



Monza, 10 ottobre 2017

Prof. Silvano Petrosino

LA RELIGIONE COME *PHARMAKON*: MEDICINA E VELENO

Il tema che affrontiamo questa sera riguarda una questione fondamentale che tocca l'umano nella sua natura: mi riferisco alla questione del religioso, del sacro. Bisogna premettere che occorre distinguere «religioso» da «religione», come il «sacro» dal «santo». Che, da un certo punto di vista, l'uomo sia rapporto con l'infinito è una assoluta evidenza. Ma ciò che ritengo interessante è il tentativo di chiarire questa affermazione, cioè spiegare qual è la ragione di questo rapporto strutturale tra l'uomo e l'infinito. Per rispondere a questa domanda si può far riferimento a due posizioni.

LA RELIGIOSITÀ

Un'ipotesi sempre possibile

C'è una ipotesi, che è poi quella di K. Marx, per cui il fenomeno religioso è da interpretare come una sorta di mossa della psiche umana di fronte all'esperienza dell'angoscia per la morte. La coscienza dell'uomo emergerebbe come coscienza della sua finitezza e

mortalità e di fronte a questa angoscia la psiche umana metterebbe in atto una contro-mossa, spesso inconsapevolmente, per tentare di fare quello che l'uomo cerca sempre di fare, cioè affrontare l'esistenza. Secondo questa posizione il primato sarebbe quello del limite o del nulla, della morte rispetto a cui, come detto, si metterebbe in azione una contro-mossa. L'aldilà sarebbe funzionale all'aldiqua.

Questo modo di interpretare il fatto religioso vale anche per il fatto artistico: l'esperienza artistica e l'esperienza religiosa apparirebbero alla grande contromossa che l'uomo mette in atto per riuscire a tirare avanti. Una tale posizione è molto seria perché non banalizza, come fanno alcuni, il tema dell'angoscia e dell'esperienza del limite. In questa nota teoria della «struttura» e della «sovrastuttura», l'umano sarebbe una struttura fallata, bucata, e rispetto a questa struttura si metterebbe in atto una sovrastuttura, che consentirebbe all'uomo di non essere travolto dall'angoscia della fine. E' anche

la grande interpretazione di S. Freud che, riferendosi alla religione, scrive un libro dal titolo *Il futuro di un'illusione*.

Alcuni pensatori, tra i più acuti, sostengono che il religioso, e soprattutto la religione, non può mai finire, anzi che ha un grande futuro davanti a sé, perché si configura nella forma del «bisogno», come una droga: il religioso quale «oppio dei popoli», quale modo per poter sopportare l'«insicurezza esistenziale». La religione svolgerebbe, quindi, la funzione della «pulsione a consolare». In sostanza, ci sarebbe una coscienza in qualche modo neutra, che poi diventerebbe religiosa, perché l'uomo altrimenti non riuscirebbe a vivere: è quello che si definisce «il bisogno di Dio». Da questo punto di vista, affermare che una delle prove del valore della religione o del religioso consista nel fatto che con la religione si vive meglio conferma questa interpretazione della dimensione sovrastrutturale del religioso. Insomma, ripetiamolo, in sé il soggetto umano non sarebbe mai religioso, ma lo diventerebbe necessariamente per compensare la mancanza che ne affligge l'essere. E' un'ipotesi sempre possibile.

L'altra ipotesi

Un'altra interpretazione - precisando che queste due interpretazioni coesisterebbero finché esisterà l'uomo - invece sostiene che il religioso, cioè il riferimento ad una «alterità», ad altro, sarebbe costitutivo del formarsi stesso della coscienza: appena la coscienza si costituisce, da subito ci sarebbe questa apertura all'alterità. La coscienza sarebbe in sé religiosa. In altre parole il sacro/religioso si collocherebbe a quello che può essere definito il livello dell'esperienza originaria o aurorale del soggetto, sarebbe relativo più che alla

risposta, all'emergere stesso della questione, più che alla paura del soggetto, a quel suo stupore all'interno del quale e grazie al quale, come in una sorta di contraccolpo, egli riceve il suo statuto di soggetto. La religiosità sarebbe strutturale perché questa apertura all'altro è costitutiva della stessa coscienza. Non c'è coscienza che non sia religiosa, come *apertura-a*.

Questa seconda posizione cambia il ruolo del primato; mentre nella prima ipotesi il primato era dell'angoscia per la morte, in questa seconda invece il primato è posto nell'esperienza dello stupore, cioè nel fatto di esistere. Nel momento stesso in cui l'uomo prende coscienza di esistere, immediatamente questa coscienza sarebbe *aperturale*. Il prendere coscienza di sé è il prendere subito coscienza di altro da sé.

E' veramente radicale il cambiamento. Ripetiamolo: il primato non è più dell'angoscia, o della morte, o del nulla ma della meraviglia dell'essere, che M. Eliade ha definito nel «simbolismo primordiale della volta celeste». Nella volta celeste c'è un «simbolismo della Trascendenza» che ha questo significato: la coscienza del soggetto si costituisce come tale in relazione all'autocoscienza (il soggetto ha coscienza di avere coscienza), in relazione all'apertura/alterità della trascendenza e in relazione all'emergere del sentimento dell'angoscia per la morte. Queste tre relazioni richiamandosi e definendosi l'un l'altra, si stabiliscono sempre contemporaneamente. L'apertura di questa scena e lo stringersi di un tale intreccio precedono la ricerca di un senso e di una soluzione ai problemi della violenza e dell'aggressività che alberga nel cuore delle comunità umane, anche se essi sono poi sempre essenzialmente

connessi con quella ricerca alla quale il soggetto non può mai sottrarsi.

Ciò che bisogna saper cogliere nel «simbolismo della volta celeste» è soprattutto la fondamentale *valenza topologica*: il soggetto fa esperienza del suo essere «qui» (primo passo verso il suo dire/pensare «io») solo all'interno dell'esposizione all'eccedenza/alterità di un «là», la cui percezione, proprio perché «esposizione» (la volta celeste sovrasta e domina, non si può né dominare né evitare), non può mai allontanare definitivamente da sé quel senso del limite che apre all'angoscia. Tale intreccio non può mai essere sciolto.

Se questo tutt'uno è un dato immediato della coscienza totale dell'essere umano, allora l'uomo religioso è l'uomo normale, l'uomo di sempre. Quindi, possiamo fare questa affermazione: l'uomo è quel vivente che fa esperienza dell'altro come altro e attraverso questa alterità che non riesce né ad evitare né a dominare scopre sé stesso. L'uomo è soggetto, e non semplicemente individuo, perché la sua stessa identità/interiorità è abitata dall'altro. Si veda, nei *Promessi sposi*, l'esempio dell'Innominato, che si crede potente, padrone assoluto ma che, nel momento in cui viene a contatto con Lucia, figura dell'altro che scompagina, prende coscienza di non essere il padrone della propria esperienza. Di fronte all'alterità di questa giovane donna l'Innominato finisce di essere individuo e si costituisce come soggetto.

Prima di affrontare l'esame del tema della religione, vorrei ricordare un altro passaggio relativo più specificatamente ai rituali funerari. I riti, le tombe, gli oggetti posti nelle tombe sono testimoni di sentimenti di alterità e di affetto dei vivi nei confronti dei defunti, ma sono anche il segno della credenza di una vi-

ta dopo la morte. Posto sotto il duplice impulso da un lato della volta celeste e dall'altro della propria situazione nel mondo, l'*Homo sapiens* ha preso coscienza del suo destino. Più che interrogarsi sulla fondatezza o meno della credenza in una vita dopo la morte, ciò che invece mi sembra degno della massima attenzione è il nesso d'essenza che si stabilisce tra questa credenza e quei sentimenti di alterità che ad un tempo coinvolgono l'orizzontalità dell'altro in quanto altro uomo (il defunto) e la verticalità dell'Altro in quanto volta celeste. Tali sentimenti non sopraggiungono nella coscienza in un secondo momento della sua evoluzione, ma ne costituiscono la sua stessa «carne»: essi vanno dunque collocati all'origine del prendere forma di ciò che si configura come «coscienza».

LA RELIGIONE

Come accennavo all'inizio bisognerebbe saper distinguere il «religioso», la «religiosità», l'esperienza originaria del sacro, dalla «religione»: la «religiosità» non si identifica con la «religione».

Abitare la religiosità

Si può definire la «religione» come il sistema narrativo-concettuale (miti) e delle pratiche (riti, norme) attraverso cui gli uomini cercano di abitare la «religiosità» stessa che li abita. Come affermava il sociologo E. Durkheim la religione è una sorta di «amministrazione» umana della «religiosità». Il soggetto, dato che non può evitare ma neppure dominare l'alterità a cui si trova esposto, cerca comunque di governare, di amministrare, di abitare in qualche modo una simile esposizione, e per far questo non può che partire dalla situazione storica in cui si trova. In-

somma non c'è «religiosità» che non si incarni in una «religione»; non c'è «religiosità» senza «religioni».

La religione come *pharmakon*

Tuttavia, ecco appunto la difficoltà, la «religione», come sistema di miti e di riti, quindi di norme, rischia in ogni momento di soffocare l'autenticità stessa che essi sono chiamati a proteggere e a incrementare, cioè la «religiosità» stessa che proprio essa, «la religione», è chiamata invece ad abitare, a «coltivare e custodire». La «religione» è quel *pharmakon*, quella *medicina* attraverso cui si cerca di «coltivare e custodire» la «religiosità», che tuttavia per sua stessa natura, può in ogni istante trasformarsi nel *veleno* che porta alla morte.

Questo avviene soprattutto quando l'insistente ricerca di senso, l'irriducibile esigenza di giustizia e l'impellente attesa di salvezza cadono vittime di quella paura che attraversa con insistenza l'esperienza umana. Quindi la «religione», che dovrebbe essere al servizio di Dio e degli uomini, spesso si serve di Dio per dominare gli uomini. E ciò accade quando chi dovrebbe essere l'*amministratore* del sacro finisce per concepirci e soprattutto per agire come un *padrone*. Quando gli uomini smettono di comprendere e vivere il senso in quanto *segno* (rinvio, direzione, profezia) per concepirlo solo come una *cosa* (oggetto, possesso), allora la «religione» soffoca la «religiosità». La religione che io definisco «beata» non rifiuta il potere ma sa che quest'ultimo merita di non essere rifiutato solo se viene esercitato per il servizio a Dio e agli uomini. Perciò le preoccupazioni che devono muovere una tale religione sono il resistere alla tentazione di trasformare la ricerca del senso in una tentazione e di sottrarsi alla «seduzione idolatrica».

CONCLUSIONE

La fede come risposta

Vorrei, come conclusione, richiamare un importantissimo tema, che è quello della fede.

Se la «religiosità» è una struttura dell'umano e la «religione» un sistema di pratiche per vivere autenticamente la «religiosità», come va intesa la fede? Considerato che l'uomo è abitato dall'altro, che in lui «c'è dell'altro», si pone come questione cruciale la decisione di rispondere alla «apertura» all'alterità. L'uomo può anche – ed è il tema della libertà – non curarsi della «chiamata» dell'altro che è in lui. Tuttavia, se si apre alla «chiamata», che coincide con la struttura dell'umano, va «incontro all'altro». La fede non è credere in ciò che non si vede, come spesso si sente dire, ma è dare fiducia a ciò che si vede, ad un incontro: è una risposta a quel Maestro che, come dice l'apostolo Giacomo, ci chiede di «soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo».¹

¹ Testo non rivisto dall'autore. Ci scusiamo per eventuali errori ed omissioni.