di stare

<sup>6</sup> Cfr. G. Filoramo, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Roma - Bari, Laterza, 1985, cap. 1: «La nascita degli dei: i Lumi e la religione».

sperimentando un evento spiritualmente saliente, il punto per chi la investiga è proprio ricondurla a una regola e, quindi, resistere a ogni costo alla seduzione dell'estremo, dell'inusuale, del miracoloso, del soprannaturale. Il distacco o disimpegno dell'osservatore neutrale è precisamente la posizione epistemica che, applicata ai fenomeni religiosi, si traduce in una condizione tendenziale di «disincanto», di blando scetticismo, di coltivata diffidenza.

È tuttavia un fatto che, fin dall'inizio della Rivoluzione scientifica, questa forma di disincanto metodologico che testa o sfida, senza negarle a priori, le condizioni d'intelligibilità dell'esperienza religiosa è andata di pari passo, da un lato, con un ritratto normativo della soggettività imperniata sulla antitesi tra ragione e non ragione, e, dall'altro lato, con una visione progressiva della Storia in cui l'antidoto metodologico alla *delusionalita* religiosa ha assunto rapidamente le sembianze di un congedo da uno stadio inferiore dello sviluppo umano e, di conseguenza, di accesso tramite apprendimento e socializzazione a una condizione di privilegio epistemico.

La forza persuasiva del metaracconto weberiano del disincanto del mondo è difficile da sopravvalutare. *Entzauberung der Welt* significa per i moderni allo stesso tempo essersi messi alle spalle la magia e la superstizione in favore di modi più razionali di risolvere i problemi della vita quotidiana e, più in generale, aderire a una visione il più possibile realistica dell'esistenza in cui il centro è saldamente occupato dal mondo del lavoro, delle realtà fisiche, del corpo, dei piani di vita, mentre la periferia è riservata a «province finite di significato» quali il gioco infantile, i sogni, le intense esperienze estetiche o intellettuali, l'umorismo e, *last but not least*, le pratiche religiose<sup>7</sup>. Il punto è che, nella versione più popolare della metanarrazione del *désenchantement*, è la Storia umana stessa a procedere gradualmente verso una condizione di compiuta razionalizzazione dell'immagine del mondo che ha come riflessi, dal lato della psicologia individuale, uno stato di non belligerante «religiöse Unmusikalität», di spontanea sordità alla seduzione del sortilegio religioso, e, dal lato dello «spirito oggettivo», la secolarizzazione sociale (differenziazione e autonomizzazione delle diverse sfere d'azione) e politica (deconfessionalizzazione dello Stato). La laicità, a conti fatti, è essenzialmente *Entzauberung*: «rompere l'incantesimo».

<sup>7</sup> Sto parafrasando qui la prospettiva sviluppata e difesa da A. Schütz in *On Multiple Realities*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 5, 1945, 4, pp. 533-576. Per una disamina più ampia della questione rinvio a P. Costa, *Oltre il disincanto. Per una nuova alleanza tra mente e mondo*, in P.A. Porceddu Cilione, *Darshanim. Contributi a Interpretazione. Reti di relazioni generate da un'opera d'arte*, vol. 2, Milano-Udine, Mimesis, 2022, pp. 45-66.

Ma può il fenomeno religioso conservare uno statuto di realtà nel momento in cui i criteri per stabilire ciò che è sono monopolizzati da quella che Alfred Schütz definiva la «paramount reality» e dalle forme di sapere metodico che ne rendono possibile una manipolazione efficace e ripetibile? Come cambia la nostra percezione della religione nel momento in cui raggiungiamo una condizione di disincanto compiuto? Esiste un modo convincente per sostenere che spiegare con distacco la religione *non* equivalga alla fine a eliminarla (*explaining it away*, come sintetizza efficacemente la lingua inglese) o, nel caso migliore, a relegarla a residuo di un processo di civilizzazione che per motivi storici contingenti non è possibile condurre fino in fondo: traccia fossile della riluttanza della specie umana a sottostare all'impulso contronaturale del sapere scientifico<sup>8</sup>?

Osservata in controluce, la pretesa di privilegio epistemico appena descritta sembra dipendere, però, da una visione della storia non solo discutibile (per via, *in primis*, della crisi del metaracconto del disincanto del mondo)<sup>9</sup>, ma problematica per il suo implicito etnocentrismo<sup>10</sup>. Nel nuovo contesto segnato in profondità dalle «critiche postmoderne al concetto tradizionale di scienza»<sup>11</sup>, persino l'accusa di *wishful thinking* può essere facilmente ribaltata. Non solo a chi ha sposato teoricamente il contestualismo radicale, ma anche a chi semplicemente lo accetta come una sorta di nuova *koinè* paraepistemologica delle scienze umane, il sogno del punto archimedeo è destinato ad apparire prima o poi come l'appagamento di un desiderio inconfessabile. Lo descriverei più precisamente così: è il desiderio inconscio che la propria condizione epistemica rappresenti l'apice di un processo storico di apprendimento, razionalizzazione e civilizzazione – un desiderio comprensibile in studiosi che operano in un ambito con un alto grado di disaccordo tra pari. Tale aspirazione, poi, può suonare ancora più nobile se lo sviluppo è concepito come il frutto di uno sforzo fuori dall'ordinario, se non addirittura di un genuino spirito di abnegazione. In questa direzione vanno tutti i ritratti

<sup>8</sup> Cfr. L.H. Martin - D. Wiebe, *Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion*, in «Journal of the American Academy of Religion», 80, 2012, 3, pp. 587-597.

<sup>9</sup> Per un resoconto alternativo cfr. H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin, Suhrkamp, 2017. Per un giudizio simile sul significato filosofico dell'operazione weberiana cfr. P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019, pp. 127-131.

<sup>10</sup> Cfr. E. Mendieta, *La dialettica della colonialità. Verso una coscienza decoloniale postsecolare*, in «La società degli individui», 24, 2022, 3, pp. 22-44.

<sup>11</sup> Cfr. G. Filoramo, *Introduzione allo studio scientifico della religione*, in G. Filoramo - M.C. Giorda - N. Spineto, *Manuale di Scienze della religione*, Brescia, Morcelliana, 2019, p. 11.

della mentalità religiosa che la dipingono come una condizione «naturale», comoda, istintiva, persino epistemicamente atavistica, mentre descrivono la conoscenza scientifica come l'esatto opposto: artificiale, faticosa, riflessiva, moderna<sup>12</sup>. Siccome, però, non esiste una giustificazione dell'equivalenza tra disincanto e razionalità che sia del tutto indipendente dal desiderio di ritrovarsi dalla parte della Ragione, una simile forma di autocompiacimento appare assai sospetta e il sospetto è sufficiente per minare la pretesa di un privilegio legittimato dalla superiorità del proprio habitus epistemico. In questo modo l'alleanza tra distacco e disincanto va in frantumi e la questione del metodo più idoneo per indagare fruttuosamente il fenomeno religioso si ripropone con urgenza immutata.

### 3. *Pathei mathos*: metodici ma senza illusioni

Ma se il cortocircuito appena esaminato dipende unicamente dalla sovrapposizione, con relativo sovraccarico, di una configurazione culturale contingente (con la sua rete di immaginari, narrazioni, pratiche, istituzioni) a uno stile investigativo sostanzialmente valido, non basterebbe allora tenere separati distacco e disincanto per raggiungere l'obiettivo auspicato, cioè l'identificazione delle condizioni epistemiche minime per poter indagare in maniera equanime un ambito dell'esperienza umana essenzialmente incandescente? Di quale altro strumento disponiamo per raffreddare la temperatura del dibattito e stabilire la giusta distanza tra noi, individui collocati nello spazio e nel tempo, e ciò che ci preme conoscere, a parte una metodologia scientifica adeguata?

C'è qualcosa di vero in questa considerazione quietistica, ma anche qualcosa che non torna completamente<sup>13</sup>. Se per conoscenza metodica di un oggetto di studio intendiamo, infatti, il ricorso a evidenze non estemporanee e, di conseguenza, l'antipatia per la negligenza del senso comune e per il ricorso sistematico nella vita di ogni giorno alle conferme superficiali dei propri pregiudizi (quelli che oggi siamo soliti definire *bias*), non resta granché da aggiungere. Non esiste conoscenza senza impegno, onestà (anzitutto con sé stessi) e competenza disciplinare.

I problemi sorgono, tuttavia, quando il distanziamento metodico dal senso comune viene trasformato in un feticcio, a discapito della massima – fon-

<sup>12</sup> Cfr. E.S. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

<sup>13</sup> Per quanto segue cfr. l'equilibrato saggio di H.G. Gadamer, *Verità nelle scienze umane* (1953), in *Verità e metodo 2*, Milano, Bompiani, 1995, pp. 49-55.

damentale per le scienze umane moderne – del «salvare i fenomeni»<sup>14</sup>. A ben vedere, alla base della metamorfosi del distacco/discernimento in disincanto/eliminazione nello studio scientifico della religione c'è anche un'illusione di autosufficienza. Se il metodo viene umilmente interpretato come una via provvisoria e incerta in direzione del fine auspicato (la produzione di un frammento di conoscenza ragionevolmente affidabile), il principale errore da cui guardarsi non consiste tanto nel mancato rispetto di una procedura, quanto piuttosto nello scambiare una traiettoria investigativa promettente per un vettore infallibile. Quando si indagano ambiti particolarmente sensibili della forma di vita umana, operare con metodo significa infatti soprattutto prepararsi a compiere continui aggiustamenti della propria indagine, quale che sia il suo livello di analiticità, secondo la logica non lineare dell'equilibrio riflessivo. Quest'ultimo va poi visto come l'esito finale di una performance cognitiva complessa che non ha nulla a che fare con uno status di privilegio gnoseologico. Alla sua base c'è piuttosto un atteggiamento di umiltà epistemica che predilige strategie conoscitive eclettiche a procedure stringentemente o esclusivamente deduttive o induttive.

Riprendendo il filo del ragionamento svolto nel paragrafo precedente, potremmo dire che senza il puntello del disincanto metodologico il metodo più idoneo per uno studio «rispettoso» della religione è riassumibile in due massime «ombrello». La prima sottolinea la rilevanza della dimensione ermeneutica in qualsiasi studio del fenomeno religioso. Quando si studia la «religione» non si può mai smettere di chiedersi di che cosa si stia esattamente parlando. Il concetto stesso di «religione» è da intendersi in sostanza come un segnaposto che funge da monito contro chiusure troppo precipitose del discorso, per un arricchimento continuo della dieta di esempi e per una revisione periodica delle distinzioni categoriali<sup>15</sup>.

Da questo punto di vista, al pari di concetti ugualmente plastici e versatili come natura umana o cultura, il termine «religione» serve per evocare o circoscrivere un dato significativo, sebbene opaco, dell'esistenza storica, nell'attesa di sostituirlo con concezioni più precise e pertinenti. A quale fenomeno mi riferisco? Che non tutto è come sembra, che nella vita esi-

<sup>14</sup> Cfr. C. Taylor, *Conditions for a Mechanistic Theory of Behaviour*, in A.G. Karczmar - J.C. Eccles (eds.), *Brain and Human Behaviour*, Berlin, Springer, 1972, pp. 449-465. Ho esaminato a fondo la rilevanza per le scienze umane del motto classico «sozein ta phainomena» in P. Costa, *Natura e identità umana*, in P. Costa - F. Michellini (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006, pp. 127-139.

<sup>15</sup> Sul tema cfr. G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino, Einaudi, 2004, cap. 3; C. Taylor, *Che cos'è la religione? La polisemia di un concetto contestato*, in «Annali di studi religiosi», 20, 2019, pp. 9-22.

ste un fondo enigmatico che chiede di essere esplorato con strumenti non ordinari. Come ha osservato Giovanni Filoramo: «La peculiarità del fatto religioso, così come si è venuto determinando nella nostra tradizione, risiede proprio [nello] scarto differenziale tra ciò che una religione come sistema culturale è (prodotto umano puramente sociale, culturale, storico) e ciò che essa pretende di essere (realtà fondatrice e giustificatrice della società, della cultura, della storia): scarto che la «ragione» cerca di colmare e di piegare a suo favore, mentre la «fede del credente» lo difende e lo preserva con ogni mezzo. Proprio nell'irriducibilità di questo scarto risiede e consiste il paradosso distintivo della religione, comunque si decida poi di definirla»<sup>16</sup>. Lo sforzo ermeneutico connaturato allo studio scientifico della religione si compie precisamente all'interno di questo campo di tensione tra aspirazione ed effettività e il suo fine ultimo non potrà mai essere quello di stemperarlo con strategie di distanziamento e disimpegno, bensì di rendergli intellettualmente giustizia.

La seconda massima, invece, osteggia e sconsiglia qualsiasi forma di autarchia epistemica. Dal punto di vista epistemologico ciò equivale a una presa di posizione a favore di una forma di eclettismo metodologico che, al suo meglio, si traduce in un sano equilibrio riflessivo tra le informazioni affidabili di cui disponiamo grazie al lavoro meticoloso degli specialisti e un loro opportuno inquadramento o contestualizzazione storico-filosofici dai quali può derivare come effetto cognitivo ottimale un illuminante *pattern recognition*. Questa condizione di equilibrio precario è massimamente porosa rispetto ai campi disciplinari limitrofi e incline più all'inclusione che all'esclusione. Il suo ideale non può essere la padronanza o una qualche forma di «sovranità» epistemica assoluta, ma quella condizione di strana espropriazione ricentrante che Eschilo con un colpo di genio definì *pathei mathos*: la saggezza o perspicacia che sopraggiunge anche non intenzionalmente, persino quando ne faremmo volentieri a meno, a volte addirittura nell'apparente sonno della ragione<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, p. 76. Sul «dual aspect of religion» cfr. anche H. de Vries, *Introduction: Why Still «Religion»?*, in H. de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 1-98, in particolare pp. 8-49.

<sup>17</sup> Il brano dell'*Agamennone* (vv. 176-181) recita così: «È Zeus che ha aperto le vie della sapienza / ai mortali, stabilendo come valida legge: / "conoscenza attraverso la sofferenza". / Anche nel sonno stilla davanti al cuore / un'angoscia fatta di tormentosi ricordi: / anche a chi non vuole arriva la saggezza» (τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδῶ- / σαντα, τὸν πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν. / στάζει δ' ἐν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας / μνησιπτήμων πόνοσ: καὶ παρ' ἅ- / κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.). Per una visione opposta a quella difesa in queste pagine cfr. L.M. Antony, *For the Love of Reason*, in L.M. Antony (ed.), *Philosophers without Gods*, pp. 41-58.

Riassumendo: il succo della conoscenza metodica nello studio del fenomeno religioso sta, da un lato, nell'accettare la parziale opacità del proprio campo di indagine (a partire dalla ammissione preliminare che il concetto di religione è un concetto essenzialmente contestato) e, dall'altro, reagire con ottimismo a tale problematicità strutturale affinando pratiche di circolarità ermeneutica virtuose ed epistemicamente umili nel rifiuto di ogni ideale perfezionista di autosufficienza disciplinare. Ciò significa, tra l'altro, che non è possibile stabilire a priori se esista qualcosa di non rilevante ai fini della comprensione dello studio della religione e che, se pure esistono modi di riferirsi alla religione che non sono adeguati da un punto di vista scientifico, il primo dovere di chi la studia non è quello di autoattribuirsi il ruolo di agenti di una sorta di polizia epistemica guidata dal motto «Wozu noch Religion?»: per questa volta chiudiamo un occhio, ma prima o poi la questione andrà risolta alla radice.

Parlando in generale, anche se la persuasione, e non la conversione, è il *telos* epistemico sovraordinato per una comunità di esperti che ricercano la verità sulla base dello scambio più ampio possibile di informazioni e buone ragioni, esistono nondimeno progressi cognitivi che assomigliano a conversioni dello sguardo. In questo senso, lo studio scientifico della religione, uno sforzo *open-ended* per definizione, produce continuamente effetti sia sul piano delle conoscenze di primo grado sia su quello del riconoscimento (di un valore, un senso, un limite, un orizzonte, ecc.)<sup>18</sup>.

#### 4. Eccessi della ragione

Rimane da discutere un'ultima questione su cui vorrei soffermarmi brevemente prima di concludere il mio bilancio retrospettivo. Prescindendo per un attimo dal problema metaepistemologico del ruolo del rispetto verso l'altro, in particolare verso l'altro subalterno, nella ricerca della verità, resta da capire se non permanga la questione di un rispetto più profondo che, in quanto animali dotati di *Logos*, Ragione, Intelletto, saremmo tenuti a dimostrare nei confronti di simili facoltà a loro modo «celesti», ideali, trascendenti. Nell'etica di Kant si trova notoriamente un'idea simile, che l'autore della *Critica della ragion pratica* formulò ricorrendo all'eloquente vocabolo tedesco *Achtung*: riverenza. Ma è più o meno tutto il pensiero

<sup>18</sup> Per un approfondimento della distinzione tra sapere come conoscenza e sapere come riconoscimento rinvio al mio dialogo con Charles Larmore: *A che cosa serve il sapere?*, in «La società degli individui», 16, 2013, 1, pp. 125-136. Per un'analisi della «polisemia regolata» del concetto di riconoscimento, cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Milano, Cortina, 2005.

illuministico europeo che fa coincidere la vera posta in gioco del conflitto tra fede e ragione, o tra magistero teologico e filosofia, con l'*ethics of belief*, cioè col dovere epistemico di essere all'altezza della parte migliore di noi stessi nel momento in cui decidiamo di pensare con la nostra testa.

Da questa intuizione derivano, a cascata, tutta una serie di conseguenze ben note. Per cominciare, una visione maestosa della «dea» Ragione. Personalizzare una capacità umana per poterle rendere l'omaggio che il suo valore ci ispira è tutto sommato un peccato veniale, fintanto che l'autorità verso cui si compie il gesto di deferenza non ha né un corpo né una collocazione spazio-temporale. Personificare, nondimeno, significa identificare e identificare significa distinguere contrastivamente. Perciò a ogni visione maestosa della Ragione corrisponde una visione altrettanto maestosa della non-Ragione (o Sragione che sia). A quel punto, volente o nolente, la discussione è destinata a essere monopolizzata dall'urgenza di capire che cosa è Ragione e che cosa non lo è (sentimento, fede, superstizione, culto, pregiudizio, ideologia, oscurantismo, cocciutaggine, volubilità, stoltezza, follia, torto).

Per chi si occupa scientificamente di religione questa immagine della Ragione si ripercuote *d'emblée* sul modo di percepire il proprio oggetto di studio. Mentre metto a fuoco questa idea, il primo esempio che mi viene in mente è quello di Jürgen Habermas, più in particolare un'opera fuori dall'ordinario come *Auch eine Geschichte der Philosophie*<sup>19</sup>. La fede, i riti, i culti, i miti sono chiaramente argomenti di frontiera per un pensatore che si autocomprende come un erede autocritico dell'illuminismo. Come si comporta la Ragione postmetafisica di fronte a questo tipo di alterità? Nella sostanza, come una traduttrice, cioè come una potenza inclusiva desiderosa di salvare la sostanza di un fenomeno culturale di cui intuisce l'importanza pur riconoscendone l'inattualità. D'altra parte, è proprio l'irrazionalità del presente a indurre una Ragione già impegnata a fare i conti con gli inconvenienti della propria maestosità a recuperare dal passato ciò di cui il critico sociale avverte la mancanza in una modernità in profonda crisi di identità: solidarietà, solennità, fiducia nel futuro.

Ma ha davvero senso parlare in questo caso di un'alterità epistemica? Fino a che punto la metafora topografica di un «esterno» rispetto al dominio

<sup>19</sup> Cfr. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2 voll.), vol. 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. vol. 2: *Vernünftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin, Suhrkamp, 2019. In italiano attualmente è disponibile solo la traduzione di un terzo del libro; cfr. J. Habermas, *Una storia della filosofia*, (3 voll.), vol. 1: *Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Milano, Feltrinelli, 2022. Per un'analisi approfondita del rapporto di Habermas con il passato religioso dell'umanità, cfr. P. Costa, *La città post-secolare*, cap. 7.

della Ragione può aiutarci a comprendere meglio il ruolo che i riti, i miti, i dogmi, i culti, hanno svolto e continuano a svolgere nell'esistenza umana?

La mia impressione è che un cambio di metafora possa essere non solo utile, ma auspicabile. Se anziché sostantivarla, si torna a concepire la ragione come uno spazio *sui generis*, uno spazio di ragioni a cui si può avere accesso in molti modi – agendo, ragionando, soffrendo, desiderando, obbedendo, ecc. – e dove con le ragioni si possono fare cose assai diverse – incorporarle, disincapsularle, isolarle, esprimerle, manipolarle, trasferirle in altri contesti, e via dicendo – diventa infatti più facile riconoscere il principale problema con cui bisogna misurarsi allorché se ne sondano i limiti. La vera questione, cioè, non è tanto che cosa ci sia oltre tale spazio, ma come vadano concepiti, immaginati, esplorati i suoi margini, le sue frontiere<sup>20</sup>. Se, come ho sostenuto sopra, il modo meno problematico di servirsi del concetto di «religione» è impiegarlo come un concetto segnaposto, l'immagine della filosofia come la custode di una forma di sapere continuamente incuriosito e assorbito dai suoi stessi eccessi può riconciliarci con l'idea, a prima vista paradossale, che il luogo in cui più si fa sentire la tensione costitutiva del fenomeno religioso sia precisamente lì dove «lo studio della religione sfuma nello studio del tutto»<sup>21</sup>.

Per essere più chiari, se si accetta questo punto di vista, è giusto attendersi dallo studio della religione lo stesso tipo di complessità metodologica che si potrebbe incontrare in una disciplina che indagasse scientificamente i confini della forma di vita umana. Non avere paura di spingersi fino a quelle soglie epistemiche dove il convincersi presuppone una conversione dello sguardo, e la conoscenza più che a una forma di padronanza assomiglia a una cessione deliberata e negoziata di sovranità intellettuale, anche se non implica automaticamente un'imperdonabile mancanza di rispetto verso sua maestà la Ragione, è comunque un esempio paradigmatico di eccesso che dà molto da pensare e continuerà a farci riflettere ancora per molto tempo a venire<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Ho esposto e difeso questa concezione della ragione in *La ragione e i suoi eccessi*, Milano, Feltrinelli, 2014, cap. 2. In proposito si veda anche il mio dialogo con Italo Testa in «Etica & Politica», 19, 2016, 2, pp. 253-262, 317-324, disponibile a: <https://www.openstarts.units.it/collections/d20d4ad6-38ae-424e-bf23-d7a5d534a594> (consultato: 31 marzo 2023).

<sup>21</sup> Cfr. A. Taves, *Fits, Trances, & Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 361: «The study of religion opens out at this point into the study of everything».

<sup>22</sup> La ricerca che sta alla base di questo lavoro è stata condotta all'interno dell'Interregional Project Network IPN 175 «Resilient Beliefs: Religion and Beyond», finanziato dall'Euregio Science Fund.

