



Pensiero postmoderno e religione

Post-modern thought and religion

Paul Gilbert*

Resumo

L'articolo mette in evidenza le convergenze e differenze tra religione, pensiero moderno e postmoderno. Tutti i tre appartengono alle culture e le loro storie sociali, però questa convergenza non garantisce l'identificazione delle loro prospettive. La religione si consente di fare affermazioni di relazione non ragionabile, al di là delle condizioni sociali e culturali. Il pensiero, lo stesso se postmoderno, è invece d'ordine ideologico e autoreferenziale, inseparabile di concetti organizzati in una cultura particolare. La postmodernità, che intende liberarsi della prepotenza della razionalità moderna, potrebbe fornire un orizzonte di pensiero la cui apertura sembra stabilire un'alleanza con la religione. Ma alla fine si mostra insufficiente. Il postmoderno rimane ancora in una concezione sull'individuo nell'ambito dell'emozione di un *esse in*, un piano radicalmente distinto dell'esperienza religiosa autentica che ha la sua origine nell'interiorità personale, nell'affettività di un *esse ad*.

Palavras-chave: Religione, ragione, pensiero postmoderno, modernità, cultura.

Resumo

O artigo coloca em evidência as convergências e diferenças entre religião, pensamento moderno e pós-moderno. Todos eles pertencem às culturas e suas histórias sociais, porém tal convergência não garante a identificação de suas perspectivas. A religião se consente em fazer afirmações de relação não racional, para além das condições sociais e culturais. O pensamento, mesmo o pós-moderno, é, por sua vez, de ordem ideológica e autoreferencial, inseparável de conceitos organizados numa cultura particular. A pós-modernidade, que tem a intenção de se libertar da prepotência da racionalidade moderna, poderia oferecer um horizonte de pensamento cuja abertura parece estabelecer uma aliança com a religião. Mas, afinal de contas, se mostra insuficiente. O pós-moderno permanece ainda em uma concepção sobre o indivíduo no âmbito da emoção de um *esse in*, em um plano radicalmente distinto da experiência religiosa autêntica, que tem sua origem na interioridade pessoal, na afetividade de um *esse ad*.

Palavras-chave: Religião, razão, pensamento pós-moderno, modernidade, cultura.

Abstract

The present article highlights the similarities and differences among religion, modern and postmodern thought. They all belong to cultures and their social histories, but such convergence does not guarantee the identification of their perspectives. Religion has consented in making irrational statements, beyond social and cultural conditions. The thought, even the postmodern one should be comprehended in its ideological and self-referential bias, and not separated from the concepts organized in a particular culture. Post-modernity, which has the intention to release itself from the tyranny of modern rationality, could offer an open horizon of thought in order to establish an alliance with religion. But, after all, it has not worked. Postmodernism is still based in a conception of the individual under the emotion of the so called *esse in*, within a plan which is totally distinct of genuine religious experience, which has its origin in the inner personal emotion of the so called *esse ad*.

Key words: Religion, reason, postmodern thought, modernity, culture.

Artigo recebido em 20 de maio de 2010 e aprovado em 01 de setembro de 2010.

* Paul Gilbert é doutor em Filosofia, catedrático de Metafísica na Pontificia Università Gregoriana de Roma e diretor da Revista *Gregorianum* da mesma Universidade. País de origem: Itália. E-mail: gilbert@unigre.it

Introduzione

Ogni atteggiamento religioso ha da vedere con le culture e le loro storie sociali, di cui è una delle espressioni particolari, ma ha anche da vedere con la fede che per principio trascende ogni stato culturale e sociale; la fede religiosa si indirizza infatti all'assoluto, che è relativo a niente, neanche alla persona religiosa. Il pensiero postmoderno ha ugualmente da vedere con le culture e le loro storie, come ogni pensiero; in quanto filosofia, esprime pure in un modo privilegiato, similmente alla religione, delle esigenze di libertà che trascendono le culture: si pone infatti critico di esse. L'alleanza tra religione e pensiero – o almeno la situazione parallela della religione e del pensiero – è stata tuttavia costante nella storia dell'Occidente, fino a spingere l'uno a lottare contro l'altro, a voler decodificare l'atteggiamento del fratello nemico, a integrarlo nelle proprie prospettive e con i propri criteri, imponendogli le correzioni che pensa legittime, con il risultato abituale che lo sfigura per meglio impossessarsi delle sue qualità affascinanti. In Occidente, il pensiero si è impossessato della religione, senza molta contropartita. Il pensiero moderno ha lavorato particolarmente per rapportare tutte le religioni al proprio mondo, la religione essendo solo una tappa che vi porta oggi sorpassata.

Alcune differenze sono però ovvie tra la religione e il pensiero. La religione non si accontenta di costruire un sistema più o meno mitico che si ritiene capace di dare un'interpretazione del mondo – un'interpretazione che la ragione potrebbe trovare poi interessante e secolarizzare. È anche l'affermazione di una relazione non ragionabile (perché) perché più di calcolata tra Dio e la persona stessa. Questa relazione, iniziata nell'interiorità e da sé irriducibile alle condizioni sociali, fa, sì, che il religioso (as) sappia che non può parlare di Dio senza porsi in un atteggiamento giusto¹, vale a dire altro di giustificato dalle condizioni particolari della sua razionalità; sa che deve aprire il suo cuore ed essere attento alla parola, alla presenza originale di un radicalmente altro. Il pensiero è invece d'ordine ideologico e autoreferenziale; anche se è postmoderno, interpreta le situazioni storiche alla luce di concetti acquisiti in una cultura particolare e criticati secondo criteri definiti dalla coscienza che si autodichiara razionale. Impone dei significati relativi gli uni agli altri affinché siano sistemabili, concatenandoli conformemente a relazioni

¹ Cf. Gn 15,6 : Abram "credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia".

comunemente significative, causali per esempio. Interpreta ogni momento storico in tal modo che prenda posto in una progressione, in una successione ben definita di momenti, distinguendo ciascuno di essi con criteri di relativa maturità². Commenta infatti la storia universale come se essa sviluppasse le figure successive del progresso dello stesso pensiero.

Le religioni sarebbero quindi assunte dalla ragione quali momenti particolari e finiti del suo progresso. Il prezzo da pagare per realizzare questa riduzione del religioso è però di abbandonare l'idea di una libertà personale che avrebbe da rendere conto delle sue azioni dinnanzi a un'altra libertà capace di creare delle alleanze di amore puro e gratuito, senza ragione; la libertà così intesa sarebbe individuale, tutta 'in sé', senza alcuna esigenza interiore di relazionalità, di esse ad. Con l'andare avanti della storia del pensiero, il conflitto tra la religione e la ragione si è inasprito: la ragione si è (dato)data da fare per assorbire sempre di più la relazione religiosa nella libertà individuale, monadica. Da una parte la religione si rende attenta alla trascendenza del radicalmente altro; dall'altra parte il pensiero segue fedelmente la legge dell'immanenza della ragione. Se la religione e il pensiero potessero rispettare le loro rispettive specificità, potrebbero evitare lo scontro; potrebbero anzi darsi un aiuto mutuo, a favore dell'unità dell'uomo che è fondamentalmente, allo stesso tempo, religioso e pensatore, aperta alla pluriversalità dell'alterità e all'universalità della ragione. La religione potrebbe salvare il pensiero rivelando che il trascendente lavora internamente alla storia, e il pensiero potrebbe purificare la religione dalle sue rappresentazioni ambigue. La religione potrebbe rivendicare un concetto complesso di libertà e ricordare che c'è un'alterità dinnanzi alla ragione; così facendo, e se viene ascoltata, sarà capace di sospendere il decorso meccanico della storia e di rivelare la realtà degli atti di libertà; il pensiero può invece mantenersi dentro la storia, insistere sulla reale concretezza di ogni manifestazione umana, anche religiosa, riconoscendo però che non è capace di integrare nei suoi schemi l'interezza dell'umano.

² La creazione del termine 'Medioevo', nome del periodo intermedio tra il paganesimo antico e la modernità post-cristiana, è caratteristico di questa manipolazione della storia.

Ora, la postmodernità intende liberarsi delle pretese univoche della razionalità moderna; non potrà perciò soccorrere la religione che ha sofferto molto dai moderni e dallo splendore che loro volevano attribuire alla ragione calcolatrice?

1 Il pensiero postmoderno

Il pensiero postmoderno sarebbe nato negli USA dei anni 50 del secolo passato, secondo il testo che Jean-François Lyotard pubblicò nel 1979, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*³. L'idea dell'autore è che il senso della scienza è stato trasformato dopo la seconda guerra mondiale. La scienza dev'essere oggi redditizia; le regole della sua produzione sono state perciò cambiate; la ricchezza ottenuta dalla scienza non proverrà dallo studio gratuito e dagli studi umanistici, ma dalla tecnologia utilizzabile da più persone che la pensano indispensabile. L'incidenza della ragione sul lavoro scientifico dev'essere misurata con criteri differenti di prima, con l'«accrescimento della potenza», con l'«ottimizzazione delle prestazioni del sistema, nell'efficacia»⁴. Per apprezzare con equilibrio l'idea di Lyotard, si deve notare che sono stati molti i cambiamenti di paradigma che le scienze hanno avuto di loro stesse per comprendersi nella storia, e quindi nelle rappresentazioni del mondo che esse hanno offerto. La riduzione mercantile del sapere è solo l'ultimo dei modelli. Le interpretazioni totalizzanti dell'essere umano e del mondo sono da tenere sempre per provvisorie. C'è stato una vera evoluzione delle scienze. Le rappresentazioni che esse offrono del mondo divengono quindi insignificanti appena sono tenute per assolute.

La concezione di ragione ha perso oggi lo splendore che aveva nei tempi passati, soprattutto all'epoca del razionalismo moderno. La critica che si è fatta di recente di essa insiste sulla mobilità delle 'ragioni' scientifiche, sull'ingenuità di coloro che immaginano legittimare l'operare della scienza raccontando delle 'metanarrazioni' che spiegherebbero le vere ragioni dell'oggettività assoluta del sapere. La postmodernità non vuole però cadere nell'irrazionalismo. Deve invece generare un nuovo stile d'esposizione e di scrittura, privilegiando per esempio l'aforisma, senza perdere tuttavia il rigore della ragione che odia

³ Cf. LYOTARD, 1979. Nell'introduzione al suo libro, l'autore segnala che l'espressione 'post-modernità' è già conosciuta da tempo «nella letteratura sociologica e critica del continente americano».

⁴ Cf. LYOTARD, 1979.

la contraddizione. Le arti postmoderne sono caratterizzate da forme apparentemente poste a caso; lo constatiamo nella letteratura, al cinema; non ci sono più nella letteratura postmoderna racconti coerenti, costruiti con trame unificate e progressive; si raccontano invece delle storie parallele, che si incrociano per caso e che si separano ugualmente per caso, che provengono da mondi del tutto eterogenei e che vanno verso altri mondi eterogenei senza riuscire a scrivere una storia comune. Per le arti contemporanee, conta solo l'evento, nudo e isolato il cui significato, in fine dei conti, è giudicato insignificante. La vita contemporanea è divenuta assurda per molti. La postmodernità si sforza di teorizzare questa situazione⁵. Il cammino della ragione postmoderna è fatto quindi di frase autosignificative, autogestite, splendidamente isolate, simili a titoli di giornali, a slogan, espressioni adeguate dell'individualismo odierno.

Il termine 'postmodernità' mette però in evidenza la sua definizione: la postmodernità è relativa alla modernità che intende decostruire; non ha quindi un'identità positiva. Lo stile della postmodernità sarebbe quello dell'opposizione, della protesta, che non regge se non c'è l'avversario. La postmodernità ha bisogno della modernità per essere sensata. Potremmo però pensare che il martello postmoderno rivela comunque degli aspetti di una modernità che si deve effettivamente decostruire, urgentemente. Ma che cosa potrà legittimare l'impresa postmoderna? La modernità è, da una parte, sistematica, ciò che evidenzia l'invenzione all'alba del seicento del termine 'ontologia': pone così al vertice del sapere la potenza della ragione astrattiva, matematica. Da un'altra parte, le scienze moderne (e contemporanee) sono state eccellenti nelle analisi dettagliate delle realtà, in ciò molto lontane del sapere generico che si accontenta di assiomi dati a priori, un sapere però che stà al fondo dell'ontologia moderna. Il pensiero moderno è quindi ambiguo. La postmodernità attacca questa ambiguità privilegiando uno dei suoi aspetti, la pretesa della ragione moderna alla sistematicità e le variazioni di questa pretesa (fino alla teleologia storica

⁵ In un'intervista («Il postmoderno e la nozione di 'resistenza'», Paris, Institut Italien de Culture, il 9 maggio 1994), Lyotard diceva: «Credo che la crisi delle cosiddette 'avanguardie' derivi dal fatto che il sistema impone questo ordine: "ne abbiamo abbastanza di pittori inguardabili, di scrittori illeggibili, e così via. Dateci dei prodotti decifrabili e spendibili!". Non dimenticherò mai un editore che un giorno mi disse: "Senta, noi la pubblichiamo, però ci dia qualcosa di leggibile!". Che cosa voleva dire? Esigeva una merce che potesse essere messa in circolazione sul mercato culturale. Qui subentra la nozione di 'industria culturale': il sistema penetra fin nella testa del pittore, del cineasta o dello scrittore per fargli fare ciò di cui il sistema ha bisogno, perché la cultura continui a circolare». Si capisce, alla lettura di questi passi di Lyotard, che la cultura postmoderna è popolare, vale a dire di coloro che non hanno potuto ricevere una formazione intellettuale altra di elementare e relativamente povera. Cf. LYOTARD, 1994.

hegeliana o marxista); assume invece la pratica dell'analisi razionale. La postmodernità sarebbe in ciò l'erede di uno dei poli contraddittori della ragione moderna, e denuncierebbe gli altri.

La mentalità postmoderna non ha fatto però tutti i conti con la mentalità contemporanea. L'aspetto sistematico della ragione moderna sembra infatti oggi vincente, malgrado le affermazioni di Lyotard. La cultura odierna, la virtualità della globalizzazione, è attenta a una universalità svuotata di ogni contenuto particolare, a ciò che direi la più ampia generalità. Da ciò la perdita di credibilità speculativa della postmodernità durante gli ultimi anni (la postmodernità sembra infatti essere nient'altro di una moda d'ora in poi soprapassata), e la permanenza di ciò che denunciava, della prepotenza della ragione omologante, generalizzante.

La cultura odierna è infatti sottomessa a dinamiche del tutto contrarie allo sbriciolamento che promuoveva Lyotard. Grazie alla matematica e all'arte degli algoritmi, il computer (con le sue capacità di trasmissione gratuita di immagini e di slogan di tipo pubblicitario) è entrato in tutte le case, e di pari passo la comunicazioni di massa. La rete informatica, di non troppo lontana origine militare, copre la terra intera parlando una lingua unica. Le distanze geografiche sono quasi annullate, le differenze temporali (i fuse orari) ugualmente. La recente crisi finanziaria l'ha mostrato: il valore monetario virtuale regge le imprese e il lavoro produttivo, vale a dire il rapporto dell'uomo alla natura; regge poi lo sviluppo culturale dell'umanità e le sue scelte politiche. La ricerca universitaria sarà considerata seria (e quindi sovvenzionata) se entra nei canoni della matematizzazione scientifica; le preoccupazioni umanistiche non contano più presso gli Stati donatori di borse di studio e affiliati alle industrie che riempiscono le casse della fiscalità. Le pressioni sono attualmente forti perché l'uomo unidimensionale venga realizzato, perché tutti noi diventiamo conformi a modelli di compratori di prodotti preparati conformemente a calcoli affinché raggiungano la massa più grande possibile. Lo stesso fenomeno si incontra nel linguaggio politicamente corretto che si impone in tutte le culture, le quali sono informate da poche fonti, la Reuter, l'Associated Press, due o tre altre, tutte attente comunque agli stessi fenomeni che interessano i loro giornalisti e impiegati divenuti i docenti della nuova umanità, i fabbricatori dell'opinione mondiale.

Ora questa globalizzazione è affascinante perché l'uomo, animale che si

giudica ragionevole, si pretende essere fatto per conoscere l'universale e per vivere di esso, ciò che integra l'unità del genere umano mediante la comunicazione di tutti con tutti. L'essere *ad* della sostanza umana trova nella globalizzazione contemporanea delle vie apparentemente gloriose per la realizzazione della sua *ratio* generalizzante. L'animale ragionevole può pensare adesso che abbia raggiunto il massimo delle sue possibilità, delle sue virtualità – in inglese però: la globalizzazione contemporanea non riesce a nascondere un vero imperialismo culturale⁶. Questo imperialismo si manifesta particolarmente e senza pudore nei programmi televisivi che gli emittenti organizzati univocamente fanno piovere sull'intera superficie della nostra terra⁷. Il successo populista di questi emittenti fa sì che la protesta della postmodernità contro l'uniformità doveva divenire una moda marginale, rapidamente rimandata indietro e tenuta per insignificante.

L'idea filosofica della postmodernità è quella dell'esaurimento della ragione moderna, che si dice forte ma che è divenuta straordinariamente, e tranquillamente, violenta. La speranza dei postmoderni è che fossimo entrati nell'era della ragione debole, della ragione che progredisce cioè a tentoni, che si verifica e si critica continuamente, che guarda soprattutto agli individui e si ricorda di loro. Secondo le osservazioni di Lyotard, i cammini della scienza moderna non hanno più bisogno dei metaracconti, che sono divenuti incomprensibili per molti (le culture di massa moltiplicano però questi metaracconti fantastici). L'assenza di fondazione della ragione darebbe appoggio alla tesi contemporanea della differenza ontologica. Secondo Heidegger, sarebbe il destino dell'essere porsi sempre più differente, vale a dire nascondersi nella molteplicità e la puntualità delle attività umane, rivendicando in questo modo la sua differenza. Il paradosso sarebbe però che, esercitando così la sua essenza, l'essere vi si adeguerebbe 'sbarrandosi'⁸ e facendosi dimenticare. Ora, l'essere è il principio che la filosofia classica, tanto aristotelica quanto moderna, diceva universale, fondatore, radicale, un principio che i pensatori hanno voluto vedere 'univoco' a partire del secolo quattordicesimo, che hanno inteso come se fosse il genere più universale. Il nostro tempo, che sarebbe senza riferimento chiaro, che non conoscerebbe più alcuni principi universali 'oggettivi' ma solo dei principi fantastici, sarebbe il tempo dell'essere

⁶ Si veda il libro di HARDT e NEGRI, 2003.

⁷ Vorrei sottolineare l'importanza decisiva per l'umanità delle reti nazionali che cercano, non senza difficoltà (finanziarie per esempio) di controbilanciare la potenza invasiva degli emittenti gestiti dagli USA.

⁸ Cf. l'essere sbarrato di HEIDEGGER, 1987, p. 335-374, particolarmente le pagine 360-364.

nel suo atto compiuto, esaurito, più splendido, il tempo della sua gloria tanto più certa che sarebbe totalmente sparita. Sparendo infatti, l'origine assoluta si assicurerebbe l'impossibilità di essere assimilata dalle cose che appaiono, che si presentano a noi e passano con la stessa rapidità. In realtà però, la gloria della cultura odierna globalizzata usurpa con rumore la dignità del fondamento mirato dalla filosofia 'classica', e non si preoccupa delle realtà singole, tutte diverse le une dalle altre.

La meditazione heideggeriana si oppone frontalmente al sentire spontaneo dei nostri contemporanei, che sperimentano la pressione enorme delle forme generalizzanti e che sono tentati di disinteressarsi della diversità delle cose. Gli ecidi, di cui la Shoa è divenuta il paradigma⁹, sono oggi numerosi, anche se sono più mentali che sanguinari. Non è senza ragione che il rispetto per lo straniero sia divenuto problematico in molti paesi, europei compresi. L'omogeneizzazione delle popolazione sembra divenuto un diritto, con il dovere d'escludere i devianti. Siamo oggi agli antipodi dei sogni impossibili dell '68. La ragione umana, benché fatta per l'universale, si smarrisce però quando svuota l'universale dalla moltitudine dei elementi reali e si affonda nella generalità. È tuttavia evidente che la violenza di gruppuscoli scatenati in reazione alle pretese moderne di sistemare tutto e di impossessarsi della verità non può manifestare l'essere nel suo modo più autentico di apparire, vale a dire nei differenti e nella molteplicità. La rivendicazione violenta dei singoli contra l'astrazione della generalizzazione globalizzante raddoppia infatti la violenza subdola della stessa globalizzazione, essendo ugualmente esclusiva e escludente; gli opposti sono dello stesso genere, diceva Aristotele. Ogni rivendicazione esige l'adesione a un principio nuovo, tanto più violento che la rappresentazione privilegiata si vuole totale. Le avventure della ragione moderna nelle violenze postmoderne hanno rivelato quanto l'autenticità dell'origine è stata effettivamente abbandonata oggi¹⁰.

⁹ Il rigetto del popolo eletto e destinato a rendere testimonianza a Dio (fino ai segni corporali) da parte del paganesimo ideologico, del nazismo ugualmente razzista (e glorioso del corpo ariano), costituisce il modello della ragione moderna, ottimamente organizzata e incapace di riconoscere le realtà irriducibili ai suoi modelli prestabiliti.

¹⁰ Gianni Vattimo nota che questa situazione potrebbe portare allo spegnimento definitivo dell'essere, salvo se la coscienza dell'origine della 'kenosis' viene rinnovata. «Dio si incarna e cioè si rivela dapprima nell'annuncio biblico che "dà luogo", alla fine, al pensiero post-metafisico della eventualità dell'essere. È solo in quanto ritrova la propria provenienza neo-testamentaria che questo pensiero post-metafisico può configurarsi come un pensiero della eventualità dell'essere non ridotto alla pura accettazione dell'esistente, al puro relativismo storico e culturale» (Cf. G. VATTIMO, «La traccia della traccia» in J. DERRIDA – G. VATTIMO (Ed.). **La religione**. Bari: Giuseppe Laterza & Figli, 1995, p. 89).

La postmodernità non si definisce solamente in riferimento ai modi di procedere della sola ragione umana. Mette infatti in evidenza che la ragione procede da atteggiamenti esistenziali che spingono in certe direzioni a seconda delle circostanze. Una disposizione affettiva, una capacità di reagire alle realtà, gestisce le modalità della pratica della ragione tanto moderna quanto postmoderna. La rinuncia della postmodernità a un'argomentazione che si accontenti di una deduzione formale da principi considerati certissimi, la sua rinuncia a un originario assoluto, proviene della disillusione che la storia della prima metà del novecento ha imposto alla coscienza occidentale: la ragione è capace di produrre degli effetti orribili. Rimane però la necessità di una universalità che sarà rispettosa dei molti differenti. Non è propriamente per questa ragione che il sentimento religioso sta rinascendo oggi?

2 La religione

La ragione postmoderna appare quindi paradossale. Da una parte, in quanto la ragione non perde mai la sua essenza, mira il più universale. Da un'altra, il suo cammino si precisa andando verso il più particolare; per conseguenza i suoi metodi si moltiplicano. La ragione postmoderna sembra tuttavia scartare l'esigenza d'universalità. Possiamo riconoscere un paradosso analogo nella religione. Il termine 'religione' ha ricevuto infatti, da una tradizione che viene dai latini, due significati la cui articolazione non è facile¹¹. Da una parte, la religione 'rilegge' i codici liturgici, li studia cioè per metterli scrupolosamente in pratica. Le culture religiose impongono infatti delle forme di visibilità che hanno la pretesa di assicurare la pace di tutti. Queste culture, che potrebbero identificarsi con i costumi di un gruppo sociale più o meno esteso, esigono una obbedienza cieca ai precetti di una pratica comune e non implicano alcuna convinzione integrativa della personalità né qualche compressione più o meno razionale dei misteri celebrati¹². Da un'altra parte, la religione 'rilega' al divino, vale a dire a un mistero che, trascendente, sovrasta la vita umana¹³. La distinzione di questi due aspetti della religione potrebbe rispecchiarsi nella distinzione della religione pubblica e della religione privata; sarebbe meglio però parlare di

¹¹ Cf. DERRIDA, 1995, p. 39-41.

¹² Cf. CÍCERO, *De natura deorum*, II, 72; III, 5.

¹³ Cf. LATTANZIO, *Divinae institutiones*, IV, 28.

religione per necessità sociale e di religione per esigenza spirituale, o anche di religione e di fede, come si soleva dire negli anni 60-70 del secolo passato.

Consideriamo prima di tutto l'aspetto sociale e convenzionale della religione, in cui si riconosce una modalità povera della 'tradizione' che si ripete senza considerazione per il presente, che anzi non si può attualizzare nel vivo delle circostanze reali che sono viste esistenti. La religione è caratterizzata qui da un comportamento esteriore che può essere praticato da tutti; colui che si sottomette ai suoi codici acquisisce una coscienza di sé quale membro di un gruppo in cui si universalizza fuori della vita reale. La volontà di autoidentificazione assume dei codici che l'individuo non inventa da sé. La visibilità mediante gesti e vestiti specifici di un gruppo umano manifesta l'appartenenza del fedele a un gruppo sociale che si distingue da altri, che cioè non può pretendere essere pienamente universale.

Molte letture di questo fenomeno di identificazione di sé mediante l'appartenenza a un gruppo particolare sono possibili. Una, psicologica e banale, insiste sulla necessità per l'individuo di non perdersi in una massa indifferente, di poter rivendicare quindi degli aspetti che lo distinguono ma che non sono solamente di lui. L'originalità della persona solitaria è infatti difficile da vivere nella sua perfetta radicalità: apparirà sempre come una contestazione della società, la manifestazione anzi di una volontà anomica di distruggerla. Appartenere a un gruppo particolare dà sicurezza all'individuo che non vuole sparire nell'indifferenza sociale. La pressione sociale rende insopportabile una vita totalmente solitaria; molti vi rinunciano più o meno rapidamente. Una persona troppo originale e sola sarebbe anormale, un pericolo per gli altri, una minaccia per il corpo sociale. L'individuo si imbatte quindi contro due necessità ugualmente impossibili, quella della scomparsa nell'universo del corpo sociale indifferenziato, e quella della dimostrazione della propria originalità in quanto persona unica. L'individuo ha quindi bisogno di gruppi più piccoli della società globale e più ampio di sé stesso per poter manifestare la sua originalità e difenderla perché sia rispettata. Questa interpretazione psicologica della religione la considera però come se fosse sottomessa alle stesse dinamiche che producono le bande urbane o le tifoserie del calcio.

Si può considerare un'altro significato della religione, che è di essere una esperienza spirituale che sovrasta ogni tipo di socialità, che nasce dall'intimo della coscienza

personale convocata dall'assoluto, un'esperienza che sta propriamente all'origine della coscienza di essere unico, ma di essere *ad*. La richiesta d'identità, necessaria per la sopravvivenza di ogni persona ma senza risposta al livello della società globale, cercherà quindi delle strutture intermedie più o meno piccole, i cui ritmi e tradizioni particolari non avranno altro fondamento o ragione della necessità di fare rispettare la propria personalità con l'aiuto di altri, scelti per l'appoggio che danno a questa necessità perché vivono loro stessi dello stesso desiderio di relazioni personalizzanti. Questo senso spirituale di 'religione', un senso autentico e difficile da vivere, sembra meno diffuso oggi; richiede infatti uno stile di vita più austero, in contrasto con le dinamiche socializzanti dell'uomo.

Il legame che la religione autentica istaura è con un assoluto, una trascendenza che sarebbe radicalmente più dell'individuo, impossibile quindi da nominare correttamente; il termine 'dio' non è chiaro per nessuno, anche se entra nel discorso convenzionale dove viene rivestito da un'apparenza di ovvietà. Il buddhismo, che non conosce il termine 'dio', può essere considerato perciò come una religione. Un valido criterio di religione spirituale non può venire dalle sue espressioni razionali, dall'uso o meno del termine 'dio' quale chiave di volta del sistema del mondo, ma dall'atteggiamento essenziale della preghiera, vale a dire dell'apertura della persona a un mistero che la sovrasta e che essa percepisce buono. Si può dubitare, ed alcuni dubitano effettivamente, che in questa dimensione della religione, si possa manifestare dei valori veramente divini, che potrebbero essere infatti solamente dei valori sognati dall'individuo impauriti di se stesso. La religione 'autentica' sarebbe in questo caso al servizio del narcisismo del religioso al quale darebbe un'identità onnipotente. La religione sarebbe quindi un oggetto adeguato per le scienze dell'individuo umano, per la psicanalisi per esempio. Il senso spirituale di 'religione' si distinguerebbe quindi poco dal senso sociale, con un criterio quantitativo e non qualitativo; radicalizzerebbe solamente l'esigenza dell'individuo che vuole percepirsi differente dagli altri della massa sociale.

Tuttavia, la riduzione dell'atto religioso al narcisismo dell'individuo non convince. Il riconoscimento della differenza degli individui nella società non è principale nella vita religiosa, salvo casi patologici o di confusione. L'idea della differenza non nasce infatti dalla società, la quale per definizione la nega. Tutti sono uguali nella loro società d'appartenenza. L'idea di una differenza di vita viene da un'altra origine, da un'esperienza

in cui ciascuno si riconosce in dipendenza¹⁴. Questa esperienza di dipendenza non è d'origine sociale, ma dà origine alla società. Verrà forse dall'esperienza della vita, che nessuno ha dato a se stesso, ma di cui neanche i genitori possono essere le uniche cause. Il bambino dipende infatti dai genitori, ma i genitori sono ricreati dalle loro creature. Tutti dipendono da tutti. Nella società, le dipendenze sono reciproche, in circoli dinamici. L'esperienza sociale conosce ovviamente il significato della dipendenza; ma la sua formalità autoreferenziale ne impone una comprensione determinata dall'intercambiabilità delle funzioni, una comprensione che può annullare la vita. Nell'esperienza religiosa invece, la dipendenza sembra profonda come la fonte della vita, e a senso unico. Dio non dipende da noi, ma noi da lui. Dipendendo da lui, il nostro essere agisce in un modo nuovo.

Le categorie classiche dell'esperienza religiosa, quale la dipendenza e il sacro, possono ovviamente essere attribuite all'esperienza sociale, ma con prudenza perché, in realtà, l'esperienza sociale le prende per conto suo dall'esperienza religiosa, non senza trasformarle perché secolarizzando il loro significato spirituale facendolo passare nel secondo significato, sociale. Nella società, si sperimenta infatti anche la dipendenza. Per chiarificare il pensiero, distinguiamo stato, nazione e società. Notiamo che non viviamo nei stati come nelle società. Ciascuno di noi dipende da qualche stato e dalla sua amministrazione. Ma non è l'amministrazione di uno stato che ci dà la nostra identità, che è sacra; la nostra identità non dipende dall'anagrafe, ma da noi stessi; l'anagrafe può solo registrare ciò che è (ogni tanto sbagliando – e le amministrazioni possono ogni tanto essere pretestuose). Un'esperienza sentita del sacro si produce forse durante i grandi eventi dello stato ma in quanto questo si identifica con la 'nazione'; questi eventi toccano i concittadini nell'intimo, per esempio durante una festa nazionale, o quando tutti subiscono una grande pena, quando per esempio muore un personaggio che ha saputo ottenere la simpatia di tutti, o almeno l'interesse di tutti. La sacralità dello stato non ha niente da vedere con l'amministrazione comunale, con il fisco; viene dalla nazione e si manifesta nelle feste in cui ciascuno celebra il suo *esse ad*, il suo essere in relazioni, in cui infatti ciascuno si sente bene con tutti gli altri.

L'esperienza religiosa è però prima di tutto solitaria, solo a solo con Dio, anche se le

¹⁴ Sull'idea secondo cui la religione si fonda sul sentimento di dipendenza, cf. SCHLEIERMACHER, *Discorso sulla religione* (del 1799), 1947.

sue espressioni saranno reperibili socialmente. La vita religiosa si espande poi dalla persona nella società. La sua bontà invita infatti a comunicarla, anche se vi si potrà diminuire la rettitudine originaria. Non è infatti la società che fa la religione, ma la religione che suscita nella società la sua qualità umana, che le dà spessore e valore, che fa della società una realtà altra di una massa d'indifferenti. La società proviene delle persone. È saputo che ogni società è più ricca della somma delle persone che la compongono. Non è però senza di esse. È infatti l'*esse ad* delle persone che la costruisce; le società provengono dalla capacità delle persone ad andare fuori della loro individualità, di dare spazio alla loro ricchezza interiore. Ora, l'*esse ad* delle persone non è misurabile; non ha un fine reperibile, rappresentabile. La tensione immanente e costitutiva di ogni persona, la sua apertura a una trascendenza assoluta, dà alla società la sua anima.

Le due caratteristiche fondamentali della religione sono, secondo Derrida, la credenza e la sacralità (o la santità), che formano i due fuochi di una unica ellissi¹⁵. Nella descrizione derridiana, il termine 'dio', o di una trascendenza assoluta, non interviene. La credenza è propriamente soggettiva. La storia dell'umanità insegna infatti che l'uomo è capace di credere qualsiasi menzogna; la conquista della verità esige degli sforzi che non sono naturali. La credulità è certamente una delle caratteristiche più spaventose della vita contemporanea che si allinea su delle idee generali e 'politicamente corrette'. Quanto al termine 'sacralità', non significa da sé alcuna trascendenza assoluta; il sacro, per esempio di un tempio greco¹⁶, serve infatti a organizzare lo spazio attorno a un punto centrale, a dare una referenza immanente al vissuto, anche se la centralità del punto 'sacro' ne esprime una qualità speciale; certamente, qualsiasi punto dello spazio può servire da riferimento per l'organizzazione del mondo, ma una volta scelto, questo punto non può più essere considerato come se fosse 'qualsiasi'. Il 'santo', invece, non è arbitrariamente scelto; viene riconosciuto dalle qualità eccezionali della persona; rappresenta un modello suscettibile di guidare un'azione che sarà giudicata di altissima significazione; è santo perché un raggio di bontà proviene da lui, un modello che personalizza gli altri.

Non si potrebbe tuttavia pensare che le credenze e il sacro provengono da un livello radicale di sentimento o di orientamento religioso autentico, anche se ne secolarizzano gli

¹⁵ Cf. DERRIDA, 1995, p. 39.

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, 1984, 27-28.

eventi senza rispettarne l'originalità? Non potremo proporre a questo proposito un argomento di tipo trascendentale? Una credenza è possibile perché siamo orientati verso l'affidabile assoluto; l'esperienza del sacro è possibile perché siamo orientati spontaneamente verso una 'realtà' che attrae da sé. L'esigenza dell'assoluto è però difficilmente sopportabile. Lo cerchiamo quindi nella finitezza, nel contingente, in cui lo riduciamo perché sia accessibile, in cui dunque esso perde qualcosa della sua radicalità. L'impetuosità della sua forza attrattiva viene proporzionata alle nostre misure, alleggerita per poter essere praticata nella vita sociale complessa che è la nostra. L'assoluto per principio affidabile si trasforma così in verità particolare che portiamo poi a un livello accessibile da noi, idolatrico, un livello che però non può mai essere il suo: nessuna verità particolare è infatti assoluta. Il sacro secolarizzato perde ogni traccia di santità per divenire il centro di un mondo che sistemiamo perché sia percorribile – sarà cioè sistemato in modo conveniente se rende il mondo agevolmente percorribile. La posizione trascendentale retta dall'assolutamente affidabile e sacro implica invece il riconoscimento dell'impossibilità dell'esaurimento del nostro orientamento spirituale verso di esso nel concreto finito della nostra vita.

Segue però da ciò l'inevitabile disperazione di coloro che hanno bisogno di impossessarsi del trascendente, una disperazione molto umana che invita a tralasciare il rispetto per l'impossibile, a fermarsi nelle dinamiche del bisogno, a rinunciare alla spiritualità in cui la ragione si conosce incapace di impossessarsi dell'orizzonte del desiderio mediante qualche rappresentazione; la pretesa della ragione calcolante ad accedere pienamente all'orizzonte trascendentale e d'impossessarsi di esso si volta allora in una inevitabile violenza. Il bisogno di mondo religioso e della sua visibilità mondana suscita la violenza; il desiderio della santità conduce invece alla pace. La storia della secolarizzazione del religioso lo mostra costantemente. Non c'è sacro umano senza sacrificio. La Bibbia sapeva però quanto un sacrificio può essere ambiguo¹⁷. Un sacrificio non è da sé santo, sacro, degno di fiducia. La coscienza umana è spontaneamente tentata di sacrificare l'altro che sarebbe all'origine della sua finitezza e un limite che impedirebbe il suo accesso all'idea trascendentale; il sacrificio dell'altro serve alla gloriosa superbia del soggetto impaurito dal proprio vuoto interiore e incapace d'intendere spiritualmente questo

¹⁷ Cf. Salmo 40:7-8.

vuoto.

La religione non è prima di tutto una rappresentazione sistematica del mondo e della vita. Non è poi sistematica in alcun modo. Anzi, la costituisce una testimonianza alla non sistematicità dell' 'origine' di cui ci rammentiamo ma che non possiamo 'spiegare'¹⁸. Non si esalta in qualche proposizione della ragione. La sua anima è percezione interiore, affettività. La persona religiosa sa, di un sapere più di calcolante, di non essere alla propria origine, e di essere perciò pienamente se stessa.

Conclusione

La postmodernità, perché critica anch'essa della ragione prepotente, potrebbe sembrare un'alleata della religione. Il suo accento però sull'individuo e sul suo *esse in* la distingue radicalmente dal progetto della religione che anima la percezione dell'*esse ad* essenziale alla persona. La disposizione soggettiva tipica della postmodernità è l'emozione, un'esperienza immediata di essere in sé che termina nell'esaltazione fantastica della soggettività. L' 'emozione' non è però il 'sentimento'. Il sentimento prende il suo tempo, è duraturo; può sorgere dolcemente alla coscienza in un momento imprevedibile, ma in realtà si prepara nel più profondo dell'anima e del corpo, si matura lentamente; colui che lo vede accedere alla coscienza potrà ricordarsi a posteriori delle tappe che lo hanno portato inconsapevolmente allo stato attuale. Il sentimento è attenzione all'altro. L'emozione è invece immediata, senza indomani, attenta a sé. La cultura popolare, vittima della pubblicità, ne subisce il peso. La pubblicità cerca di toccare gli strati più elementari e nascosti delle nostre anime. Si è detto che la nostra cultura sarebbe 'liquida'¹⁹, senza stabilità, senza sostanza, fluente. Le emozioni capitano e passano; sono 'liquide'. Lasciano però delle tracce nelle nostre anime alla nostra insaputa, se non facciamo attenzione. Creano

¹⁸ Vattimo («La traccia della Traccia») insiste su questa caratteristica della religione, che interpreta conformemente alle tesi di Heidegger sull'evento, l'accadere 'eventuale'. «Sia il bisogno di perdono, sia la vissuta esperienza della mortalità, del dolore e della preghiera sono caratteristicamente 'positive' nel senso che sono modi di incontrare l'eventualità radicale dell'esistenza, modi di esperire (/) una 'appartenenza' che è anche provenienza e, in qualche senso che è difficile precisare ma che sperimentiamo nella stessa esperienza del ritorno, deiettività – almeno in quanto il ritorno ci appare anche sempre come ricupero di una condizione da cui siamo 'decaduti' (nella *regio dissimilitudinis* di cui parlano i mistici medievali)». Cf. VATTIMO, 1995, p. 83-84.

¹⁹ Cf. BAUMANN, 2008.

in noi dei punti d'aggancio per altri momenti che ecciteranno di nuovo le nostre capacità ad essere toccati da altre emozioni, presi totalmente dagli eventi che capitano, senza possibilità di prendere distanza, di essere maestro noi stessi.

Le emozioni non sono i sentimenti. Possono anzi rovinarli. Le emozioni amorose possono distruggere il sentimento d'amore se l'amante non si accorda con le condizioni della permanenza di ciò che è sorto di un colpo alla sua coscienza di amante emozionato. Il sentimento è duraturo, e in qualche modo volontario. L'attenzione a sé e ai movimenti che ci trasportano fuori di noi ma interiormente a noi stessi, e soprattutto il riconoscimento che non siamo all'origine che ci ha emozionato, condiziona la fedeltà del sentimento e la trasfigurazione dell'emozione in esso. Il sentimento sa che l'emozione non proviene da colui che la subisce, neanche se essa prende tutto lo spazio della sua coscienza.

La modernità educava e canalizzava i sentimenti insistendo sul ruolo della ragione 'oggettiva' che regola la loro impetuosità e la vita sociale. Si può dubitare del successo di una tale capacità della ragione. Non è la ragione che porta l'emozione verso il sentimento, ma la percezione interiore di non essere all'origine degli eventi che ci costituiscono. D'altronde, la ragione è anch'essa sostenuta da una affezione o una disposizione originaria, che si manifesta nella nostra volontà di sapere e nel coraggio che una ricerca scientifica efficiente richiede da noi. Non c'è alcuna attività della ragione senza qualche interesse della stessa ragione. Il cambiamento odierno di paradigma della ragione fa sì però che questa, e i suoi calcoli, si serve delle emozioni per suscitare il desiderio di comprare; in ciò esercita il desiderio razionale di raggiungere l'universalità ma nelle modalità generalizzanti che la capacità virtuale dei soldi rende possibili: il voler comprare è profondamente umano, ma travisa l'eccellenza del desiderio spirituale e autentico dell'universale. La ragione contemporanea che si mette al servizio del commercio, come ha sostenuto Lyotard, sveglia in noi delle emozioni potenti ma di un momento, rinnovabili come se fossero del tutto nuove e mai conosciute prima con la stessa intensità. Similmente ai razionalisti, la ragione contemporanea disprezza i sentimenti ma contrariamente ai razionaliste glorifica le emozioni e distrugge i sentimenti che non si lasciano perdere nell'istante. La ragione globalizzante regna sulle coscienze limitandole in una temporalità fatta di attimi emotivi autonomi. La relazionalità temporale duratura delle persone si trova così mortificata.

L'emozione non è il sentimento. L'affezione è poi altra di questi due. È una

disposizione originaria e personalizzante. In essa, risuona il dono di essere. Mi pare che uno studio della specificità dell'affetto sia oggi importante per la riflessione sulla religione nella nostra epoca postmoderna, o anzi 'post-postmoderna'. Dobbiamo però fermarci qui. Approfondire un campo di riflessione che equilibrerà l'accento messo abitualmente, ma troppo unilateralmente, sul ruolo della ragione nella presentazione dei misteri religiosi.

Referencias

BAUMANN, Z. **Modus Vivendi**. Inferno e utopia del mondo liquido. Bari: Laterza, 2008.

CÍCERO. **De natura deorum**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DERRÍDA, J. Fede e sapere. In: DERRÍDA, J.; VATTIMO, G. (Ed.). **La religione**. Bari: Giuseppe Laterza & Figli, 1995.

HARDT, M.; NEGRI, A. **L'impero**. Milano: Rizzoli, 2003.

HEIDEGGER, M. La questione dell'essere. In: HEIDEGGER, M. **Segnavia**. Milano: Adelphi, 1987, p. 335-374.

HEIDEGGER, M. L'origine dell'opera d'arte. In: HEIDEGGER, M. **Sentieri interrotti**. Firenze: La Nuova Italia, 1984.

LA BIBBIA. Roma: La Civiltà Cattolica, 1978.

LATTANZIO. **Divinae institutiones**. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

LYOTARD, J. **La condition postmoderne**. Rapport sur le savoir. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

LYOTARD, J. **Il post-moderno e la nozione di 'resistenza'**. Paris: Institut Italien de Culture, 1994.

SCHLEIERMACHER, F. **Discorsi sulla religione** (1799). Firenze: Sansoni, 1947.

VATTIMO, G. La traccia della traccia. In. DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Ed.). **La religione**. Bari: Giuseppe Laterza & Figli, 1995.