

The background of the page is a faded fresco. It depicts several figures, possibly saints or historical figures, in a classical style. The figures are rendered in earthy tones of ochre, brown, and grey, with some red highlights. The text 'Fogli Campostrini' is overlaid on the top portion of the fresco.

Fogli Campostrini

Vol. 1 - Anno 2012 - Numero 1

ISSN: 2240-7863

Verona, 05/01/2012

Oreste Tolone

Il nulla come esperienza laica dell'infinito

IL NULLA COME ESPERENZA LAICA DELL'INFINITO

Oreste Tolone

La filosofia della religione nasce come disciplina autonoma nell'epoca moderna. Nello specifico con la pubblicazione da parte di Baruch Spinoza del *Tractatus Theologico-Politicus* del 1670¹. Tale punto di partenza è convenzionale in quanto alla data, ma non rispetto all'epoca; anzi si può sostenere che la filosofia della religione nasca come esigenza della ragione di vagliare la legittimità, l'universalità, la fondatezza di un fenomeno, quello religioso, non più scontato ed evidente dopo lo sviluppo del metodo scientifico e l'affermarsi di un pensiero laico. L'uomo non è più certo che Dio esista, che il mondo sia stabile e sensato e che l'esperienza religiosa dell'uomo sia dotata di senso e legittimità; è necessario quindi che l'intera esperienza religiosa venga sottoposta alla prova della ragione. Non bisogna dimenticare, pertanto, che è connaturale alla sua nascita la possibilità che la religione non regga al vaglio della razionalità e possa, in qualche modo, essere interpretata in modo riduttivo e funzionale. Non è questa d'altronde una novità, dal momento che sin dall'antichità il pensiero filosofico ebbe a scegliere tra una opzione positiva e una negativa: secondo quest'ultima, promossa da filosofi quali Protagora e Crizia, la religione poteva essere considerata, ad esempio, come nient'altro che un'invenzione dei governanti: «per la prima volta un uomo astuto e saggio nella mente inventò per gli uomini il terrore [degli dèi], perché i tristi temessero anche per ciò che in modo occulto compissero o dicessero o pensassero»². Dal momento che la ragione viene chiamata criticamente a indagare tale misterioso fenomeno, secondo il quale l'uomo è in grado di interagire, parlare e comunicare con un Dio infinito, non si può escludere apriori la possibilità che la ragione ritenga tutto questo illusorio. La filosofia della religione è dunque figlia di un dubbio radicale che costringe a esaminare sin nelle fondamenta un edificio ritenuto fino ad allora indubbio.

¹ A proposito di tale convenzionale punto di partenza si veda *Filosofia della religione. Storia e problemi*, a cura di P. Grassi, Queriniana, Brescia 1988, p. 9; G. Bucaro, *Filosofia della religione. Forme e figure*, Città Nuova, Roma 1988, p. 19; la posizione dei principali studiosi italiani è ben illustrata da A. Fabris in *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 25 nota.

² Crizia, *Sisifo*, fram. 25, in *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1962. Secondo questa impostazione la religione va considerata come nient'altro che «un'invenzione dei governanti, che non potendo colpire con la loro diretta oppressione ogni atto dei loro sottoposti, li hanno indotti a credere nell'esistenza di una divinità invisibile che conosce e punisce i comportamenti proibiti imposti dalle leggi da chi governa» (Vegetti-Alessi-Fabiotti-Papi, *Filosofie e società*, Zanichelli, Bologna 1975, p. 86).

1. Una filosofia della religione è quindi possibile se e solo se sono dati un pensiero critico, autonomo, non soggetto ad autorità, e un fenomeno religioso universale, accessibile allo sforzo filosofico. Difatti se non ci fosse autonomia di pensiero non ci sarebbe filosofia; se non si riconoscesse come dato inequivocabile l'esistenza di una religiosità, di una condotta umana significativa, legittimata ad esistere, non vi sarebbe religione, e se la ragione sentisse di non potersi rivolgere a essa razionalmente non vi sarebbe filosofia della religione. Pertanto tale disciplina si fonda sul presupposto che la finita mente umana possa avere come suo oggetto di indagine razionale un fenomeno specifico, religioso, cioè un fenomeno in cui il finito e l'infinito, uomo e Dio, entrano in contatto e interagiscano tra di loro, dando origine a una re-ligione³, a un legame del tutto particolare. Tale assunto non è privo di criticità. La filosofia della religione presuppone che vi sia una religione, cioè che qualcuno abbia una relazione con l'infinito, con Dio: difatti senza infinito non c'è religione, senza finito non c'è re-ligione.

2. Proprio per questo la filosofia della religione ha l'obbligo di porre come oggetto della propria indagine anche la strutturale propensione dell'uomo verso l'infinito, premessa fondamentale perché vi possa essere religione e dunque filosofia della religione. In tale senso l'antropologia filosofica può risultare utile alla chiarificazione dei *preambula fidei*. Essendo infatti due i poli in questione, Dio e l'uomo, nel loro reciproco incontro, riteniamo che la filosofia della religione debba da un lato avere a cuore la dimostrazione dell'esistenza di Dio – tale impegno non è inessenziale, perché dimostrare Dio mostra la fondatezza dell'esperienza religiosa su cui si fonda la filosofia della religione. Dall'altro riteniamo che essa debba analizzare la *conditio humana*, allo scopo di rintracciare ciò che permette all'uomo, a dispetto della sua animalità, di essere aperto al mondo, di desiderare l'impossibile, di vedere l'invisibile, di essere sempre oltre se stesso (*darüber-hinaus*) in perenne tensione, alla ricerca costante di qualcosa che travalichi il mondo immanente, e dunque sensibile all'eventuale richiamo dell'assoluto. In tal senso l'antropologia filosofica, ma anche le neuroscienze, la biologia, la filosofia della natura, possono fornire un importante contributo. Il corpo umano, essendo in qualche modo *capax dei*, è degno di riflessione. In questo senso vanno ritenuti utili contributi le analisi sull'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) di Max Scheler, sull'eccentricità (*Excentricität*) di Helmuth Plessner, sull'esserci e l'essere nel mondo (*Dasein* e *In-der-Welt-sein*) di Martin Heidegger, sull'opposizione polare (*Gegensatz*) di Romano Guardini, sull'essere carente (*Mängelwesen*) da parte di Arnold Gehlen, e così via⁴. Un approccio antropologico al fenomeno religioso può fungere, quindi, da "correttivo metodologico", aggirando in qualche modo i rischi di un'antropologia ricavata direttamente dalla religione-rivelazione.

³ Sui molteplici significati del termine "religione" si veda G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi, metodi e problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 75-119.

⁴ Ricordiamo, solo a titolo esemplificativo, H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940; R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, 1925; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, oppure *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

3. Ciononostante la filosofia della religione è in una posizione di debolezza rispetto ad altre discipline quali la filosofia morale, politica, del diritto, estetica etc. Tali discipline, infatti, non richiedono necessariamente la trascendenza come loro condizione di possibilità; certo esistono anche morali fondate sulla fede, ciò però non toglie che la moralità appaia come un fatto universale, umano, presente a ogni latitudine, indubbio, e che come tale pretende un approfondimento filosofico: che tale moralità, poi, possa avere un fondamento religioso o trascendente, cioè si riconosca fondata su una pretesa di senso ultraterrena, è una possibilità che non inficia il punto di partenza. Al contrario la filosofia della religione sembra richiedere, *preliminarmente*, l'ammissione di un contatto, dubbio, con un divino, altrettanto dubbio: pena l'illegittimità della disciplina stessa e la riduzione della medesima a psicologia della religione, sociologia della religione etc. In altre parole, se è fuori discussione che tutti gli uomini abbiano un atteggiamento morale, è fuori dubbio che gli uomini abbiano un comportamento religioso solo nella misura in cui lo si intenda come partecipazione a una religione sociale, comunitaria aggregativa, storica, culturale, ossia solo virando in una direzione riduzionistica. Il riduzionismo, quindi, sembrerebbe avere gioco facile nella misura in cui l'universalità che si è disposti mediamente a riconoscere alla religiosità umana sia quella biologica⁵, sociale, pubblica, di origine romana.

4. La filosofia della religione, dunque, nascerebbe proprio come ripensamento critico da parte di una ragione che, dopo aver accolto il viraggio dall'uomo al mondo, dall'*anthropos* al *theos*, dopo aver scoperto l'essere aristotelico, la filosofia prima e la teologia medievale come prospettiva privilegiata sull'uomo, torna, dal Rinascimento in poi, a una comprensione antropologica del cosmo. Il ritorno all'uomo, e al soggetto di tipo cartesiano, costringe il filosofo moderno a ridimensionare l'unilateralità del cristianesimo, della fede, proprio per recuperare il primato greco della ragione contro il presunto divino, che impone comportamenti dogmatici e di obbedienza. In fondo la rinnovata centralità dell'uomo va di pari passo con la consapevolezza dell'enorme interferenza del soggetto nella conoscenza; cosa che potrebbe rafforzare il dubbio che Dio possa essere una nostra invenzione. A dimostrazione della peculiarità di tale disciplina rispetto alle altre su citate, riscontriamo che tanto il passaggio illuminista alla ragione è in grado di fondare l'etica, la morale – si veda Kant – tanto destabilizza e rende vulnerabile la religione nel suo fondamento. È come se il ritorno della ragione metta a repentaglio la fede – a meno di non accusare il grande movimento della modernità di essere un enorme atto di tracotanza della ragione. Così la filosofia della religione non potrebbe che oscillare tra il difendersi dal

⁵ Per quanto riguarda il riduzionismo di tipo biologico si veda J. Austin, *Zen and the brain: toward an understanding of meditation and consciousness*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1998. Cfr. A. Newberg, E. d'Aquili & V. Rause, *Why God won't go away. Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, New York; trad.: *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Mondadori, Milano 2002, in particolare il capitolo I dal titolo "Una radiografia di Dio. Introduzione alla biologia della fede", pp. 11-20. Cfr. K. Armstrong, *A History of God*, Ballantine Books, New York 1993; trad. di A. Mosca, *Storia di Dio*, Marsilio, Venezia 1995. Cfr. M.A. Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987.

dogmatismo religioso e pre-filosofico delle origini e l'autonomismo soggettivistico della modernità!

5. La filosofia della religione vive dunque nell'intrinseca contraddizione tra la volontà, da un lato, di rimanere fedele all'originaria missione della filosofia greca e l'ambizione, dall'altro, di sondare regioni che per natura travalicano i limiti dell'uomo. Per un verso, proprio essendo nata dal rifiuto dell'autorità, non è disposta ad accettare verità dall'alto né ad avventurarsi in campi nei quali si possa richiedere la messa in deroga della ragione – in tal caso non si potrebbe più parlare di vera e propria "filosofia"; per altro verso, la consapevolezza del mistero profondo nel quale è immerso ogni ente, ogni oggetto di studio scientifico, ogni frazione storica di tempo, ogni uomo, obbliga il filosofo a percorrere strade al limite della propria competenza – tanto più che, come sostiene Aristotele, a ogni disciplina spetta il rigore che l'oggetto le consente, poiché «è proprio dell'uomo preparato, infatti, richiedere in ciascun campo tanta precisione quanto ne permette la natura dell'oggetto»⁶. Come dire, la meraviglia di fondo da parte dell'uomo nei confronti del cosmo, della vita, dell'infinito visibile nel quale si sente da sempre immerso e di cui i singoli enti appaiono in qualche modo sempre propaggini⁷, obbligherebbe la ragione a non accogliere supinamente una ricostruzione segmentata della realtà – quella scientifica – ma ad osare andare oltre quella certezza rassicurante e parziale, in direzione di una totalità a cui qualcosa va pur sacrificato. Sarebbe questo, in un certo senso, un correttivo epistemologico con il quale è impossibile non fare i conti, almeno dal cristianesimo in poi.

È come se, dopo il ridimensionamento della ragione greca per opera del cristianesimo, anche il ritorno illuministico alla ragione non possa più fare a meno di vagliare quelle regioni che superano la ragione, ma a cui la ragione sente di potersi-doversi rivolgere: di vagliare la capacità della religione di resistere al riduzionismo, al soggetto. Per questo la filosofia della religione occupa giustamente un posto peculiare tra le altre discipline filosofiche: essa infatti rappresenta una sorta di meta-filosofia pascaliana⁸, una meta filosofia della religione, legittima proprio per la complessità dell'oggetto stesso (*actus specificatur ab obiecto*). Per certi versi bisognerebbe avere il coraggio di dire che la filosofia della religione è già in qualche modo fuori e al di là della filosofia, in un terreno ignoto: certo ci possono essere ragioni per batterlo, ma resta il diritto di critica da parte del filosofo: un po' come per il mito di Platone, che interviene a correggere l'illuminismo greco, tentando di dire l'infinito. Con la filosofia della religione il filosofo rivendica il diritto a sporgersi oltre la propria ragione, in virtù del proprio oggetto e in virtù dei propri limiti, riconosciuti: in questo punto la filosofia si avvicina pericolosamente, per gli uni,

⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 3, 1094b; concetto ribadito in II, 2, 1104: «si deve esigere che i discorsi si conformino alla materia di cui trattano».

⁷ Cfr. W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, De Gruyter, Berlin-NewYork 1972, p. 123.

⁸ «Non vi è nulla di così conforme alla ragione quanto questo esautoramento della ragione» (B. Pascal, *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993, p. 258); «Infischarsi della filosofia è fare veramente filosofia» (*Ibid.*, p. 41), «L'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano» (*Ibid.*, p. 259): in un certo senso la filosofia della religione sarebbe chiamata a fare sua tale impostazione.

fortunatamente, per gli altri, a una sorta di sapere sapienziale, di pensiero profetico-poetico che non disdegna miti e metafore. Quello heideggeriano ne sarebbe un esempio. In altre parole la filosofia della religione si fa promotrice di un modo diverso di intendere la razionalità: critica nei confronti del dogmatismo, ma altrettanto critica verso una ragione appiattita sul modello conoscitivo della scienza, dell'*Erklären*, del pensiero oggettivante. Essa solleva, di fatto, il problema di una scelta preliminare tra una ragione scientifica e un pensiero sapienziale.

6. Pur ammettendo, tuttavia, la liceità di questa meta-filosofia, che si sporge legittimamente oltre se stessa, resta il grande problema di partenza, cioè quello dell'esistenza in sé di un infinito con il quale entrare in relazione. Posto che, come ci insegna la storia delle religioni, la sacralità, la numinosità non è una qualità intrinseca degli oggetti, ogni oggetto può essere religioso, ogni fenomeno può a distanza di tempo rivelare certe caratteristiche. Nulla di per sé è qualificato indefinitamente come sacro, ma può diventarlo⁹, e ciò dipende anche dal contesto culturale nel quale esso viene qualificato come religioso: l'importante è che il fenomeno sia in grado di rispondere alle questioni fondamentali ultime, di aprire a una realtà indisponibile, di ristrutturare il mondo¹⁰. Se questo è vero, se è vero che il sole, un tempo fenomeno evidentemente religioso, oggi appare agli occhi dei più una semplice stella, allora è chiaro che al centro della riflessione della nostra disciplina debba esservi non tanto l'oggetto religioso, sacro, numinoso, né tantomeno il soggetto, quanto la relazione religiosa, l'esperienza religiosa, intesa come sensata strutturazione della realtà capace di fornire risposte alle domande di senso.

7. Soprattutto nel caso di una filosofia della religione ermeneutica, ricettiva, o fenomenologica, secondo la distinzione proposta, con sfumature diverse, da autori quali Fabris, Ravera, De Vitiis¹¹, ma rintracciabile anche in Welte, Casper e Schmitz, fondamentale diventa pertanto Dio, ma non in quanto esistenza e oggetto di conoscenza, bensì come correlato di una relazione.

La filosofia della religione si presenterebbe, pertanto, più come *Ermeneutica del fenomeno religioso*, cioè come riflessione razionale sul fenomeno delle esperienze religiose. Detto per inciso, tale espressione, *Ermeneutica del fenomeno religioso*, supererebbe quella di filosofia della religione, troppo ancorata al bisogno illuministico e moderno di ridurre la religione nei puri limiti della ragione, recuperando, invece, l'esigenza di un confronto più aperto, problematico, proprio di un pensiero per così dire post-moderno, che avendo

⁹ Cfr. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, in *Storia delle religioni*, vol. 9, Jaca Book, Milano 1985.

¹⁰ Un fenomeno è un fenomeno religioso «se, in un determinato contesto culturale, viene qualificato come religioso dagli uomini che di volta in volta ne sono colpiti, se ha per essi un'importanza costitutiva di senso, permettendo la risposta alle questioni fondamentali ultime con le quali l'uomo si vede confrontato» (J. Schmitz, *Filosofia della religione cit.*, p. 40).

¹¹ Si veda, ad esempio, P. De Vitiis, *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità*, Morcelliana, Brescia 2010.

superato la sbornia del riduzionismo, accetta come punto di partenza l'esistenza di esperienze religiose.

8. Altra cosa, invece, è bollare preventivamente come illegittima l'idea di un contatto col divino, dal momento che ogni tipo di esperienza si ritiene possa essere spiegata senza ricorso a entità superiori. Secondo tale impostazione riduzionistica l'esperienza religiosa, più che dal vero incontro col totalmente altro, nascerebbe dall'incontro con la propria vera natura.

Tra i primi ad esplorare le basi neurologiche dell'esperienza spirituale mistica ci fu il neurologo James Austin, che nel 1998 pubblicò il volume dal titolo *Lo Zen nel cervello*¹². È tuttavia con gli studi di Newberg-D'Aquili che la neuroteologia si afferma definitivamente. In base alla celebre ricerca compiuta dai due scienziati americani, potremmo essere in grado di ricostruire la fisiologia della fede, sottoponendo un uomo in contemplazione mistica a una tomografia a emissione di fotoni singoli (Spect)¹³, tecnica che rileva il flusso sanguigno nel cervello, correlato all'attività neuronica. Iniettando un liquido di contrasto che permetteva di osservare l'intensità della circolazione, era possibile individuare le aree cerebrali che venivano disattivate o attivate. Il risultato fu che durante tale esperimento risultava un minore afflusso di sangue e dunque una limitata attività di una parte del cervello (la sezione lobo parietale superiore posteriore), quella chiamata area associativa dell'orientamento, che consente all'individuo di possedere un senso tridimensionale del proprio corpo, di orientarsi nello spazio fisico e di compiere una netta distinzione tra l'io definito e il resto del mondo, tra il sé e l'infinito, tra io e non-io¹⁴. In uno stato contemplativo, dunque, verrebbe meno, o scemerebbe, l'azione di tale area, con il risultato di vivere uno stato di indistinta comunione cosmica, di fusione religiosa, spiegabile, quindi, per mezzo di una parziale disattivazione dell'area associativa. Sarebbero chiamate aree associative quelle che hanno il compito di coordinare e associare i dati neuronali, gli impulsi e le informazioni provenienti dai singoli sensi e dalle singole parti del cervello, integrandole, così da farne un'esperienza unica, multidimensionale.

Oltre all'area associativa dell'orientamento, per i nostri due autori risulta centrale la funzione svolta dai cosiddetti operatori cognitivi. Essi avrebbero il compito di garantire un buon funzionamento della mente. In particolare l'operatore olistico, che permette di vedere il mondo come un insieme coerente, l'operatore causale che tende a ricercare nella realtà una successione di cause e di effetti, quello esistenziale che «ci dà la sensazione che quanto il cervello ci mostra sia vero»¹⁵, potrebbero costituire una premessa biologica fondamentale per lo sviluppo di una esperienza religiosa nell'uomo.

¹² J. Austin, *Zen and the brain cit.*

¹³ Cfr. A. Newberg, E. d'Aquili & V. Rause, *Dio nel cervello cit.*, in particolare il capitolo I dal titolo "Una radiografia di Dio. Introduzione alla biologia della fede", pp. 11-20.

¹⁴ «Siamo convinti che l'area associativa dell'orientamento abbia un ruolo fondamentale nell'esperienza mistica e religiosa, che spesso comporta una percezione alterata dello spazio e del tempo, del sé e dell'io. Poiché ha la capacità di plasmare simili percezioni di base, l'area dell'orientamento non può non essere parte integrante dell'esperienza spirituale» (*Ibid.*, p. 37).

¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

Altro dato biologico rilevante per la comprensione della fede risulta essere la cosiddetta "deafferentazione", che concerne il sistema nervoso simpatico e parasimpatico. In presenza di stimoli ritmici veloci e ripetitivi (come quelli provenienti dai rituali religiosi, dai cerimoniali o dalle preghiere) avviene una iperattivazione del sistema nervoso simpatico; quando però l'attività cerebrale raggiunge livelli eccessivi interviene l'ippocampo – il cui compito è di preservare l'equilibrio nel cervello – che interrompe il flusso di informazioni sensoriali. Tale intervento, detto deafferentazione, costringe l'area associativa dell'orientamento ad operare in carenza di stimoli, cosa che ne riduce l'attività, facilitando dunque quello stato di perdita del confine e di unione mistica di cui abbiamo parlato in precedenza. Il risultato, dunque, indotto dai ritmi ripetitivi tipici dei sacri rituali e delle liturgie religiose sul sistema nervoso autonomo e sul cervello «è una definizione più vaga e meno precisa dei confini del sé e, a nostro avviso, proprio questa vaghezza è responsabile del senso di unione con una realtà più vasta che afferma di sentire chi partecipa ai riti»¹⁶. In altre parole di fronte a canti, danze, recitazioni reiterate, che mettono in agitazione il sistema nervoso, l'ippocampo blocca il profluvio di stimoli, riduce l'attività delle aree associative provocando, fra l'altro, un affievolimento della percezione di sé al cospetto del mondo, premessa indispensabile, questa, allo scavalco di sé in direzione dell'altro, di Dio (l'affievolimento del sé garantisce una riscoperta del rapporto con l'altro, il Nulla).

Proprio in virtù di questa «piccola trascendenza»¹⁷, che nasce dal salutare superamento di sé, dalla perdita della propria identità e della propria rigida localizzazione spaziotemporale nel mondo, dalla dissolvenza e dal dis-orientamento che porta con sé un'ondata di serenità, sarebbe possibile poi una grande trascendenza. Per questo gli esseri umani sarebbero dei "mistici innati": perché nella loro costituzione biologica ci sarebbero già le premesse a un abbandono dell'io, o quanto meno a un suo costruttivo depotenziamento. Grazie ad esso, l'uomo è in grado, successivamente, di svincolarsi dalla condanna del proprio io e di aspirare consapevolmente ad una *unio mistica* con l'assoluto, presupposto indispensabile a ogni forma di fede e religiosità. Per maggiore chiarezza va ricordato che questa piccola trascendenza, che a prima vista potrebbe sembrare ingiustificata da un punto di vista evolutivo – oltre che pericolosa per la sopravvivenza del singolo individuo – comporta comunque un vantaggio. Originariamente questo meccanismo, infatti, veniva attivato per favorire l'accoppiamento, cosa che richiedeva un parziale ridimensionamento di sé e un'apertura nei confronti dell'altro. Tale preesistente meccanismo verrà in seconda battuta re-indirizzato, cioè utilizzato per fini diversi, pur sempre utili alla conservazione – automatismo, questo, egregiamente studiato e analizzato da Konrad Lorenz¹⁸.

Secondo questa teoria, pertanto, la religione, in tutte le sue manifestazioni, nascerebbe dall'esigenza dell'uomo di ricreare quello stato di beatitudine oceanica, di armoniosa concordanza con il mondo, tipica dell'animale. Essa rappresenterebbe la reminiscenza dell'originaria unità col mondo e allo stesso tempo il desiderio di ricostituirla, cioè sfuggire

¹⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷ *Ibid.*, p. 117.

¹⁸ Cfr. K. Lorenz, *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1987, pp. 23-29.

alla sensazione di angoscia, fatalismo, ansia e impotenza nei confronti della realtà circostante. Lo stato di unione mistica di cui l'uomo è capace grazie alla deafferentazione, fornirebbe grandi vantaggi di coesione, convivenza, salute etc., sottraendolo a quel doloroso irrigidimento dell'io nella cui morsa egli sarebbe caduto. Da tale irrigidimento egli tenta di affrancarsi concentrandosi sul nulla, ossia liberandosi dalla consapevolezza soggettiva che lo attanaglia e aprendo i propri confini all'ignoto, così da ricreare una sensazione di mancanza di limiti, che può essere intesa sia come infinita pienezza che come immenso vuoto. In questa maniera egli si sottrae alla condanna dell'io, il sé si toglie di mezzo e l'unità con il mondo è di nuovo possibile; per questo «è assai probabile che la selezione naturale favorisca un cervello dotato dei meccanismi neuronali necessari al comportamento religioso. Non c'è motivo di pensare che tali meccanismi si siano evoluti a scopi mistici: come abbiamo già spiegato siamo convinti che la neurologia della trascendenza prenda in prestito i circuiti neuronali della risposta sessuale. Ma, considerati i forti vantaggi per la sopravvivenza che la fede religiosa garantisce, è lecito pensare che l'evoluzione abbia rafforzato le connessioni neuronali preposte all'esperienza mistica»¹⁹. Ogni tipo di religione, anche positiva, e di divinità, anche personale, troverebbero dunque il loro fondamento nella mistica, nell'esigenza dell'essere unitario, di cui le incarnazioni divine, gli dei incarnati rappresenterebbero una metafora imperfetta e in qualche modo pericolosa, poiché ancorata nuovamente a figure personali che incoraggiano l'individuo a conservare i propri limiti, piuttosto che a trascenderli²⁰. In questo senso «la saggezza dei mistici aveva previsto da secoli quello che la neurologia scopre oggi: nell'essere unitario assoluto, il sé si fonde nell'altro da sé e mente e materia diventano una»²¹. Pertanto finché il cervello sarà strutturato così come è strutturato, Dio non morirà – diversamente da quel che pensava Nietzsche – poiché quello stesso cervello che ci spinge agli eccessi di egoismo e all'individualizzazione più esasperata, permette contemporaneamente il trascendimento degli egoismi e l'apertura a un nulla di cui è possibile fare ambigua esperienza. Per i due scienziati il cervello umano è stato geneticamente configurato per incoraggiare la fede religiosa: le esperienze spirituali sono l'inevitabile conseguenza della configurazione cerebrale. Questo ci dice la neurologia della trascendenza.

9. Le ormai famose e dibattute ricerche condotte dal neuropsicologo Persinger, dell'Università canadese di Sudbury, procedono anch'esse lungo la strada tracciata dalla neuroteologia, giungendo a conclusioni ancor più nette e radicali²². In base a tale indagine, infatti, l'esperienza religiosa di Dio potrebbe essere indotta artificialmente in laboratorio, a dimostrazione di quanto poco importante sia il ruolo svolto dalla libertà dell'uomo. Questo perché, a parere dello scienziato, esisterebbe una profonda connessione tra la predisposizione a compiere esperienze religiose e una certa labilità del lobo temporale del cervello, lo stesso coinvolto nei casi di epilessia. È come se di fronte alla stimolazione spontanea della struttura del lobo temporale – stimolazione molto ridotta

¹⁹ A. Newberg, E. d'Aquili & V. Rause, *Dio nel cervello cit.*, pp. 141-142.

²⁰ Cfr. K. Armstrong, *Storia di Dio cit.*, p. 164.

²¹ A. Newberg, E. d'Aquili & V. Rause, *Dio nel cervello cit.*, p. 158.

²² Cfr. M.A. Persinger, *Neuropsychological Bases cit.*

rispetto a quella che sta alla base dei disturbi epilettici – l'uomo rispondesse facendo esperienze mistiche e numinose. Come l'azione imprevista di scariche elettriche può dare origine, in determinate circostanze, a fenomeni particolari quali il *déjà-vu*, l'estraneazione dal corpo etc., così transitorie microcrisi elettriche derivanti dal mutamento del campo magnetico naturale e dalla labilità del lobo coinvolto, sono all'origine dell'esperienza religiosa. La quale, pertanto, oltre ad essere un puro correlato del sistema biologico neuronale, si collocherebbe sulla stessa linea dei fenomeni patologici, come l'epilessia, differenziandosi da essi solo per il grado di intensità della carica. Come dire che l'uomo di fede, il mistico, sarebbe soggetto a una specie di mini crisi epilettica, di spontanea scossa cerebrale – e dunque in qualche modo sempre esposto a una qualche disfunzione cerebrale – che, da un punto di vista evolutivo risulta in qualche modo utilizzabile in quanto utile alla sopravvivenza. Difatti, «queste transitorie microcrisi elettriche del lobo temporale potrebbero, secondo Persinger, essere apprese come risposta adattiva alle situazioni traumatiche esistenziali, in specie all'ansietà di fronte alla morte»²³.

L'uomo, dunque, reagirebbe a situazioni critiche da un punto di vista esistenziale, riproducendo delle microcrisi elettriche – che normalmente subisce – le quali provocano un'esperienza numinosa, che nel tempo si è dimostrata capace di placare l'ansia e di porre fine allo stato di agitazione. Anche in questo caso all'origine del fenomeno religioso ci sarebbe il bisogno di sviluppare validi strumenti per affrontare il caos della vita, tenere dietro l'irrefrenabile avanzata della morte e non essere sopraffatti dall'angoscia.

10. *Mutatis mutandis* questa impostazione, che mira a ricondurre la religione alle proprie premesse bio-psicologiche, nel dibattito contemporaneo – particolarmente acceso in Germania – assume le forme di un vero e proprio *naturalismo*²⁴. Per naturalismo filosofico s'intende ogni tipo di dottrina secondo cui nulla è ammesso al di fuori e al di sopra della natura. Eventi, entità o proprietà sovranaturali – siano essi l'anima, i valori, Dio o proprietà mentali – e tutto ciò che non è riconducibile a natura, sono ritenuti inammissibili.

Si delinea, dunque, non solo il bisogno di una più stretta e vitale collaborazione tra filosofia e scienze della natura, quanto un'ipotesi in base alla quale tutto sarebbe riconducibile al materialismo meccanicistico, per cui le azioni umane, anche le più complesse, andrebbero trattate come sottoclasse degli eventi naturali. Questo monismo ontologico, perché di questo si tratta, avrebbe il merito di spiegare anche la complessità

²³ «Variazioni, anche di bassa intensità, dei campi magnetici possono indurre esperienze "numinose" e "mistiche" in soggetti con labilità del lobo temporale e ciò lo conferma nella convinzione che "l'esperienza di Dio è un prodotto di transitorie microcrisi elettriche del lobo temporale"» (M. Aletti, "Tra dati neurobiologici, contesti culturali e attribuzioni individuali. La specificità dell'approccio psicologico alla religione", in *Religione: cultura mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion*, a cura di M. Aletti, D. Fagnani & G. Rossi, Centro Scientifico Editore, Torino, p. 163).

²⁴ Si pensi solo al recente confronto avvenuto tra il novembre 2003 e il giugno 2004 sulle pagine del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, o sul foglio *Zur Debatte*, o ancora all'interno del volume edito da P. Neuner, *Naturalisierung des Geistesprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2003.

della vita e del mondo, semplicemente facendo ricorso all'autorganizzazione interna della materia, di cui il cervello è culmine. Così facendo, innanzitutto si rimarrebbe fedeli al *principio di economia*, secondo cui bisogna cercare di spiegare la complessità del reale utilizzando il numero minimo di elementi necessari allo scopo, per cui se per spiegare A è sufficiente B, l'introduzione accanto a B, di C, è assolutamente fuori luogo oltre che dannosa. C, in questo caso, rappresenterebbe il fondamento metafisico. Inoltre si abbraccerebbe appieno il *principio d'immanenza*²⁵ di Stratone di Lampsaco, secondo cui il mondo si spiega da sé, ovvero senza bisogno di escogitare, ad esempio, idee di tipo platonico.

L'obbligo della prova spetta, dunque, a chi pretende di sostenere la validità dell'ipotesi metafisica e dell'esperienza religiosa, per cui sta al metafisico e non allo scettico dimostrare che le stelle sono abitate da «piccoli uomini verdi». In assenza di dimostrazione l'ipotesi non è valida, perché non supportata²⁶. Se applicata allo studio della natura e in particolar modo allo studio del comportamento dell'uomo, questa pregiudiziale di partenza conduce ad una vera e propria *mitologia del cervello*²⁷. Il cervello, infatti, nasconderebbe nelle sue circonvoluzioni le risposte a quei misteriosi comportamenti che oggi, ignorando, attribuiamo a ideali, libertà, esseri soprannaturali. Se ciò fosse vero dovremmo concludere che, a ben guardare, ogni esperienza, di fede, estetica, d'amore, sia frutto di una vicenda biografica, di un inconscio collettivo e individuale, di cui, non essendo consapevoli, tendiamo a disconoscere il peso e il valore condizionante. Per questo si può anche parlare di naturalismo evolucionistico. Secondo tale ulteriore specificazione, tutti i valori ideali, morali, religiosi, tutte le norme etiche che riteniamo influenzino la nostra condotta, in verità non sarebbero che regole assimilate nel corso del tempo, poiché capaci di risolvere i problemi di sopravvivenza e di conservazione della specie. Ragion per cui i cervelli dei nostri antenati avrebbero selezionato, per adattamento, quelle opzioni di comportamento ottimali, quelle strategie di rielaborazione del reale, inculcate e memorizzate attraverso esperienze biografiche e in virtù dei vantaggi genetici da esse derivanti²⁸.

11. Per una filosofia così naturalizzata il problema della religiosità e della fede in Dio andrebbe risolto cercando i fondamenti della coscienza religiosa nella psicofarmacologia e nella genetica del comportamento²⁹. L'esperienza religiosa nascerebbe dal bisogno del cervello (bisogno evolutivo e conservativo) di sfumare i contorni dell'io e recuperare un'unità originaria con la natura, ormai perduta con l'uscita dallo stato di pura animalità. Il

²⁵ A proposito del principio di economia e di immanenza si vedano E. Poppel, "Abschied vom menschlichen Menschenbild?", *Zur Debatte*, 1, 2003, pp. 28-30, e B. Kanitscheider, "Naturalismus, Metaphysische Illusionen und der Ort der Seele. Grundzüge einer naturalistischen Philosophie und Ethik", *Ibid.*, pp. 33-34.

²⁶ Cfr. *Ibid.*

²⁷ Sulla mitologia del cervello si veda K. Lüderssen, "Wir können nicht anders", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4 novembre 2003.

²⁸ Cfr. W. Singer, "Keiner kann anders, als er ist", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 gennaio 2004.

²⁹ Varie sono le obiezioni di fondo che possono essere sollevate a tale argomentazione. Per un sunto delle principali rimandiamo a O. Tolone, "Neuroteologia. Newberg, D'Aquili, Persinger e la nuova metafisica del cervello", *Rassegna di Teologia*, 1, 2009, pp. 71-75.

soggetto non tollererebbe la separazione dall'oggetto e il nulla sarebbe un desiderio di fondersi col tutto dimenticando se stesso. L'esperienza religiosa sarebbe quella sensazione di unità consentita all'animale ormai elevato a soggetto. Certe esperienze (un tempo sessuali) consentirebbero all'uomo l'armonia col tutto, facendolo stare meglio (psiconeuroimmunologia). Il Nulla, il misticismo, sarebbe un bisogno naturale dell'uomo allo scopo di tollerare meglio il mondo, una volta raggiunta la consapevolezza soggettiva. La religione nascerebbe dalla voglia e dalla necessità del soggetto di sfuggire alla cruda realtà (che ci separa e ci costringe all'analisi) e dalla voglia di rigettarsi in un tutto superiore (nostalgia del passato, dell'animalità). Il cervello favorirebbe esperienze conservative sfumando il sé, dimenticando se stesso. L'evoluzione favorirebbe la soggettività, ma stemperandola con l'illusoria esperienza mistica che abbatte l'angoscia. L'uomo attuale sarebbe frutto della selezione di quei soggetti più disposti alla fusione mistica col nulla. Le esperienze etiche e religiose sarebbero spiegabili ricorrendo alla memoria evolutiva e all'istinto di sopravvivenza, che favorisce, per così dire, i soggetti meno filosofici, più aperti alla fusione con la realtà.

12. Questa interpretazione, tuttavia, si fonda sull'idea che l'uomo sia in qualche modo determinato dal proprio passato, storico e biologico, e che tutto ciò che egli potrà esperire sia in qualche modo frutto di quella matassa di esperienze sedimentate nel tempo che prende il nome di cervello. La capacità dell'uomo di uscire da un mondo ambiente rassicurante è condizione necessaria affinché egli possa sganciarsi dai vincoli ambientali della sopravvivenza, possa emancipare il futuro dal passato, ed entrare in qualche modo in contatto con l'*idea*, con il mondo in quanto tale. L'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) non serve solo affinché l'uomo, scorto il pericolo che lo circonda, la situazione di perenne sospensione nel nulla in cui vive, torni indietro, si rigetti nell'*unio mistica* tipica dell'animale. Bensì apre finalmente l'uomo alla possibilità di cogliere criticamente, la condizione di insufficienza, di sospensione in cui si trova. Il nulla si fa sentire come sconcertante, come qualcosa che finalmente è in grado di porre l'uomo di fronte alla meraviglia (tipicamente filosofica) che disorienta. Il nulla finisce di essere il grembo rassicurante e senza domande, e diventa lo sfondo su cui si staglia il soggetto: non il nulla in cui si ricade, ma da cui si vuole sfuggire. Il soggetto uscito dalla natura sa il nulla su cui è seduto insieme agli altri enti; questo abisso è a sua volta un'esperienza-religiosa, spaventosa, che non aiuta la sopravvivenza e che anzi appare come un peso difficile da sostenere. A meno di non rigettarsi in una rete di nessi e relazioni certe e calcolabili. La scienza opta per questa seconda opzione, ma così facendo diventa "ideologia"³⁰: non si aspetta più nulla, rinuncia al decorso imprevedibile, al nulla-prima e al nulla-poi, declassando il nulla a ciò che non è ancora noto. Il qualitativo viene espulso dall'universo e la scienza, in virtù della criticità, laicità, autonomia che professa, ricrea un ambiente (*Umwelt*) ancor più potente. In questo senso la filosofia è più critica, squarcia il velo della

³⁰ Cfr. J. Habermas, *Wissenschaft und Technik als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968; trad. *Teoria e prassi della società tecnologica*, Laterza, Bari 1969.

scienza esatta e svela come la luminosa chiarezza del sapere scientifico, sia come una stanza illuminata sospesa nel nulla, ma soddisfatta della propria illuminazione³¹.

Solo una ragione "filosofica" si apre all'Esperienza: essa non è altro che l'idea che qualcosa di nuovo, imprevisto, sconvolgente colpisca l'uomo, lo cambi, gli permetta di uscire dalla propria *Umwelt*. Il nulla appare dunque come l'anello di congiunzione della filosofia con la religione, essendo *quell'esperienza laica dell'infinito*, che tutti possono sperimentare e che rende il re, lo scienziato, nudo: il nulla può scuotere tutti.

13. Ma quali sono le caratteristiche fondamentali dell'esperienza religiosa, in particolar modo in età contemporanea? Secondo Bernhard Welte affinché un'esperienza sia religiosa occorre che vada oltre l'idea di esperienza puramente empirica, così come affermata dalle scienze esatte. Una delle sue caratteristiche fondamentali è l'*immediatezza*. L'uomo si trova sin dall'inizio in uno stato di apertura complessiva, ampia e indistinta, di apertura totale al mondo, che è apertura del mondo verso di lui; l'esperienza è un dato immediato, per questo ha carattere complessivo, perché coinvolge in modo immediato l'uomo vivente come totalità. Nell'esperienza religiosa tale immediatezza non viene annullata nemmeno dalla mediazione del linguaggio, il quale anzi fa parte dell'immediatezza stessa dell'esperienza: il *linguaggio* si fa «perfetta trasparenza». Ciò a dimostrare quanto strutturale sia, per l'esperienza religiosa e per quella in genere, la dimensione linguistica. Ma che ruolo deve giocare la riflessione nel contesto dell'esperienza? Se riflessione significa raggiungere mediante leggi universali e con sistemi logici un risultato concettuale che si conclude in sé, cioè qualora la riflessione formi una specie di costruzione concettuale ci troviamo allora di fronte a una mediazione riflessiva: in tal caso però non siamo più di fronte a un'esperienza immediata. Tuttavia riflessione può significare «scoprire nel suo essere già dato e quindi nella sua immediatezza qualcosa dell'esperienza originaria che era già dato; cioè di liberarlo dal suo stato di essere nascosto»; in tal senso la *riflessione* è disvelamento, serve cioè a scoprire l'immediatezza bloccata. Dunque, in linea con le posizioni di Husserl e di Gadamer, si può asserire che «l'immediatezza dell'esperienza è quindi legata alla riflessione qualora questa venga intesa come scoprimiento fenomenologico. Essa si trova invece in opposizione con la riflessione qualora questa venga intesa come costruzione»³².

L'esperienza, così come delineata, diventa però vera e reale solo nel momento in cui *sconvolge e trasforma* colui che ne è coinvolto; l'esperienza, sia essa prolungata nel tempo o di un attimo, è tale quando riesce a infrangere la barriera che normalmente sussiste tra soggetto e oggetto, quando si riattiva questo rapporto col tutto, grazie al quale l'uomo diventa diverso rispetto a prima e tutto appare nuovo e inaspettato. È come se improvvisamente cadessero delle barriere e l'uomo fosse finalmente in grado di "comprendere" in modo diverso, lo stesso, ciò che da sempre era dinanzi a sé. In un certo senso una filosofia della religione è possibile solo se si accetta l'idea di una riflessione, di

³¹ B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrungen*, Patmos, Düsseldorf 1980; trad. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983, p. 31.

³² *Ibid.*, p. 14.

una razionalità diversa rispetto a quella riconosciuta dalla modernità, in grado di fare un'esperienza caratterizzata dall'immediatezza, dalla trasformazione e dalla caduta della barriera tra soggetto e oggetto.

14. L'assenza di esperienza religiosa costituisce essa pure un'esperienza, sebbene negativa e spesso inosservata. L'apparente venir meno dell'esperienza religiosa in epoca moderna, nella misura in cui diventa a sua volta oggetto di un'esperienza seppur negativa e d'indigenza, diventa in qualche modo un'esperienza religiosa. L'esperienza di tale mancanza, dell'assenza di esperienza, cioè l'esperienza del nulla, è infatti avvertita solo nella misura in cui si presuppone la necessità di un'esperienza positiva, ora mancante, e quindi è possibile solo come ombra di un'esigenza, di un bisogno, di un desiderio. L'insorgere del nichilismo moderno, pertanto, è più del semplice crollo delle illusioni, più del disincantamento dell'uomo ormai adulto e scevro da illusioni, bensì è un incontro vivo con il nulla, un'esperienza immediata che colpisce e trasforma e per questo in grado di ristrutturare la totalità intorno all'uomo³³. Certo questo presuppone un'attenzione privilegiata a poeti, pensatori profetici, a un pensiero profetico, rammemorante e comunque lontano dalla chiarezza e dall'evidenza di cui la filosofia si è spesso fatta carico.

15. Il nulla appare lì dove Dio è scomparso, e appare di nuovo nelle dimensioni di ciò che sostituisce, cioè di Dio. Del nulla si fa esperienza come di una presenza, che non ha fondo, non ha limite, non ha fine, non finisce mai, è incondizionata, equivoca, silenziosa, inaccessibile con il linguaggio positivo. Al di là dunque della lunga tradizione di filosofi che riabilitano il nulla come ombra dell'essere, come eclissi, come superamento della metafisica classica, la cosa centrale per Welte è il fatto che il nulla sia oggetto di esperienza religiosa: il nulla "di fronte a noi" ci colpisce e tramortisce, come avviene con i fenomeni religiosi che sono onnipotenti, indicibili. Tale esperienza si inserisce nell'alveo della teologia negativa più che della metafisica concettuale occidentale, di cui pure si è ammantata la tradizione cristiana. Come per Gregorio di Nissa, Dionigi lo pseudo areopagita, Meister Eckhart, Giovanni della Croce etc., qui non si tratta di rappresentarsi o concettualizzare il nulla, ma di avvertirlo, di farne esperienza (si pensi al precipitare di Nietzsche o di Pascal). Anzi, è proprio la dissoluzione dei concetti, delle immagini, delle parole che accompagnano l'esperienza religiosa vera e propria, è proprio la dissoluzione del "qualcosa", nel nulla, che è possibile riattivare il dialogo tra le religioni; proprio lì dove non c'è più nulla da vedere è possibile che si preannunci una religiosità senza barriere. «Infatti dove Dio è stato colto e viene colto in determinate immagini e in determinati concetti, e dove simili immagini e concetti si consolidano sempre di più per la comunità storica dei credenti, lì aumenta il pericolo che essi formino delle barriere che dividono gli uomini da coloro che vivono in tradizioni religiose diverse. Dove invece le immagini e i concetti si dissolvono nel silenzio puro del nulla, là si manifesta che questo silenzio, questo nulla è perfettamente trasparente e non mantiene più alcuna barriera tra gli

³³ *Ibid.*, pp. 32-37.

uomini e tra le loro differenti tradizioni»³⁴. In tal senso «l'angoscia per la mancanza di esperienza religiosa e il nichilismo ad essa legato hanno forse questo senso: di trasformare l'esperienza religiosa in maniera tale che sorgano nuove prospettive di una crescente universalità»³⁵.

³⁴ *Ibid.*, p. 54. La posizione sostenuta da Welte appare molto proficua se vista nella prospettiva del dialogo interreligioso; si veda a proposito *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto fra le religioni*, a cura di S. Sorrentino & F.S. Festa, Città Aperta, Troina 2007.

³⁵ B. Welte, *La luce del nulla cit.*, p. 63.

Il presente saggio è tratto dal vol.1- dell'anno 2012 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.