

Sergio Sorrentino

Finalità, vita biologica e rappresentazioni religiose: per un confronto sulle immagini del mondo

In this paper the A. maintains that there are legitimate reasons for a plurality of world-images, thereon different world- and life-visions depend. The first, which theology (or religion) gives account of, hinges on the relationship between the cosmos and the divine, i.e. on the intelligible origin of the whole of existing beings. The second, which is based upon sciences, thinks of the world as brought about by an unfolding of matter-energy. The third, resulting from a meta-critical approach practiced by philosophy. These possible kinds of images (representations of the world) are then discussed specifically in their characters, focusing on the topic of the living being, that involves teleology (both as internal finality concerning organism and as external finality concerning intelligent living). The thesis the paper argues is that these world-images are legitimate (thus compatible or overlapping) inasmuch as they do not exclude of each other and are not based on reductive tenets.

1. Delucidazioni preliminari

1.1 Nel nostro mondo della cultura e nella consapevolezza diffusa sono presenti molte, diverse e spesso (per lo più) contrastanti visioni del mondo, o come si suole dire “visioni comprensive”. Esse sono costruite a partire ora dalla scienza, ora dalla teologia, ora dalla rappresentazione religiosa. Ciò beninteso pone un problema di comunicazione e più specificamente di dialogo tra queste visioni, a meno che non le si intenda come conflittuali tra loro, e dunque esclusive. Peraltro la possibile comunicazione tra esse tocca diversi livelli di discorso, e pertanto implica differenti chiavi di lettura, vale a dire di interpretazione e di comprensione: la comunicazione interumana, laddove è in questione o in gioco il senso dell’esistenza, oppure la realtà assiologica, l’autocomprensione del mondo umano della vita, eccetera; quella tra scienza e teologia nonché la possibilità di un dialogo tra loro; quella tra differenti universi di comprensione e di linguaggio.

1.2 La pluralità di visioni del mondo e della vita chiama in causa, e rende problematica la formazione di immagini del mondo. Ora sembra che la formazione di immagini del mondo, con le relative chiavi di discorso e di rappresentazione, attinga a diversi livelli o piani di problematizzazione, alla cui base vi sono i rispettivi interrogativi espliciti o impliciti: il piano dell’esperienza empirica del mondo esterno e dei suoi fenomeni, che è quello praticato in sostanza

dalle scienze; il piano ontologico dell'inquisizione sull'essere, sull'esistere e sulle sue modalità, che è quello in ultima analisi praticato dalla filosofia; il piano "assiologico", che si incardina sull'interesse ultimativo di colui (l'interrogante) che solleva le domande radicali sull'esistenza e sul suo senso; questo è in fondo il piano praticato dalla religione (dalle religioni).

1.3 Una approfondita discussione sulle immagini del mondo che fioriscono nello spazio di competenza di scienze, religioni e filosofie richiede una complessa articolazione di problematiche che toccano, e in maniera non marginale, quelle competenze rispettive e le chiamano in causa. Si tratta di competenze che andrebbero intese non come reciprocamente *esclusive* (e/o conflittuali), né come singolarmente inglobanti (o escluden i altre competenze), bensì come *complementari* (*overlapping*) rispetto a una ricomposizione unitaria e assiologicamente cospirante dell'universo di conoscenze che alimentano e orientano gli individui umani, e le loro società, nella loro attività teoretica e pratica nel mondo e nella storia. Come si diceva, queste immagini del mondo sono spesso conflittuali, e comunque difficili da armonizzare e/o comporre. Se accostiamo le diverse immagini del mondo (o concezioni complessive) scaturite dalle scienze, dalle religioni, dalle filosofie, possiamo ricondurle ai diversi nuclei problematici che a esse sono soggiacenti, ossia ai quesiti che animano e promuovono le rispettive ricerche. Ovviamente è l'orizzonte plurale (le scienze, le religioni, le filosofie) che qui deve fare da riferimento, anche se si utilizza il singolare; ma è un singolare collettivo (la scienza, la religione, la filosofia). Ebbene scandirei nella articolazione seguente il nucleo problematico soggiacente alle diverse immagini del mondo o visioni comprensive.

a) La teologia è responsabile della costruzione di una immagine religiosa del rapporto tra il mondo e Dio; vale a dire tra il *mondo fisico* (quello degli oggetti, quello osservabile, la natura) e il *divino*, ossia il nodo problematico dell'origine intelligibile del mondo degli esistenti. Ciò viene effettuato grazie a una serie di nozioni, ovvero di rappresentazioni, che entrano nella costituzione e/o conformazione dell'idea teologica, come quella di creazione, quella di causa prima, di origine originante, di incondizionato, eccetera. Si tratta di nozioni che denotano una relazione peculiare e asimmetrica, ossia quella tra l'*esistente necessario* e l'*esistente contingente*. Così come viene fatto anche grazie a una concezione e rappresentazione del rapporto tra vita e finalità, o anche grazie alla nozione/rappresentazione di un fine ultimo, o meglio di uno scopo ultimo del mondo creato; e altresì grazie alla concezione e/o rappresentazione del rapporto, concepito in termini religiosi, tra l'umano e il mondo. Laddove l'umano è rappresentato come immagine di Dio, ossia come essere dotato di una sovranità nel mondo (o sul mondo? Secondo una visuale probabilmente falsata ma diventata corrente); e il mondo è inteso come ecosistema, ovvero come un insieme di beni (strappato al *caos* originario) e un universo ordinato (un *cosmos* sorretto da una teleologia immanente). Esso ingloba l'umano e ne connota l'appartenenza, grazie alla nozione e/o rappresentazione di cura e custodia del mondo, oppure di mondo da rendere abitabile, da implementare, da addomesticare (riferito nello specifico al mondo dei viventi), ecc.

b) La scienza è responsabile della comprensione e/o rappresentazione del mondo (o meglio del cosmo) come esplicazione di materia-energia quale origine degli eventi e delle cose nel mondo; così come della comprensione/rappresentazione della vita come evoluzione e trasformazione genetica, legata a fattori causali e/o informativi e priva di teleologia (esterna, ossia mirante a un termine che eccede il dinamismo intrinseco dell'organismo vivente). Da qui il frequente (e forse prevalente) ricorso al ruolo del caso nella discontinuità della evoluzione cosmica oppure della rottura nella concatenazione genetica; oppure nelle teorie più recenti sull'evoluzione l'introduzione delle proprietà emergenti. E infine è anche responsabile della comprensione e/o rappresentazione dell'umano come specie vivente e variabile dell'ecosistema.

c) La filosofia, e nello specifico la filosofia della religione, è responsabile della impostazione di un approccio critico o, se nel caso, metacritico, sia rispetto alle rappresentazioni teologiche (e religiose), sia rispetto a quelle scientifiche. Ciò comporta un lavoro riflessivo sulle rappresentazioni religiose e sulla loro eventuale congruenza o incompatibilità con quelle scientifiche. Tale lavoro impegna diversi nodi problematici qui indicati in successione.

– Critica delle mitologie cosmologiche e cosmogoniche, tanto della teologia quanto delle scienze. Questo richiede una elaborazione critica della nozione di *creazione*, ovvero del rapporto (asimmetrico) tra la *causa prima* e il *mondo*, tra il divino (*origine originante*) e la natura (*originata*), tra l'*incondizionato* (l'Essere che *sussiste*, avendo in sé la ragione del proprio essere) e i *condizionati* (che *esistono* e desumono da altro la ragione del loro esistere), tra l'*Uno* e i *molteplici*, tra il *trascendente* in quanto eccedente onni-abbracciante (*das Allumfassende*) e l'*immanente* in quanto confinato e finito, eccetera. Essa è chiamata a mettere nella debita luce (critica) le nozioni, e le relative rappresentazioni, di agente ovvero azione trascendente e onniabbracciante, di incondizionato che eccede la totalità dei condizionati, di donazione di essere, di creazione e conservazione nell'essere, eccetera. In verità la nozione di conservazione nell'essere è forse quella che meglio articola la concezione di *trascendenza/eccedenza* del divino (onni-abbracciante, onnipotente, onnipresente, ecc.) e di sua *immanenza* nel mondo del finito e del condizionato; giacché essa connota la sua *presenza operativa* indefettibile, anche se ravvisabile unicamente a livello di *pensato* (pensabile) e non di *osservato* (osservabile). Ma lo è non per difetto, bensì per eccesso di presenza operativa (agente), o di evidenza (eccedendo qualsiasi evidenza epistemica, qualsiasi luce di intelligenza), o di energia/forza agente (essendo la ragione sorgiva e la scaturigine eccedente della forza e dell'energia che si esplica nel cosmo fisico, nella natura vivente, nell'ecosistema, ecc.). Insomma si tratta di un agente che è presente in maniera *autorale* ovvero *originante* tanto del bene quanto della necessità che struttura l'esistenza e gli esistenti.

– Critica della nozione e rappresentazione del vivente. Qui sono in gioco alcuni tra i grandi plessi problematici che interessano il nostro tema, ossia il confronto sulle immagini del mondo. Il primo è quello della vita e delle proprietà emergenti, sollevato per elaborare un paradigma non riduttivo dell'evoluzione del vivente. Il secondo è quello della differenziazione di modalità

diverse di vita e di livelli del vivente, che un certo paleo-evoluzionismo tende a omologare, riducendo il vivente e la vita ai suoi fattori produttivi e operativi. Il terzo è relativo alla possibilità di vita intelligente-razionale; vale a dire quella vita, e quel vivente, capace di porre scopi e di incardinare uno “scopo ultimo” ovvero un “fine in sé”.

– Critica delle semplificazioni riduttive della complessità ontologico-esistenziale. In merito vi sono alcuni cespiti tematici che vanno sviluppati. Ne indico qui solo alcuni, particolarmente cruciali nella discussione odierna. Quello dell’approccio olistico, sistemico della biologia, basato sull’asse noetico-concettuale dell’organismo. Quello dell’approccio dualistico o viceversa monistico. Quello delle differenze nelle modalità di vita e di livelli del vivente. Quello del determinismo biologico, del riduzionismo, del meccanicismo; essi sono tutt’altro che difforni, ma in realtà risultano essere piuttosto coerenti tra loro.

– Delucidazione degli approcci dualistici, che implicano sempre, o nascondono, una opzione assiologica; come quella tra materia e spirito; tra vita animale e vita intelligente; tra trascendenza e immanenza intese secondo uno schema di estrapolazione, ossia non inclusione, il quale lavora sull’immaginazione di relazioni simmetriche. E ancora l’opzione tra causalità efficiente e finalità; tra determinismo e/o finalismo, eccetera.

– E inoltre i nodi problematici indotti dalla comprensione della complessità (multipolare); dalla pluralità di chiavi di concettualizzazione e di significazione, che vanno esplicitate ogni volta; e ancora dalla determinazione nozionale e concettuale della vita e delle sue molteplici modalità (vegetale, animale, razionale); dalla chiarificazione delle nozioni (ricorrenti nelle rappresentazioni religiose, ma non solo) di finalità e scopo, di fine in sé e scopo ultimo, di *finalità interna* e *finalità esterna*.

2. Abbozzo di una tematizzazione della vita e del vivente

2.1 La scienza, nel senso collettivo del termine, ha prodotto molteplici modelli (se non proprio paradigmi) di rappresentazioni circa il cosmo, e altresì di rappresentazioni del vivente. E ciò avviene normalmente a seconda dell’impianto cognitivo, dei principi metodologici, delle ipotesi di partenza, dei protocolli di verifica adottati e messi in funzione. D’altra parte la scienza, comprese le scienze biologiche (della vita), particolarmente nei suoi sviluppi più recenti e nella configurazione attuale dei suoi modelli teorici nonché delle sue applicazioni pratiche (tecnoscienze), da un lato tende a creare una immagine unitaria dell’universo, vale a dire della totalità delle cose (del reale), dall’altro mira a esplicitare produzioni tecnologiche che rendono fertile per l’esistenza concreta dei singoli e delle società lo sforzo cognitivo da esse compiuto. Perciò, detto in sintesi, la scienza si evolve e è concretamente incisiva nel cosmo degli umani, di cui riesce a determinare l’immagine del mondo; e di conseguenza viene apprezzata e accreditata nella società in sostanza per due motivi. In primis per la sua

capacità cognitiva di produrre un orizzonte teorico massimamente inclusivo, vale a dire una immagine del mondo (o immagini del mondo) onni-comprendente, ovvero una “teoria del tutto”, secondo una formula molto accattivante utilizzata a livello dei mass-media. Tale immagine beninteso è in ultima istanza tributaria di opzioni teoriche e postulati noetici mutuati da un contesto teorico e cognitivo che eccede l’orizzonte epistemico delle scienze. Tale contesto in verità richiede un altro tipo di competenza noetica di carattere e di impianto *meta-scientifico* e *critico* (alla seconda potenza, per così dire). In secondo luogo per la sua potenza di effettuazioni tecniche e/o tecnologiche, cui pure spetta una quota considerevole di creazione di immagini concrete e seduttive del mondo, nonché del loro utilizzo pratico efficace per la vita dei singoli e delle società. Maggiore è l’impatto delle ricadute tecnologiche delle scienze, maggiore è la propensione a formare rappresentazioni e immagini del mondo confacenti. Ma in verità questa propensione sfugge al controllo critico sia delle scienze sia di una possibile verifica filosofica, finendo per creare rappresentazioni e immagini di carattere prevalentemente “mitico” o “mitopoietiche”.

Volendo fornire una scansione in termini generici, e sicuramente approssimativi, per quanto significativi, del processo col quale le scienze pervengono a formare rappresentazioni complessive o comprensive e a plasmare immagini del mondo, si potrebbe dire quanto segue, in una sequenza nella quale ogni segmento può dare forma a modelli distinti di immagini del mondo (visioni complessive o visioni del mondo). Anzitutto la scienza è basata sull’*osservazione*. Ma *osservazione* è una nozione polivalente, perché implica fattori disparati, come un *orizzonte empirico-percettivo* di volta in volta differente, *condizioni di possibilità* dell’osservazione, tanto sul piano *soggettivo* (soggetto osservante; si pensi ad esempio al “principio di indeterminazione”) quanto su quello *oggettivo* (oggetto osservato; si pensi ad esempio alla fisica dei quanti, a quella dei campi, a quella delle particelle), *protocolli di pensabilità*, che in parte sono comuni a scienze diverse in parte sono specifici (ad esempio quelli delle scienze biologiche differiscono a quelli delle scienze fisiche), e in ultimo, secondo la propensione della scienza cui si faceva cenno sopra, *rappresentazioni complessive* o *visioni del mondo complessive* o comprensive, ossia *onnicomprendente*, elaborate secondo modelli teorici non del tutto omogenei tra loro. D’altra parte oggi nel complesso la scienza sembra orientata dal principio di indeterminazione, in forza del quale non c’è acquisizione cognitiva, tanto sul piano della verifica quanto su quello della predizione, che non sia collegata e dipendente dalla posizione dell’osservante. Così come la pratica di ricerca persegue il percorso segnato dall’*evento* o quello effettuato dall’*agente*, e la mira della teorizzazione, ossia della conoscenza scientificamente attrezzata, si dirige alle *particelle* (risultanti da analisi e/o scomposizione analitica) oppure al *campo*, e così via. A ogni modo sempre più si consolida nella ricerca scientifica l’intreccio tra scienza e tecnologia, tanto da plasmare l’universo delle tecno-scienze.

In secondo luogo c’è la grande frattura, o per dire meglio la grande dislocazione in campi cognitivi distinti delle *scienze fisiche*, tanto di impianto meccanicistico (natura come meccanismo) quanto di impianto evolutivo-dinamico (na-

tura dinamica), e delle *scienze biologiche*; anche se oggi si afferma sempre più la tendenza a una unificazione nel tutto evolutivo della cosmogenesi. Beninteso la natura fisica, tanto se intesa in senso meccanico quanto se vista in senso dinamico, conserva uno statuto entropico (legge dell'entropia), mentre la natura biologica propria del vivente ha uno statuto di auto-organizzazione, contemplando l'individuo e la speciazione. Di qui hanno origine le diverse visuali della scienza moderna e contemporanea, con i differenti modelli e paradigmi di volta in volta egemoni, e comunque assunti a fattori di una visione del mondo complessiva, peraltro costantemente in connessione più o meno collaborativa con altri approcci teorici o visuali cosmogenetiche di provenienza disparata (cultura sapienziale, filosofia, esperienza religiosa, ecc.). Il modello della natura fisica oggi più accreditato è quello post-newtoniano. Esso mira a focalizzare nei fenomeni della natura fisica (s'intende fisico-materiale; ma riconducendo anche il mondo del vivente a questo impianto osservativo, e cercando semmai di formulare una teoria capace di rappresentare e comprendere il tutto del reale) gli elementi o le particelle che operano come energia in un campo (il campo psi). In questo campo definito dal tempo irreversibile, si creano delle relazioni di condizionalità reciproca, che quindi formano una rete di relazioni. Dal canto suo la vita rappresenta un altro territorio cognitivo sul cui terreno si formano modelli teorici, anche qui molteplici, e paradigmi di comprensione che mettono capo a immagini del mondo per lo più accreditate come egemoni. Esse fanno parte del nostro immaginario consolidato, ma non per questo sono meno soggette a fornire spazio per formazioni "mitiche".

Nondimeno la vita è un fenomeno assai complesso, che forse richiederebbe il concorso di approcci multilaterali per attingere uno statuto cognitivo di valenza scientifica. La vita, e cioè il vivente, si caratterizza per una dinamica di auto-organizzazione. Questa statuisce delle relazioni, o per meglio dire una rete di relazioni, tra le parti e il tutto, tra l'interno e l'esterno. In questo ambito si ha l'emergere di una *causalità teleologica*, che è poi la condizione di possibilità della dinamica auto-organizzante. Questa causalità in verità è la condizione per l'unificazione delle parti in un tutto. Di qui altresì si ha la genesi della relazione comunicativo-informativa tra il tutto e le parti, nonché tra l'interno e l'esterno. Hanno allora origine e ragione il principio di organizzazione della vita organica, il tempo ciclico che la contraddistingue, nonché i fenomeni/eventi che la qualificano, vale a dire il metabolismo e la riproduzione. Beninteso la *finalità*, e più esattamente la *finalità interna* (da non confondere con la *finalità esterna*, la quale presuppone l'attività di una intelligenza) è la ragione esplicativa delle *modalità di esistenza dell'organismo*, nonché del suo carattere dinamico e istitutivo di processi auto-organizzativi (e/o auto-centrati). Quelle modalità sono istitutive della vita e delle sue molteplici forme. Queste sono sì collegate con e condizionate dalle dinamiche dell'energia cosmico-fisica, ma costituiscono l'*emergenza* di proprietà inedite e specificamente caratterizzate: differenze specifiche, specie/individui, processi biochimici e organismi auto-centrati (in forza di una finalità interna). In questa prospettiva sarebbe da riprendere l'antica nozione aristotelica di *entelecheia*. Questa in effetti esprime

puntualmente dinamiche e attività regolate da un principio intrinseco di unità operativa auto-centrata.

D'altra parte il fenomeno della vita contempla l'emergenza di una forma di vita (organismo) contrassegnata da *intelligenza e coscienza*, o meglio coscienza-di-sé (*bios*). Essa è all'origine di una forma di esistenza e di vita specificamente distinta da quella vegetale (*fitos*, ovvero fitologia) e animale (*zoè*, zoologia). Questa forma di esistenza si contraddistingue per la capacità di perseguire uno scopo e di dare luogo a una dinamica mezzo-fine (e fine ultimo), nonché di istituire il fine-in-sé.

2.2 Le rappresentazioni del vivente. Esse sono molteplici, e andrebbero recensite, se si vuole fare luce sul fenomeno della vita e del vivente. È quanto mi propongo di fare qui schematicamente.

a) La vita come *evento e fenomeno del divenire cosmico*. La visione comprensiva che si genera da questo tipo di rappresentazione eccede l'orizzonte di competenza (e delle condizioni conoscitive) della scienza così come dei suoi protocolli di validazione. Perciò essa fatalmente inclina alla mitologia, al monismo metafisico, o a una identificazione della natura col divino (*Deus sive Natura*).

b) Come fenomeno di *emergenza* nel divenire cosmico. Sotto questo profilo si hanno molteplici rappresentazioni del vivente. Ecco qui di seguito alcune rappresentazioni che sono il risultato dello sforzo di visioni comprensive della scienza contemporanea.

* Rappresentazione degli elementi o fattori che operano per l'auto-poiesi e l'auto-affermazione. Questa rende possibile la stabilità della propria struttura complessa. In forza di tale struttura si esplica la dinamica individuo-specie.

* Rappresentazione di un sistema complesso di relazioni e connessioni sistemiche e sotto-sistemiche.

* Rappresentazione gerarchica entro un insieme individuo e dentro una specie; laddove risulta operativo il principio di finalità interna.

* Rappresentazione dell'evoluzione e/o trasformazione genetica. Il vivente è considerato rispetto o al suo punto alfa, vale a dire alla sua onto-genesi (i fattori della sua emergenza nel divenire cosmico), o al suo eventuale/possibile punto omega. Ciò richiede un suo possibile scopo esterno; ma questo implica e presuppone una intelligenza operante, cui compete il porre uno scopo e la gestione funzionale di mezzi.

Ora nella misura in cui questi diversi modelli (paradigmi) di comprensione del vivente (della *zoè*) si compongono (si costruiscono) in una visione comprensiva, da un lato eccedono l'orizzonte che circoscrive la loro competenza esplicativa, dall'altro fatalmente inclinano o a cancellare le differenziazioni delle forme viventi (e la loro possibile teleologia), o a farne momenti di un panpsichismo universale, o a rappresentarle in termini antropomorfici (codice genetico, informazione genetica, esperienza percettiva come intelligenza, ecc.).

c) Come manifestazione (emergenza) del *bios*, quale forma di vita contrassegnata da intelligenza e coscienza. Si ha dunque un vivente caratterizzato e

differenziato da capacità/attività teoretiche (*theorein*), vale a dire di osservazione universalizzante, non limitata a un orizzonte percettivo, e di operatività (*prattein*) consapevole e creativa. Questa forma di vita, ovvero questa specie vivente, esprime la *potenza* (la capacità) di porre fini (finalità esterna), di subordinare a essi (di rendere funzionali a essi) dei mezzi, di *produrre significati*, ossia valori simbolico-comunicativi, e di *dare senso*, cioè organizzare una totalità complessa incardinandola in un Sé. Queste capacità e operatività sono incardinate in un Sé, che è poi principio di coscienza e di prassi immanente/transeunte.

2.3 È nell'orizzonte di questa forma di vita, vale a dire del *bios*, della vita intelligente, ecc., che si configura una relazione (asimmetrica) con l'*origine originante* del cosmo e della vita, nonché con il *fine ultimo*. Questo è correlato con l'attività di finalizzazione e di esplicazione di significati che fa capo al vivente intelligente. A questo in realtà fanno riferimento le rappresentazioni religiose della vita. Esse costituiscono operazioni mentali, e di conseguenza anche linguistiche, messe in atto dalla metafora, dalla dossologia, dal simbolo.

La *metafora* è una operazione linguistico/rappresentativa¹. In quanto modalità linguistica la si considera usualmente come un modo, una figura retorica (o, come si dice, un tropo), ossia un modo del discorso inteso a guadagnare la mente altrui avvalendosi delle somiglianze e/o verosimiglianze condivise dai vissuti dei singoli interlocutori. In essa e in forza di tale operazione un contenuto semantico/rappresentativo assai noto e condiviso viene trasferito a significarne/rappresentarne un altro più oscuro e meno condiviso. In questo modo due rappresentazioni diverse, mettiamo un fenomeno del mondo percettivo (il sole che illumina, riscalda e rallegra) e una esperienza interiore profondamente vissuta (l'incontro con la persona amata), vengono associate in base a una qualche somiglianza, a una prossimità rappresentativa. Ciò avviene per comunicarne il contenuto vissuto ed esperito mediante questo spostamento del *riferimento forico*, ossia il riferimento alla cosa più nota e più prossima nell'orizzonte percettivo. Si potrebbe forse dire che la metafora è una similitudine abbreviata; ma in realtà il *trasferimento forico* che la istituisce produce un nuovo e più ricco universo semantico e rappresentativo. Esso in effetti consente di conferire significato e dicibilità a contenuti rappresentativi che eccedono il nostro mondo percettivo, pur appartenendo ai vissuti più qualificanti della vita intelligente. Essi altrimenti non troverebbero modo di essere rappresentati e comunicati. Beninteso la metafora è una operazione mentale e linguistica assai comune in tutte le culture umane. La stessa scienza se ne avvale per le sue operazioni osservative e teoriche più fertili e riuscite. La metafora in effetti impegna la mente a un ribaltamento di piani (sempre in sede di rappresentazione e di linguaggio), inducendola a un potente scarto della rappresentazione, e di conseguenza del linguaggio. Nel campo dell'esperienza religiosa la metafora è

1 Cfr. G. Carofiglio, *Con parole precise*, Laterza, Roma-Bari 2015.

ricca di possibilità rappresentative e comunicative. Perciò essa ricorre a tutti i livelli del suo enorme potenziale rappresentativo, il quale poi defluisce in un linguaggio estremamente immaginoso e fertile sul piano comunicativo. È vero anche che essa si presta altresì a operazioni di manipolazione dei significati e di deviazione ideologica del linguaggio. Questo rischio non va misconosciuto, e diventa effettivo in tutti i campi della comunicazione interumana. In campo religioso poi produce molteplici deformazioni rappresentative del divino e della relazione col divino. Queste sono tali da obnubilare spesso la stessa sostanza dei contenuti genuini dell'esperienza religiosa, e perciò richiedono la sorveglianza critica e la cura attenta delle rappresentazioni che fioriscono intorno alla scaturigine inesausta del vissuto religioso. Pertanto anche nel campo religioso, come in campo politico o nel campo delle culture umane, le metafore possono essere un poderoso mezzo di trasformazione del reale, oppure viceversa mezzi di manipolazione e ottundimento dell'intelligenza (individuale e/o collettiva). Esse infatti influenzano potentemente i sistemi di credenze individuali e collettive, e orientano o determinano comportamenti e scelte. In tal modo hanno il potere di trasformare, se non proprio di creare, la realtà.

La *dossologia* è la manifestazione linguistica di rappresentazioni profondamente radicate nei vissuti religiosi. In esse prende forma immaginifica quello che scandisce la relazione col divino e la coscienza del divino, ai diversi gradi possibili della sua consapevolezza esplicita e della sua coniugazione con la "coscienza del mondo", più o meno articolata e integrale. In queste rappresentazioni assumono un conio di immagini mentali tutti i vissuti che scaturiscono dalla relazione col divino e che sono intenzionati alla sua (beninteso del divino) operatività nel mondo della vita. Le componenti di questi vissuti sono gli orientamenti nell'esistenza, le realtà assiologiche, le opzioni di vita, eccetera. In tal modo quelle rappresentazioni si rendono pronte per la trasmissione comunicativa a altri possibili riceventi, e dunque all'esterno del titolare di quei vissuti. In ultima istanza la dossologia, che ricorre ad esempio nelle professioni di fede o nelle celebrazioni liturgiche, è una modalità espressiva tipica dell'esperienza religiosa. Con essa quello che è realmente vissuto da un soggetto esperimente, ovvero la sua reale interiorità di vissuti, viene effettivamente trasmesso e esternalizzato grazie alla mediazione di rappresentazioni. Le quali invero in questo passaggio possono essere in vario modo manipolate e destrutturate. E ciò può avvenire o conferendo forma rappresentativa a vissuti non pertinenti al rapporto (*asimmetrico*) col divino, cioè alla sostanza stessa dei vissuti religiosi; o producendo rappresentazioni pseudo-religiose e invece sostanzialmente ideologiche; o ancora interrompendo la connessione tra le rappresentazioni (e il linguaggio) da un lato, e il vissuto effettivamente religioso dall'altro. Sta di fatto che la dossologia è la potenzialità manifestativa più cospicua dell'esperienza e della vita religiosa, nella misura in cui diventa comunitaria, storica e sociale e si incarna in una cultura.

Il *simbolo* è una operazione rappresentativa/linguistica assai diffusa nelle culture umane. In senso specifico, e essenzialmente più adeguato a una speciale operazione noetico-linguistica quale ricorre nei contesti delle re-

ligioni, esso è la intensificazione rappresentativa/semantica nella quale si opera la sovrapposizione di due intenzionalità di origine diversa: quella che proviene da un lemma, un oggetto (una cosa), una immagine rappresentativa da un lato, e quella che proviene da un vissuto scaturito dalla relazione col divino (o comunque col totalmente Altro). Nel simbolo si assume la rappresentazione o l'immagine mentale di una cosa del mondo e/o del vissuto percettivo e la si carica o la si intensifica polarizzando su di essa (o sul vissuto percettivo da essa intenzionato) l'intenzionalità noetica e il significato semantico relativi a un vissuto che eccede l'orizzonte percettivo. Un vissuto che beninteso si traduce in rappresentazioni, in immagini mentali e in un linguaggio proprio. In realtà il simbolo può essere un evento, un fatto, una rappresentazione o una parola. Queste sono di fatto realtà del nostro mondo quotidiano, ossia del mondo empirico circoscritto dall'orizzonte percettivo. Ma queste realtà nella loro rappresentazione e nella loro valenza semantica, che ne focalizzano l'intenzionalità significante, vengono potenziate e per così dire trasvalutate da una condensazione rappresentativa/semantica. Questa le rende atte a esprimere ovvero pensare (rappresentare) una *donazione di senso*. Tale donazione determina, o se si vuole definisce, la relazione col divino attraverso la sua incorporazione in un fatto, un evento, un vissuto dell'esperienza concreta. Peraltro la connotazione simbolica non annulla il *riferimento oggettuale*, ma lo sussume dentro un nuovo riferimento significante. Questo riferimento attiene, mira, alle profondità inesprimibili e irrappresentabili della *relazione asimmetrica* col divino, a meno che non lo si trasformi (deformi) in un riferimento oggettuale. Tale relazione, col suo portato di realtà, di vissuto e di senso, viene espressa e designata dalla densità simbolica della rappresentazione e del linguaggio religioso. Beninteso il simbolo non ha la valenza di un significante denotativo. Ossia non indica (a livello rappresentativo) come un ente (l'essere divino) si comporta quale oggetto (o anche attore oggettivato) del nostro mondo. In un caso del genere avviene una *rotazione oggettuale* del simbolo religioso. «Si crea allora quella deformazione tipica del cosmo religioso, che alimenta l'illusione di una *immediatezza comunicativa* col divino. Ma per questa via si taglia fuori l'intenzionalità più precipua di tale comunicazione, così come vige nel simbolo religioso. Questo infatti non consente alcuna inversione vettoriale, se non a prezzo di distorsioni della mira intenzionale»². Senonché il simbolo, nella sua densità rappresentativa e semantica, possiede un *vettore intenzionale* precipuo, vale a dire quello istituito dalla relazione asimmetrica col divino, una relazione beninteso vissuta, rappresentata e espressa nel linguaggio. Quel vettore intenzionale peraltro entra in una sintesi di condensazione col *vettore intenzionale denotativo*, il quale ha un referente intenzionale nel mondo empirico e percettivo. In tal modo il simbolo diventa un veicolo indispensabile di espressione e rappresentazione di molti tra i vissuti più cospicui dell'esperienza religiosa, ad es. l'esperienza di rivelazione, la rap-

2 Cfr. S. Sorrentino, *Realtà del senso e universo religioso*, Carocci, Roma 2004, p. 135.

presentazione (o il noema) di creazione dal nulla, il vissuto della salvezza, del peccato/colpa, la performatività del sacramento, e così via.

3. Le rappresentazioni religiose della vita

3.1 Alla scaturigine dunque delle rappresentazioni religiose della vita, e della comprensione integrale o integrante del vivente, c'è la relazione esistita col divino (col totalmente Altro). Beninteso si tratta di una comprensione integrante che ne registra un carattere emergente non cancellabile né liquidabile con la sua omologazione al fenomeno generale, e generico, del vivente. D'altra parte la relazione col divino è fungente come struttura fondamentale e originante dell'esistenza e del mondo reale. Dell'esistenza invero in qualunque modalità si manifesti, ossia come necessità o come bene, per usare una celebre diade, che semanticamente funziona come *endiadi*. Del mondo invece in quanto reale, ossia non un mondo "dietro quello reale", un secondo mondo immaginato e proiettato.

Si tratta in verità di una relazione *non categoriale*; essa anzi forza le categorie in base alle quali conosciamo la realtà nell'orizzonte percettivo, nel quale in effetti sono operativi i processi cognitivi dell'osservazione, della verifica di ipotesi, della previsione e della riproduzione sperimentale e/o tecnologica. Non è neppure una *relazione regionale*, che vige in ipotesi all'interno di una porzione del reale (o regione dell'essere) e non di un'altra, di questo mondo o di un mondo dietro questo mondo. Ma soprattutto è una *relazione asimmetrica*, che va dall'*originante* all'*originato*, dall'incondizionato ai condizionati, dalla causa prima alle cause seconde, dal sussistente agli esistenti. E vale la pena di osservare come ognuna di queste coppie rappresentative e nozionali denota una specifica angolatura antologica e problematica, cui l'intelligenza pensante è indotta perché incalzata da interrogativi radicali e ultimativi.

3.2 Il referente di tale relazione, che nel nostro linguaggio viene significato come il divino (*elohim*, o *theos*, ecc.) o in altri termini analoghi nelle diverse culture, è sì attivo e opera nel cosmo, e dunque è presente (ovvero *immanente*) in esso con la sua operatività. Ma è presente con una operatività non circoscritta né circoscrivibile. Essa investe l'esistere stesso, non l'esistere-tale, delle cose, nonché le ragioni ultime della loro esistenza. E lo investe fin nell'abisso del nulla, che molto spesso, e nello specifico da alcune prospettive dell'esistere effettivo, si spalanca alla caducità della nostra esistenza e al deficit della nostra comprensione di essa. Esso (ma il linguaggio religioso dice Egli) è bensì un agente immanente al mondo, ma lo è in modo radicale, non omologabile a nessuno degli agenti reali operanti nel cosmo reale, in qualsiasi modo ce lo possiamo rappresentare. Esso perciò li eccede e li trascende tutti, nel senso che abbraccia/comprende (nel senso di *umfängen*) tutto, senza poterne essere abbracciato e/o compreso.

3.3 Questo agire del divino nell'esperire religioso viene pensato come *donazione radicale*, quindi donazione progettuale e produttiva di *senso*, e invero di *senso ultimo*. Comunque poi si possa immaginare, e rappresentare, quella

donazione e questo senso. Vale la pena però di precisare che il senso è sempre incardinato su un *Sé esistente*, e include un *fine ultimativo*, un *riconoscimento* e una *opzione fondamentale* (di tipo assiologico). Tutte dimensioni queste che introducono alla struttura dell'esistente come *persona* e alla relazionalità interpersonale.

3.4 Per rappresentare questo referente della relazione esistentiva col divino, che nella sua attività donatrice di senso non trova omologhi nel cosmo del reale, c'è bisogno di operazioni mentali e rappresentative come quelle della metafora, della dossologia e del simbolo. Sono tutte operazioni di impianto analogico, e pertanto rimandano alle operazioni mentali di trasferimento intenzionale proprie dell'analogia. Esse rientrano nella competenza del pensare e dell'immaginazione produttiva (secondo la dizione kantiana).

Le rappresentazioni che ne derivano però sono sempre oscure, o meglio contengono una quota di oscurità nel momento stesso in cui illuminano un aspetto reale della vita e dell'esistere. E nel contempo sono ambigue, potendo deviare verso un contenuto rappresentativo che induce al fraintendimento, alla distorsione rappresentativa del divino e alla sua cattura ideologica. Perciò il loro utilizzo richiede la cura indefessa per la loro rettifica appropriata, per mantenerle a distanza dalle rappresentazioni che afferiscono alle cose, agli eventi e agli agenti del mondo, per salvaguardare il loro genuino contenuto rappresentativo, che è religioso, in quanto articola la comprensione e l'interpretazione della relazione col divino. È questo un lavoro cui concorrono, con un loro contributo appropriato e pertinente, le tradizioni religiose (si pensa al profetismo, al sufismo, ecc.), la ragione critica della filosofia, e le stesse rappresentazioni (conoscenze) della scienza, nella misura in cui sgombrano il campo dall'illusione di divinità presenti e operanti nel cosmo naturale (cfr. Weber) e rendono ultroneo il "Dio tappabuchi".

4. Per una comprensione delle rappresentazioni religiose della vita

4.1 le rappresentazioni religiose sono essenzialmente relative a un mondo della vita (*Lebenswelt*). Esse cioè esprimono e formulano a livello noetico e immaginativo dei *vissuti saturi*. In questi sono presenti come elementi integranti e strutturanti una relazione asimmetrica esistita col divino, una percezione del mondo empirico-reale in quanto cosmo, ossia in quanto totalità ordinata dotata di senso, una apprensione del proprio Sé quale titolare di una opzione fondamentale e di una libertà progettuale e teleologicamente orientata. Questo mondo della vita non è proiettato in un altro mondo "dietro questo mondo", bensì è impegnato a conferire significato, e invero un significato strutturato dall'esponente della relazione asimmetrica col divino, all'unico mondo reale, ma nondimeno con la mira di eccederlo, di trasformarlo o trasfigurarlo in base a un progetto (un fine ultimo). È insomma un mondo della vita strutturato dal fine ultimo del *senso* che conferisce sostanza esistentiva e integrità al fine in sé della vita intelligente, o meglio del vivente intelligen-

te. Pertanto le rappresentazioni religiose hanno il carattere di indicatori che segnalano, con un rimando non equivocabile, il vivente intelligente e la sua destinazione più integrante, e al tempo stesso promuovono il suo potenziale operativo orientato a plasmare significati e conferire senso. Peraltro la loro densità rappresentativa può essere delineata nel modo seguente.

4.2 Esse vertono intorno alla vita intelligente, e alla sua potenza (ovvero capacità) di riconoscere, stabilire e esercitare una *relazione asimmetrica* col divino.

4.3 Esse in sostanza articolano sul piano della rappresentazione le possibilità teoretiche (*theorein*) e pratiche (*prattein, praxis*), ossia della operatività etico-morale istitutiva di un costume, della vita intelligente e dei suoi vissuti. Questi possono essere descritti soltanto alla prima persona, mediante una ricognizione fenomenologica e una ermeneutica congrua; e sono “oggetti” (vale a dire terminali di operazioni noetiche e cognitive) di possibile *apprensione*, ossia di una sorta di intuizione diretta e, per così dire, dall'interno. Di qui il loro carattere opaco, ambiguo e sempre bisognoso di interpretazione o approccio comprendente. Ma di qui anche la loro particolare luminosità e trasparenza per il soggetto esperiente. Questo è il titolare del vissuto medesimo, da cui di fatto proviene la rappresentazione. Questa a sua volta è funzionale alla presa di consapevolezza (alla auto-comprensione) e alla comunicazione indirizzata a altri soggetti, siano essi partecipi del medesimo vissuto o ne siano affatto distanti.

4.4 In quanto prodotte nel dinamismo del vivente intelligente, e invero in funzione dell'esplicazione delle sue potenzialità più precipue, le rappresentazioni religiose del mondo e della vita sono intenzionate all'unica realtà entro cui emerge e si esplica la vita intelligente. Esse quindi non mirano a un “oltre-mondo dietro questo mondo”, e perciò non lo postulano né lo mettono in conto. Nondimeno sono esposte a diversi rischi, come risulta da una mera osservazione delle culture religiose presenti nel mondo storico. Quei rischi in verità possono indurre a fatali distorsioni delle rappresentazioni religiose. Perciò sovente si rende necessario mettere in opera tanto lo strumento della critica razionale quanto la chiarificazione demitizzante e/o secolarizzante delle scienze, per ricondurre alla loro genuina e originaria sostanza religiosa; vale a dire alla loro capacità di denotare una relazione asimmetrica col divino e con la sua eccedenza (o trascendenza, come si suol dire) rispetto al mondo indagato, descritto e teorizzato dalle scienze. A questo proposito i rischi che si corrono sono ravvisabili in queste tre tipologie.

La prima è quella di surrogare con l'immaginario il reale che si sottrae alla descrizione e teorizzazione del reale che rientra nel nostro orizzonte percettivo. Si crea in tal modo “un altro mondo dietro il mondo reale”. Esso ha tutti i connotati della “irrealtà” e in esso viene allocato immaginariamente il divino, ossia il terminale della relazione religiosa con il “totalmente Altro”. Molte distorsioni della percezione del mondo e soprattutto della vita alimentate dalle culture di impianto religioso hanno qui la loro genesi.

La seconda è quella di ridurre il divino a un fattore o a un agente che opera all'interno dell'orizzonte percettivo, quell'orizzonte appunto nel quale si svolge la ricerca, si attua il guadagno cognitivo e si esercita lo sforzo

teoretico delle scienze. Questo tipo di operazione mentale e rappresentativa riconduce il divino al livello dei condizionati, e pertanto ne cancella il tratto più distintivo e intrascendibile.

La terza finisce con una contraffazione della *struttura rivelativa* di impianto religioso, che di fatto è alla base di esperienze religiose molteplici. In quella struttura (la rivelazione) il divino diventa bensì agente presente e operante nell'orizzonte percettivo, ma senza mai perdere il connotato asimmetrico della sua attività, nonché il suo carattere vivente, e invero di un vivente intelligente. Grazie a questo connotato il divino diventa l'agente di una storia, in linea con la storia degli umani nella quale sono impegnati gli individui, nonché i gruppi umani, e la loro libertà.

Sergio Sorrentino
Università di Salerno
sergiosorr@gmail.com

Sergio Sorrentino, professore di Filosofia della Religione e di Filosofia morale all'Università di Salerno, è autore di numerosi volumi, saggi e articoli di argomento filosofico; collabora con varie riviste filosofiche nazionali e internazionali. È studioso del pensiero filosofico e religioso nella cultura europea moderna e contemporanea. È noto in particolare per i suoi studi su Friedrich Schleiermacher, di cui ha tradotto l'opera più celebre (*Der Christliche Glaube*, 1830-1831). Di recente ha pubblicato i volumi *Oltre la ragione strumentale* (Mimesis, Milano 2015) e *Ernst Troeltsch. La storicità come infrastruttura del mondo umano* (Aracne, Roma 2016).