

# SCIENZE UMANE E FENOMENO RELIGIOSO

GUALBERTO GISMONDI

*Sommario:* 1. Spirito scientifico e scienze umane - 1.1 Dalla scienza umanistica all'ideologia scienziata - 1.2 Situazione attuale: il superamento dello scientismo - a) aspetto storico - b) aspetto epistemologico - c) aspetto metodologico - 2. Le controversie sulla scientificità - 2.1 L'approccio relativistico e strumentalistico - 2.2 Esistono criteri di scientificità? - 2.3 Limiti e ambiguità della metodologia - 3. Dal pragmatismo epistemologico alla filosofia della conoscenza - 3.1 Epistemologia e ontologia del conoscere - 3.2 Teorie critiche e ipotesi costruttive - 3.3 Scienza dell'uomo e scienze umane - 4. Scienze umane e scienze della religione - 4.1 Alcune questioni introduttive - 4.2 Antecedenti storico-culturali delle scienze della religione - 4.3 La base dei conflitti - 4.4 La svolta operata dalla tematica dell'*homo religiosus* - 4.5 Le varie tappe della scienza delle religioni - 4.6 La proposta di una via ermeneutica totale - 5. Scienze della religione come coefficiente fondamentale di cultura.

## 1. Spirito scientifico e scienze umane

Per poter trattare il presente argomento dobbiamo prima chiarire alcuni punti, tutt'altro che pacifici, riguardanti l'identità, il ruolo e le caratteristiche delle scienze umane in generale. Senza tale lavoro propedeutico ogni affermazione rischierebbe di apparire equivoca o di portarci di fronte a contraddizioni non facilmente superabili. Pertanto cercheremo di: a) esaminare le problematiche più controverse delle scienze umane; b) precisare i collegamenti di tipo storico culturale, epistemologico e metodologico che intercorrono fra le scienze umane e quelle della religione; c) considerare il fenomeno religioso come emerge dal contesto storico ed epistemologico delle scienze della religione. Tutto ciò per assicurare uno svolgimento il più possibile coerente ed omogeneo alle esigenze del nostro tema.

A tal fine dovremo pure ricollegarci alla precedente relazione dove cercammo di analizzare, a grandi linee, lo "*spirito scientifico*" cioè l'insieme di quelle disposizioni mentali, concettuali, culturali, sociali, ideologiche, emozionali e filosofiche che presiedettero alla nascita delle scienze e ne accompagnarono lo sviluppo. Non ritorneremo sui molteplici aspetti generali messi in luce allora, ma compiremo un passo avanti sottolineando gli elementi specifici che, a partire dal XVII secolo, emersero e si svilupparono nell'orizzonte della "*scienza dell'uomo*" e sfociarono poi nelle scienze umane e della religione. Ritroveremo pure qui quello scientismo che, col declino dell'atteggiamento scientifico umanista, condizionò l'orizzonte del pensiero scientifico fino ai nostri giorni.

### 1.1 Dalla scienza umanistica all'ideologia scienziata

Uno dei maggiori storici del pensiero scientifico classico, il Lenoble, conclude la sua dettagliata ricerca riconoscendo il carattere altamente umanista della scienza del XVII secolo. Egli nota che gli scienziati del tempo non soggiacquero alla tentazione di considerare le scienze un blocco unico, come fecero, invece, molti dei loro successori. Tale fatto gli sembra tanto più significativo in quanto gli scienziati degli inizi non avevano ricevuto una scienza già fatta ma l'avevano costruita essi stessi. Sapevano, quindi, per esperienza diretta, che essa era un semplice prodotto umano e pertanto l'articolarono su una filosofia dell'uomo ricca di numerose sfumature e sfaccettature: moderata e un po' scettica in Gassendi, ottimista in Cartesio, realistica e mistica in Pascal, disincantata e più aspra in Hobbes.

Pur trovandosi d'accordo nel considerare la scienza come matematica e nel riconoscere che "un corpo in caduta libera percorre degli spazi proporzionali al quadrato dei tempi", avevano poi idee estremamente varie sul modo in cui la scienza si rapporta alla realtà, la descrive e la rappresenta, su

quello che può afferrarne e soprattutto sul ruolo che essa svolge nella vita umana. Cartesio acutamente notava che questi problemi superano del tutto l'ambito delle scienze e che nessun progresso di queste potrà mai metterle in condizione di risolverli. I fondatori della scienza conservarono nei suoi confronti un'autonomia totale tanto che, come nota Hobbes, solo per una decisione "*a priori*" intesero collocarsi in essa.

In questo modo svilupparono una varietà così ampia e completa di atteggiamenti umani e morali verso le scienze, da non lasciare ai loro successori troppa necessità d'inventarne di nuovi<sup>1</sup>. Lenoble identifica le ragioni di questo comportamento nell'atteggiamento veramente equilibrato ed umanista dei primi scienziati che impedì loro l'idolatria delle scienze. Per tal motivo non le elevarono a parametro di ogni conoscenza ma le ritennero creazioni dell'intelligenza umana utili per rispondere a determinate esigenze. Erano inoltre ben consapevoli che ogni scienza si articola su altre forme di attività e di sapere quali la morale, la religione, la filosofia, l'estetica, ecc.<sup>2</sup>. La loro scienza appare perciò, agli antipodi di quella dei loro successori, convinti della sua autosufficienza e decisi a sostituirla ad ogni altra forma di sapere.

### 1.2 Situazione attuale: il superamento dello scientismo

L'appiattimento del pensiero, conseguente al passaggio dall'umanesimo scientifico allo scientismo, si ripercosse negativamente anche sulla storiografia della scienza. Gli storici sottolineano che il loro lavoro fu pesantemente condizionato da quelle filosofie e visioni del mondo che imponevano determinate assunzioni di metodi e interpretazioni restrittive delle forme di conoscenza. Inoltre il positivismo imprigionò anche gli storiografi nelle sue solite immagini di un sapere scientifico strutturato a piramide, stratificato su dati certi, immutabili e oggettivi, sviluppantesi in perenne crescita lineare, ininterrotta e cumulativa e di un'impresa scientifica autoprofezionantesi in una perenne marcia trionfale alla conquista della verità. E' la stessa trita immagine che domina tuttora nella divulgazione scientifica e nella manualistica ordinaria.

#### a) aspetto storico

Le complesse vicende della ricerca, accennate nella precedente relazione e la crescente riflessione epistemologica condussero non solo gli operatori scientifici ma anche gli storiografi ad abbandonare la concezione piramidale e a sostituirla con una immagine del tutto diversa. Secondo questi la storiografia, in realtà, ridisegna incessantemente delle serie di *carte geografiche della scienza*, sempre incomplete e diverse tra loro, senza mai sapere quale sia giusta o soltanto migliore delle altre. In esse i dati scientifici appaiono parziali, discontinui e non collegabili, per cui il significato delle varie ristrutturazioni resta necessariamente sfuggente<sup>3</sup>. Gli storici delle scienze rilevano pure il livellamento e l'appiattimento provocato dallo scientismo dogmatico e ideologico che, impossessandosi progressivamente del pensiero scientifico, produsse quella "*cristallizzazione culturale*" descritta efficacemente da Arnold Gehlen<sup>4</sup>. Tuttavia, il faticoso lavoro degli storici sembra dare esiti positivi solo nel lungo raggio.

In tal modo consente di ricostruire il tortuoso cammino compiuto per superare alcuni presupposti del pensiero scientifico ritenuti incontrovertibili quali: continuismo, teleologismo, linearità della crescita, irrilevanza delle metafisiche, esistenza di metodologie normative. Tale ricerca storica consente pure d'inventariare i miti e le illusioni dominanti nella metodologia, la storia e la filosofia delle scienze quali: il perfetto accordo fra la ricostruzione razionale e l'esperienza della scoperta, lo sviluppo storico impersonale del pensiero scientifico, la sua evoluzione continua e la sua rivoluzione

---

<sup>1</sup> Lenoble R., "Origines de la pensée scientifique moderne", in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la science*, (Paris 1957), 529-530.

<sup>2</sup> Lenoble R., "Origines", 507.

<sup>3</sup> Rossi P., "Storia della scienza", in *Enciclopedia del novecento*, VI, 386-387.

<sup>4</sup> Gehlen A., "Della cristallizzazione culturale", in Prini P. (Ed.), *Il mondo di domani*, (Roma 1964), 493-494.

permanente<sup>5</sup>. Attualmente, perciò, gli storiografi delle scienze sostengono che il panorama scientifico da loro disegnato è composito e di difficile decifrazione. In un certo senso confermano le perplessità e le riserve avanzate dagli epistemologi.

Concordano, infatti, nel giudizio che gli stessi criteri di "demarcazione" e di "razionalità" appaiono mutevoli, legati a regole, tradizioni, discipline, convinzioni, credenze, aspettative e valutazioni strettamente dipendenti dalla cultura e le tendenze del tempo. Ritengono anch'essi che i concetti di scienza, verità, evidenza ed esperienza scientifica si siano dimostrati storicamente variabili e "costruiti". Ridimensionano, invece assai drasticamente le loro speranze, perché ritengono che il quadro delle scienze sfugga ad ogni classificazione e sistemazione metodologica ed epistemologica di qualsiasi tipo: induttivista, falsificazionista, convenzionalista, strumentalista o altro. Questo stato di cose ha orientato, perciò, maggiormente la loro attenzione e le loro ricerche sui modi di costruire il sapere scientifico e le singole scienze, anziché sulle strutture degli edifici di sapere già costruiti.

Inoltre ha rafforzato le loro simpatie per la "opacità" del tempo storico piuttosto che per la "deliziosa rapidità" del tempo logico, e le loro diffidenze per gli esempi precostituiti e le risposte "nette, chiare e semi-false dei manuali". Infine ha reso più decisa la loro presa di posizione a favore dei processi temporali delle scienze e del pensiero scientifico nei confronti dei corrispettivi "sostituti logici"<sup>6</sup>.

#### b) aspetto epistemologico

Al di là di queste diverse posizioni e seppur mossi da esigenze e atteggiamenti alquanto differenti, storiografi delle scienze e del pensiero scientifico, da un lato, e metodologi, epistemologi e filosofi della scienza, dall'altro, sembrano convergere su questi giudizi di fondo: a) nelle scienze nulla è neutro, oggettivo, stabile, sottratto alle influenze filosofiche, culturali, sociali, ideologiche, linguistiche, soggettive ed emotive; b) la scienza non si evolve ordinatamente e non può essere affatto verificata ma soltanto falsificata e pertanto è falsificabile ma non verificabile; c) non esiste un processo progressivo di accumulo. Questi punti costituiscono un'area di consenso abbastanza ampia e significativa. Pertanto la critica storica ed epistemologica ha spinto a ridefinire, almeno in parte, il rapporto tra metodologia delle scienze naturali e umane accorciando le distanze fra le esigenze dello "spiegare" e del "comprendere" un tempo ritenute estremamente lontane se non addirittura incompatibili.

Nell'attuale epistemologia, pertanto, alcuni ritengono che una separazione radicale delle scienze dell'uomo da quelle della natura non sia possibile perché le premesse delle prime invadono le seconde, mentre le generalizzazioni delle seconde interessano sempre più le prime. Al riguardo va ricordato che, già verso gli anni cinquanta, suscitavano un certo interesse le tesi di Polanyi M. secondo il quale il cammino della ricerca scientifica contiene elementi personali non codificabili né generalizzabili. Per tale motivo le regole generali non possono essere assolute ma devono lasciare un notevole margine alla creatività, non esistendo schemi generalmente validi. Si dovrebbe perciò riconoscere che ogni scoperta contiene aspetti unici e irripetibili<sup>7</sup>. Egli muoveva dal presupposto che ogni conoscenza cambi radicalmente il campo mentale dello scopritore perché ne rivoluziona non soltanto uno ma tutti i contenuti<sup>8</sup>. Inoltre distingueva una conoscenza "esplicita" considerandola meno importante di quella "tacita" che sarebbe la fonte e il sostegno di quella esplicita<sup>9</sup>.

Pertanto contestava il tentativo di considerare le scienze una semplice descrizione della realtà e di rifiutar loro qualsiasi intenzione di capire la natura intima delle cose. Tale sforzo gli appariva vano,

---

<sup>5</sup> Rossi, "Storia della scienza", 397.

<sup>6</sup> Rossi, "Storia della scienza", 398.

<sup>7</sup> Polanyi M., *Personal Knowledge*, (Chicago 1958); Id., *Studio sull'uomo e processo conoscitivo*, (Brescia 1973).

<sup>8</sup> Gismondi G., *Critica ed etica nella ricerca scientifica*, (Torino 1978), 217.

<sup>9</sup> Polanyi, *Studio dell'uomo*, 13.

fuorviante e niente affatto scientifico<sup>10</sup>. E' noto che Polanyi, originariamente fisico e medico, a partire dal 1948, aggiunse ai precedenti studi una forte dedizione alle scienze storiche e sociali, alla ricerca di una conoscenza "unitaria" capace di comprendere sia il campo delle scienze naturali che quello delle scienze umane<sup>11</sup>. Alcune conclusioni delle sue ricerche possono interessare il nostro tema:

"La posizione alla quale sono giunto nega ogni discontinuità tra lo studio della natura e lo studio dell'uomo. Essa sostiene che tutta la conoscenza si basa sulla comprensione e che in questo senso la conoscenza è dello stesso tipo a tutti i livelli di esistenza. Ma questa posizione ammette allo stesso tempo che non appena l'oggetto della nostra comprensione ascende a livelli più alti di esistenza, rivela caratteristiche comprensive sempre nuove, lo studio delle quali richiede sempre nuovi poteri di comprensione. Di conseguenza sarò pronto a riconoscere che gli storici devono esercitare un tipo speciale di comprensione. Ma allo stesso tempo io sosterrò che tutte le caratteristiche distintive del metodo applicato dagli storici emergono per stadi successivi dalle modificazioni progressive dei metodi usati nella scienza. Man mano che lo scienziato avanza gradualmente dallo studio della natura inanimata a quello della vita, affrontando prima forme di vita più basse, per poi passare a forme più alte ed eventualmente allo studio dell'intelligenza di animali superiori, entrano in gioco modi sempre più alti di comprensione a cui lo studio dell'uomo ne aggiunge semplicemente uno ancora più alto. Gli elementi caratteristici della storiografia ci appariranno allora come la continuazione di uno sviluppo già largamente prefigurato entro le scienze naturali"<sup>12</sup>.

c) *aspetto metodologico*

Le tendenze finora analizzate come specifiche e interne ai due campi storico ed epistemologico, hanno trovato risonanza e conferma anche in quello metodologico tanto che Antiseri D. si è proposto di dimostrare la sua teoria secondo cui "il metodo della ricerca scientifica è unico"<sup>13</sup>. Secondo lui le procedure logiche e le decisioni metodologiche che caratterizzano l'individuazione dei problemi, il controllo delle ipotesi e il progresso delle scienze naturali, sarebbero le stesse che presiedono alle ricerche clinico-diagnostiche, a quelle storico-sociali, a quelle ermeneutiche, alla critica testuale e alla traduzione dei testi. L'unicità di metodologia della ricerca consisterebbe nella complessa interconnessione delle procedure logiche e dei comandi di metodo volti a produrre teorie sempre più verosimili. Tale unicità poggierebbe sulla fondamentale certezza della *asimmetria logica* vigente fra verifica e falsificazione di una teoria.

Sarebbe questo metodo, e non gli specifici problemi o determinate tecniche di prova, a conferire una qualifica scientifica. E' facile intuire che la proposta di Antiseri si muove strettamente nell'ottica dell'epistemologia popperiana che innerva, attualmente, la convinzione più seguita: la falsificabilità che rende, per principio, smentibili tutte le teorie, nessuna esclusa, nonostante tutte le conferme ottenute. La verità scientifica, pertanto, non sarebbe mai raggiungibile ma soltanto ipotizzabile come tendenzialmente (e asintoticamente) avvicinabile. Essa potrebbe concretarsi soltanto in uno strenuo e mai definitivo sforzo di confutazione critica di ogni teoria, nella ricerca delle sue debolezze e incoerenze, nella denuncia dei suoi punti vulnerabili, e così via<sup>14</sup>. Questa condizione metodologica, comune ad ogni ricerca, metterebbe pure in luce la "problematicità" se non la stessa "aporetica" della scienza. Infatti in tutte le ricerche, a prescindere dal loro specifico ambito disciplinare, ci s'imbatta in problemi che si tenta di risolvere mediante congetture o ipotesi da sottoporre a prove.

Ora, se è pur vero che i problemi sono il motore fondamentale della ricerca, è altrettanto vero che essi sorgono sempre da teorie che, prima accettate, furono poi poste in crisi. Ogni problema, quindi,

---

<sup>10</sup> Polanyi, *Studio dell'uomo*, 18-19.

<sup>11</sup> Gismondi, *Critica ed etica*, 219.

<sup>12</sup> Polanyi, *Studio dell'uomo*, 50.

<sup>13</sup> Antiseri D., *Teoria unificata del metodo*, (Padova 1981), 1.

<sup>14</sup> Antiseri, *Teoria unificata*, 47.

non è altro che il segmento o momento di ricerca che intercorre tra una precedente teoria in crisi e un'altra susseguente che si sforza di risolverlo e che si ritroverà a sua volta nello stesso ciclo. Si dice che quest'ultima risolve il problema se offre un contenuto informativo maggiore di quella precedente. Questo, tuttavia, è soltanto un "*criterio di progresso*" che non può costituire una "*legge di progresso*", sia perché la nuova teoria può ristagnare per varie ragioni, sia soprattutto perché tutte le nostre valutazioni sulla progressività scientifica restano anch'esse sempre congetturali<sup>15</sup>. Antiseri trae alcune importanti conseguenze da questo stato di cose. Ad esempio, che le metafisiche in generale e come tali non sono deleterie per la ricerca, mentre lo possono essere, invece, talune loro caratteristiche a seconda che ne ostacolano o favoriscano il cammino.

## 2. Le controversie sulla scientificità

Il lavoro scientifico, quindi, sarebbe addirittura impossibile senza buoni fondamenti metafisici. Nella ricerca occorre poi seguire correttamente l'itinerario che va incessantemente dalla memoria ai teoremi, da questi alle teorie e da queste alla loro critica. Senza una "*maschera di teoria*" i fatti mai parlerebbero da soli ma resterebbero del tutto muti. La ricerca tenta, perciò, di farli parlare e raccontarne la storia. Occorre pertanto scoprire tutti gli errori delle teorie e considerare scorretti tutti i tentativi di immunizzarle dalle critiche. Infine occorre pure ricordare che una ipotesi considerata oggi "*non ad hoc*", potrebbe risultare "*ad hoc*" domani, e viceversa<sup>16</sup>.

Altre conseguenze, espresse con una certa vena polemica, appaiono più discutibili. Esse, tuttavia, non sembrano inficiare l'assunto di fondo dell'esistenza di un unico metodo scientifico che costituirebbe il "*metaparadigma*" di tutti i mutamenti teorici e paradigmatici che la scienza ha sperimentato dal tempo di Galilei. Nei confronti delle metodo e delle potenzialità metodologiche, non tutti, però, dimostrano un atteggiamento altrettanto positivo. Vi è un'ampia fascia di epistemologi che condivide, invece, le estreme posizioni critiche o addirittura antimetodologiche della "*nuova filosofia della scienza*" e dei suoi esponenti più noti quali Hanson N.R., Toulmin St., Kuhn Th.S., Lakatos I., Feyerabend P.K. Essi contestano, in particolare, le posizioni popperiane.

### 2.1 Approcci relativistici e strumentalistici, criteri di scientificità

Questa "*nuova epistemologia*", partendo dal fatto che gli *asserti di controllo certi e verificati*, propugnati dal dogmatismo positivista, hanno in realtà condotto allo psicologismo e al soggettivismo, li dichiara arbitrari perché inverificabili e, in linea di principio, non diversi dagli altri enunciati o teorie scientifiche. Pertanto ogni certezza al loro riguardo sarebbe irraggiungibile<sup>17</sup>. Al proposito ha formulato anche la tesi della "*varianza del significato*" secondo cui il significato degli enunciati di base e degli asserti di controllo varia col variare del loro contesto teorico. Il motivo è che essi non solo dipendono dalle teorie ma ne sono così impregnati da risultare inutili per la valutazione comparativa di teorie rivali. Pertanto anche i pretesi "*esperimenti cruciali*" risulterebbero impossibili<sup>18</sup>. Queste tesi contraddicono dalle fondamenta le posizioni di Popper, perché pur d'accordo con lui che *ogni verifica* scientifica è impossibile, sostengono poi, contro di lui, che anche *ogni falsificazione* è impossibile o, nel migliore dei casi, priva di ogni importanza.

Ciò per il fatto che ogni situazione di falsificazione, proprio come gli asserti di controllo, può essere sempre "*riparata*", ossia salvata ricorrendo a ipotesi ausiliarie ad hoc, ossia manipolando le premesse da cui la conclusione falsificata (o l'asserto di controllo) deriva<sup>19</sup>. Lakatos vi aggiunge che

---

<sup>15</sup> Cf. Laudan L., *Il progresso della scienza*, (Roma 1978).

<sup>16</sup> Antiseri, *Teoria unificata*, 3.

<sup>17</sup> Radnitzky G., "Scienza", in *Enciclopedia del Novecento*, VI, 378.

<sup>18</sup> Radnitzky, "Scienza", 379.

<sup>19</sup> Radnitzky, "Scienza", 379.

"il nocciolo duro" di un programma di ricerca è sempre protetto da una cintura di ipotesi ben adattabili e manipolabili in caso di necessità. Feyerabend elenca una serie di esempi che dimostrano come i ricercatori non prendano sul serio la falsificazione. Radnitzky infine, interpreta gli stessi esempi come una prova della "fallibilità" della falsificazione. Sempre in quest'ambito è stata formulata la "teoria dell'incommensurabilità" che solleva notevoli problemi e difficoltà.

Per essa le teorie scientifiche, i paradigmi e le visioni del mondo non possono essere confrontate fra di loro perché, mutando, rendono pure mutevoli e diversi i significati dei termini in esse ricorrenti. Feyerabend ha messo in luce che il significato di ogni termine scientifico dipende dal contesto teorico in cui ricorre, per cui le parole ricevono il loro significato dal sistema teorico di cui fanno parte<sup>20</sup>. Di conseguenza, problemi e teorie non possono venir confrontati fra loro né essere formulati l'uno nei termini degli altri. Le teorie divengono puri strumenti (di qui il nome di "strumentalismo"), prive di referente, senza alcun aggancio con la realtà, incapaci di descrivere. Si approda a un "idealismo epistemologico" in cui le teorie verrebbero svuotate di ogni contenuto empirico. Giunti a questo punto il problema della valutazione e scelta delle teorie perde ogni significato per i nuovi epistemologi e viene abbandonato.

E' per questo motivo che sono costretti, allora, a spostare la loro attenzione sulla metodologia. Feyerabend ritiene, però, che, data la situazione sopra esposta, le raccomandazioni metodologiche risultino o così generali da risultare banali o talmente specifiche da ostacolare ogni progresso. Pertanto anche ogni metodologia diviene impossibile<sup>21</sup>. Essendo impossibile ogni verifica e fallace e illusoria ogni falsificazione, tanto meno può darsi un vera e propria giustificazione. Si può puntare, al massimo, solo su "buone ragioni".

### **3. Dal pragmatismo epistemologico alla filosofia della conoscenza**

Questo esame-analisi dei problemi epistemologici ci ha mostrato alcune specifiche difficoltà interne della ricerca. Esse, tuttavia, mettono in luce problemi concreti e conseguenze rilevanti che incidono anche in ambito più esterno, come nelle cultura e la società. La forte reazione di Popper alla "nuova filosofia della scienza" deriva, infatti, dalla sua consapevolezza delle gravi conseguenze non solo epistemologiche ma soprattutto euristiche, etiche e politiche che essa comporta. Pertanto, appellandosi a Russell B., ha denunciato il pragmatismo epistemologico come pensiero che ridurrebbe la verità all'utilità e spianerebbe la strada anche agli autoritarismi e totalitarismi politici<sup>22</sup>.

#### **3.1 Epistemologia, ontologia del conoscere, teorie critiche, ipotesi costruttive**

Possenti V., considerata la grande portata dei valori coinvolti nel dibattito scientifico ed epistemologico, ha proposto di oltrepassarne i momenti puramente scientifici e i livelli soltanto epistemologici per entrare nel loro merito decisamente filosofico. Egli ritiene, infatti, che ogni riduzione della "critica della conoscenza" a pura "teoria e critica delle scienze", condurrebbe alla perdita di una "teoria e critica della conoscenza" in grande stile e alla scomparsa di ogni "ontologia del conoscere". Questa perdita impedirebbe ogni autentica "dottrina della conoscenza" che è l'unica forma di "pensiero adeguato alla grande complessità e al pluralismo di rapporti e di metodi conoscitivi che lo spirito umano mette continuamente in gioco nel suo sforzo di cogliere ed esprimere

---

<sup>20</sup> Feyerabend P.K., "Problems of Empiricism (Part I)", in Colodny R. (Ed.), *Beyond the Edge of Certainty*, (Englewood Cliffs 1965); Id., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, (Milano 1979).

<sup>21</sup> Radnitzky, "Scienza", 382.

<sup>22</sup> Popper K., *Congetture e confutazioni*, (Bologna 1972), 14.

a se stesso l'umile e sbalorditiva ricchezza di ciò che è"<sup>23</sup>. Senza tale dottrina la conoscenza verrebbe rimpiazzata da una mera metodologia.

Abbiamo appena visto, tuttavia, come la nuova storiografia delle scienze e la nuova "*filosofia della scienza*" concordino nel contestare fortemente i limiti e gli esiti di questa. Ci troviamo, perciò, nella situazione paradossale ed estremamente difficile di utilizzare scienze che esercitano un' influenza incontestabile ed enorme sulla società e la cultura contemporanea, ma delle quali non conosciamo ancora neppure se abbiano un senso e un significato e, nel caso lo abbiano, quale esso sia. Giunte a questo punto, neanche l'epistemologia e le teorie critiche della scienza, che pure hanno abbattuto i dogmatismi e smascherato le ideologie che proteggevano il primato e i privilegi delle scienze, riescono a dare risposte costruttive e pertinenti ai nuovi interrogativi.

Al momento, non sappiamo rispondere in modo convincente alla domanda su cosa sia la scienza, né sappiamo indicare i criteri e i metodi ai quali una ricerca o una disciplina deve ricorrere per definirsi tale. Questa difficoltà si verifica già entro i limiti di un discorso strettamente epistemologico. Se però vogliamo allargare, anche di poco, questo orizzonte, ci troviamo immediatamente di fronte a interrogativi filosofici, culturali e sociali ancora più urgenti e decisivi: Qual è il significato della scienza per la società e per l'uomo di oggi e del futuro? Qual è un corretto rapporto fra teoria e prassi in una situazione di continua e crescente scientizzazione dell'esistenza?<sup>24</sup> Si tratta di problemi globali che coinvolgono tutte le scienze e diventano più decisivi, via via che passiamo dalle scienze della natura a quelle dell'uomo e a quelle della religione. Queste considerazioni ci introducono a comprendere direttamente l'importanza decisiva del nostro problema.

### 3.3 Scienza dell'uomo e scienze umane

Infatti classificare le scienze della religione tra quelle "*umane*" senza alcuna precisazione potrebbe sollevare alcuni problemi. Tale classificazione è del tutto esatta? Lester P. ha messo in luce che le scienze umane nacquero nell'alveo della "*scienza dell'uomo*" che, dal punto di vista storico, dei contenuti e del metodo, non può essere confusa e tanto meno identificata con le scienze attualmente denominate umane. Agl'inizi essa veniva considerata, piuttosto, parte della storia naturale. Il suo metodo, che oggi forse definiremmo interdisciplinare, si avvaleva dei metodi di altre scienze naturali. Ciò si protrasse per circa ottant'anni, dalla "*Histoire naturelle de l'Homme*" del Buffon, del 1749, alle opere di de Virey (1801), Lawrence W. (1817-1819) e Lacépède (1827). Anche l'etnografia offre un esempio analogo.

Essa pure, per lo studio delle civiltà umane, si pose ai confini di varie discipline: storia, geografia, sociologia, psicologia, ecc. da cui desunse criteri e metodi che poi raggruppò e ordinò diversamente dando luogo a una disciplina indipendente e dotata di caratteri propri<sup>25</sup>. Tuttavia, anche dopo questa ristrutturazione, la sua classificazione continua a restare dubbia e controversa. Gli operatori di matrice letteraria la ritengono disciplina letteraria, quelli che provengono da ambiti scientifici vorrebbero collocarla fra le scienze esatte. Appare qui evidente l'influsso dell'esperienza soggettiva dei vari operatori e la mancanza di argomenti veramente decisivi in favore dell'una o dell'altra tesi. Ciò ha fatto sì che il dibattito, rivelatosi "*sterile*" per l'impossibilità di raggiungere una convincente soluzione, fosse abbandonato. Forse è utile ricordare che esso fu condotto nei termini e secondo i criteri epistemologici anteriori agli anni 1950<sup>26</sup>.

Inoltre il dibattito era funzionale al programma, quanto mai ambizioso, di farne una scienza che formulasse leggi valide per tutta l'umanità, tenendo conto sia del carattere oggettivo dei fenomeni umani sia del valore particolare di ogni scienza individuale. Lo stesso Lévi-Strauss riteneva che essa

---

<sup>23</sup> Possenti V., "Introduzione", in *Epistemologia e scienze umane*, (Milano 1979), 8.

<sup>24</sup> Possenti, "Introduzione", 10.

<sup>25</sup> Marquette P., "L'Etnographie", in *Encyclopédie de la Pleiade*, 1435.

<sup>26</sup> Marquette, "L'Etnographie", 1547.

avrebbe trovato le chiavi per risolvere il mistero umano. Tenuto conto di questi precedenti, un contributo alla soluzione del problema potrebbe venire da Ladrière J. che, nello studio dei problemi umani, propone di distinguere, due aree fondamentali. L'una comprenderebbe i fenomeni suscettibili di un approccio metodologico di modellizzazione, l'altra i fenomeni suscettibili di un approccio metodologico ermeneutico<sup>27</sup>. Non risulta però che quest'idea sia stata ulteriormente sviluppata o applicata. Possenti V., per superare le difficoltà inerenti alla scientificità dei due diversi ambiti, naturalistico ed umano, propone, un "*pluralismo epistemologico*" che riconosca la legittimità di svariati tipi di scientificità, ciascuno appropriato alle diverse esigenze di ogni ricerca<sup>28</sup>.

Tutto ciò, seppur interessante e utile come espressione di una comune volontà di superare i postumi del positivismo, scientismo e fisicalismo, non indica ancora, tuttavia, criteri concreti. Pertanto, sotto questo aspetto, a una prima lettura, anche la proposta del Ries per la sua "*antropologia del sacro*" sembrerebbe sollevare alcune delle difficoltà riscontrate nella storia della "*scienza dell'uomo*". Infatti anch'essa si dichiara interdisciplinare e anch'essa crea il suo metodo attingendo a quelli delle altre discipline quali la Storia delle Religioni, la Storia, la Storia delle Culture, la Sociologia, la Preistoria, la Paleontologia e l'Etnologia<sup>29</sup>. Anche qui, si uniscono discipline storiche con altre per le quali i tentativi di esatta classificazione appaiono difficili. La validità della proposta, perciò, va verificata ad un diverso livello su cui ritorneremo.

## 4. Scienze umane e scienze della religione

Dopo questo ampio panorama delle problematiche inerenti al nostro assunto, centrato sulle scienze umane in genere, dobbiamo ora considerare come le scienze della religione, in specie, a seguito della crisi generale del positivismo e scientismo, si accinsero a verificare il loro oggetto, le peculiarità dei loro metodi e i loro rapporti tra soggetto e oggetto, assai diversi dalle scienze naturali. In tale ambito porremo pure i non pochi problemi rimasti aperti o, per lo meno, ancora dibattuti.

### 4.1 Alcune questioni introduttive

Al riguardo si presentano alcune serie d'interrogativi molto importanti: Muovendo dal problema chiave del confronto fra scienze della natura e dell'uomo, che verteva sulla "*distinzione fra spiegazione e comprensione*" è corretto far subentrare al precedente modello della contrapposizione quello dell'integrazione fra spiegazione e comprensione? Come attuare questa integrazione? Su quali fondamenti farla poggiare? Tenuto conto delle difficoltà riscontrate nel discorso metodologico può essere sufficiente un pluralismo metodologico che trovi all'interno dei singoli percorsi le garanzie della propria scientificità? Come tener conto degli aspetti soggettivi della ricerca? Tenuto conto della necessaria pluralità di metodi e di approcci: Come raggiungere una ragionevole unità? Attraverso la semplice sommatoria delle singole definizioni e delimitazioni disciplinari?

Ciò non presupporrebbe proprio quella unità delle varie discipline che attualmente appare inesistente e non perseguibile? D'altra parte, se essa fosse possibile, non dimostrerebbe una mancanza di specificità della religione e un'apertura ad aggiunte conoscitive non giudicabili nel valore e consistenza? Infine, riconoscendo solo a una scienza la competenza di definire la religione, le altre scienze non ne diverrebbero subalterne come suoi semplici aspetti o momenti? In base a questi problemi: Quale denominazione sembra più appropriata per questo gruppo di discipline? a) scienza della religione, b) scienza delle religioni, c) scienze della religione, d) scienze delle religioni?

---

<sup>27</sup> Ladrière J., "Les sciences humaines et le problème de la scientificité", in *Les Etudes philosophiques*, Avril-Juin 1978, 2, 143.

<sup>28</sup> Possenti, "Introduzione", 49.

<sup>29</sup> Ries J., "L'uomo e il sacro. Trattato di antropologia religiosa", in Anati E., Boyer R (Eds.), *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, (Milano 1989), 21.



#### 4.2 Antecedenti storico-culturali delle scienze della religione

Per tentare una risposta, che tenga nel debito conto le molteplici esigenze implicite in questi interrogativi, sembra ora utile analizzare l'itinerario delle scienze della religione proposto da Ries J. Esso segue un percorso alquanto diverso rispetto a quello epistemologico, storico e metodologico fin qui seguito per le scienze umane. Si colloca, infatti, in un'ottica di contenuti e di significati, anziché di pura metodologia. Si potrebbe quasi dire che prospetti, in un certo senso, un'ermeneutica della metodologia e della storia delle scienze delle religioni che, rispetto agli approcci precedenti, appare assai più feconda. A ben considerarlo, però, anche il suo punto di partenza sembra diverso e più pertinente di quello abitualmente seguito dagli storiografi delle scienze. Sembra, quindi, preferibile collocare anche la nostra riflessione in quest'ottica. Innanzitutto, parlando di "*scienze umane*" in senso proprio, è bene ricordare che esse furono così denominate per distinguerle non da quelle "*naturali*" ma da quelle "*divine*".

L'idea che ispirava grandi pensatori filosofici e scientifici come Pascal, Malebranche, Descartes, Galilei, Hobbes, ecc., era lo svolgimento di un discorso scientifico dotato di un percorso proprio e diverso dalle "*scienze divine*" aventi per oggetto la salvezza dell'uomo. Ne nacque così un primo nucleo di discipline scientifiche che attraverso le matematiche e l'osservazione diretta si svilupparono in fisica, astronomia, meccanica, ecc. Da queste derivarono molte altre che condussero gradualmente a una cultura tecno-scientifica e alla civiltà delle macchine. A sua volta, sotto l'influsso di personalità quali Linneo e Buffon, si sviluppò un secondo nucleo di scienze centrato sui viventi: biologia, zoologia, antropologia fisica, anatomia, paleontologia, e, nel secolo XIX con Boucher de Perthes, le scienze della preistoria. E' in questo gruppo che lo schema darwiniano, al suo apparire, trovò molto seguito e numerose applicazioni.

Nel secolo XVIII, il grande fermento suscitato dalle idee di Rousseau, Herder, Voltaire, Leibniz, Vico, Montesquieu, Lessing, Kant, ecc., ispirò le ricerche di un terzo nucleo di discipline focalizzato sullo specifico della specie umana, la storia, il progresso, la cultura, la civiltà, il linguaggio, la società e le istituzioni. E' nel decorso di questi periodi e sotto l'influsso di questi ambienti di pensiero che si accese l'interesse ai vari aspetti della religione come elemento storico e culturale degno di rilievo. Inoltre, in seguito alla frattura del cristianesimo d'occidente si era anche diffuso un atteggiamento fortemente critico verso le religioni ufficiali. Infine le grandi scoperte geografiche risvegliavano grande interesse per le religioni non cristiane del passato e del presente, consentendo l'accumulo crescente di documenti da decifrare e interpretare. Si sviluppavano, pertanto, anche le scienze ausiliarie della storia: archeologia, filologia, orientalismo, etnografia, ecc.

#### 4.3 La base dei conflitti

Questi brevi accenni fanno comprendere in quale ambiente storico-culturale affondano le radici i problemi e i conflitti iniziali delle scienze della religione. Sorte inizialmente nell'ambito delle discipline storico-culturali, nel secolo XIX applicarono lo schema naturalistico-biologico, evolucionista e positivista. Di qui la loro confusione ed eterogeneità. Agl'inizi del secolo XX l'acuto conflitto di metodi e interpretazioni indusse i fautori della storia delle religioni a una rigida fedeltà al metodo critico-storico centrato su fatti e dati. Coloro che invece si riferivano ai principi, tecniche e schemi interpretativi di scienze come sociologia, psicologia, psicologia del profondo, ecc., o da discipline come filosofia e teologia, proponevano di superare i limiti di una visione puramente storica, per spiegare origini, sviluppo e strutture della realtà religiosa.

#### 4.4 La svolta operata con il tema dell'*homo religiosus*

Per Ries la grande importanza di Otto R. risiede nell'aver superato le due prospettive, storica ed evolucionista, e ricondotto lo studio del fenomeno religioso all'uomo e alla sua esperienza vissuta dell'incontro con il sacro. Lo studio dei fenomeni religiosi è inseparabile da quello dell'*homo religiosus*. Ritene, quindi, molto importanti le ricerche sociologiche ed etnologiche di Durkheim,

Mauss, Hubert, Makarius, Bastide, Caillois e Girard, e il loro insistere sulla potenza del sacro. Otto avrebbe compiuto il decisivo passo avanti: "Prendendo le distanze dai sociologi che hanno ridotto la religione a un fatto naturale, e dagli storici che guardano alla religione con occhi profani e secondo un'ottica unicamente storico-culturale, Otto pone al centro della scienza delle religioni il fenomeno religioso, il cui studio gli appare inseparabile dallo studio dell'uomo religioso e del suo comportamento"<sup>30</sup>. Egli scoprì tre aspetti nel sacro: il sacro numinoso, il sacro come valore, il sacro come categoria a priori dello Spirito.

Nel corso di quattro tappe denominate: *Kreaturgefühl*<sup>31</sup>, *tremendum*, *mysterium*, *fascinans*, l'uomo religioso sperimenta il sentimento di creatura e nel timore mistico si accosta alla maestà e al mistero affascinante. La scoperta del numinoso come valore gli fa comprendere il non-valore numinoso del profano e l'anti-valore del peccato. Così, immerso negli eventi della storia, può percepire e scoprire il numinoso che si manifesta nei fatti e negli avvenimenti grazie alla lettura dei segni. È per questo che assieme alla *rivelazione interiore* del sacro esiste la *rivelazione storica* di esso. Su questa doppia manifestazione si fondano la religione personale e le diverse religioni. Di questo sacro i profeti e i fondatori delle religioni sono i lettori, mentre il Figlio è il testimone<sup>32</sup>. Anche la ricerca fenomenologica e i tentativi di ermeneutica di Eliade hanno modificato profondamente l'approccio al sacro, che si manifesta ed entra nel mondo dei fenomeni mediante le *ierofanie*<sup>33</sup>.

A partire dall'opera di Otto, si costituì, pertanto, la fenomenologia della religione, ispirata ad Husserl e seguita da numerosi ricercatori, che denomina e classifica i fenomeni, inventaria le strutture, costruisce una tipologia senza fermarsi ad essa per sforzarsi di comprendere il senso dei fenomeni e ricuperarne il contenuto integrale partendo dall'uomo. Essa entrò, quindi nella scienza delle religioni come un metodo di analisi volto a scoprire il senso profondo di ogni fenomeno. Per Ries il suo grande merito è aver mostrato come l'uomo compie un'esperienza di fede e la esprime mediante un discorso, oggetto di scienza<sup>34</sup>. Egli lo mette in forte risalto, notando che nel periodo storico dai primi decenni del secolo XIX al secolo XX, nonostante i conflitti, si utilizzarono numerosi schemi interpretativi che diedero una comprensione più profonda delle religioni dell'umanità.

#### 4.5 Le varie tappe della scienza delle religioni

Questi dibattiti, però, hanno consentito di chiarire e consolidare alcune convinzioni. La prima è che l'approccio fondamentale della scienza delle religioni deve essere storico, per collocare ogni documento nel suo contesto storico-culturale. Ciò comporta la necessità di: affrontare la varietà ed eterogeneità iniziale della documentazione; vagliarne gli ambienti di provenienza e le strutture; situarla nella diacronia, valorizzando gli apporti della sociologia. L'aspetto sociale di ogni fenomeno religioso e della sua collocazione storica è molto importante. In questo itinerario, per "*comprendere e spiegare il comportamento dell'uomo religioso e del suo universo mentale*"<sup>35</sup>, lo storico delle religioni ricorre a numerose scienze: preistoria, archeologia, storia dell'arte, filologia, orientalistica, etnologia, psicologia, sociologia.

Ries rimprovera alla storia delle religioni di soffermarsi troppo a lungo su idee, oggetti, testi, vestigia archeologiche e dati etnografici senza sottolineare abbastanza *l'esperienza vissuta del sacro*, che si presenta ogni volta con una struttura analoga: *l'homo religiosus* che vive una ierofania fa

---

<sup>30</sup> Ries J., "Sacro", in *Grande Dizionario delle Religioni*, (Assisi-Casale Monferrato 1989), II, 1854.

<sup>31</sup> Traduci: "sentimento di creatura".

<sup>32</sup> Ries, "Sacro", 1854.

<sup>33</sup> Ries, "Sacro", 1855.

<sup>34</sup> Ries J., "Sciences humaines et science des religions", in *Civiltà delle macchine*, 27 (1979), 4-6, 40.

<sup>35</sup> Eliade M., *Le sacré et le profane*, (Paris 1965), 137.

un'esperienza identica sia nell'uomo arcaico che nel fedele delle grandi religioni<sup>36</sup>. Dopo questo primo passo la scienza delle religioni deve passare al secondo: il cammino fenomenologico per penetrare nel cuore dell'esperienza religiosa umana, decifrare il comportamento dell'uomo di fronte al sacro e attingere la comprensione del sacro vissuta nell'esperienza ierofanica. Anche in questo passo, per un'interpretazione corretta delle ierofanie, la scienza delle religioni deve avvalersi dell'aiuto di numerose discipline (filosofia della religione, psicologia, sociologia, psicologia del profondo ecc.). Quest'interpretazione è solo un'introduzione al significato profondo al vero messaggio delle ierofanie.

Di qui le domande: Qual è questo messaggio? Per chi è? Quale significato riveste per l'uomo e per la società? Ciò porta al terzo passo, ermeneutico, dell'interpretazione profonda del religioso. Per Mircea Eliade si tratta di scoprire quel che l'esperienza religiosa dice non solo in se stessa ma nel suo svolgimento storico: ciò che l'ultrastorico, dal fatto religioso, rivela attraverso la storia<sup>37</sup>. Per l'uomo arcaico la comunicazione del messaggio ierofanico rappresentava anche l'acquisizione di una conoscenza nuova della struttura del mondo e un'esperienza di vita in rapporto con la trascendenza. Eliade, però, ritiene che non basti un'ermeneutica che esprima soltanto il messaggio della ierofania all'uomo che ne è beneficiario. È più importante l'ermeneutica del messaggio che l'*homo religiosus* trasmette all'uomo di tutti i tempi e in particolare della nostra civiltà tecnoscientifica. Per lui la scoperta della psicologia del profondo eguaglia le grandi scoperte astronomiche e geografiche dell'era moderna perché ha portato alla luce le modalità arcaiche della vita psichica, come fossili vivi nascosti nelle tenebre, nel momento in cui i popoli arcaici si affacciavano all'orizzonte della storia.

#### 4.6 Proposta di una via ermeneutica totale

Pertanto la seconda ermeneutica costituisce la risposta intelligente e ragionevole dell'uomo occidentale, alle sollecitazioni della storia contemporanea, al fatto che l'Occidente è votato (o condannato?) al confronto con i valori culturali di altri<sup>38</sup>. La ricerca di Eliade amplia le descrizioni di Otto R. sul sacro come elemento numinoso. La sua analisi delle ierofanie, soprattutto celesti, ha mostrato che il sacro si rivela all'uomo religioso come una potenza trascendente che ha la sua fonte nella divinità. Il concetto di ierofania ha messo in luce il ruolo fondamentale del sacro come mediatore tra la realtà trascendente e l'*homo religiosus*. Ha fatto anche comprendere che, a livello della mediazione, s'incontra il mistero, per cui la teologia, disciplina specifica del mistero divino, assume somma importanza<sup>39</sup>. Eliade propone l'ermeneutica totale chiamata a decifrare ed esplicitare tutti gli incontri dell'uomo col sacro, dalla preistoria ai nostri giorni. Essa è una sorgente viva per la cultura contemporanea, un'ulteriore dimensione umanizzante che crea valori culturali e nuovo umanesimo. Tale suo ruolo storico-religioso è una pedagogia che può cambiare l'uomo e far compiere il passo decisivo dalla comprensione e interpretazione dei fatti religiosi, alla riflessione creativa a partire da essi. La storia religiosa dell'uomo, dal paleolitico ai nostri giorni, si pone al centro dell'educazione e formazione umanista.

### **5. Scienze della religione come coefficiente fondamentale di cultura**

Nell'impegno planetario della cultura, religione e scienze della religione possono collaborare a una cultura universale, nella prospettiva dell'unità spirituale del genere umano, fondata sull'esperienza del sacro vissuta dall'uomo religioso<sup>40</sup>. Esse dovrebbero sviluppare il messaggio dei documenti

---

<sup>36</sup> Ries, "Sciences humaines", 42.

<sup>37</sup> Eliade M., *Le chamanisme*, (Paris 1968), 12.

<sup>38</sup> Eliade M., *Méphistophéles et l'androgynie*, (Paris 1962), 10.

<sup>39</sup> Ries, "Sacro", 1856.

<sup>40</sup> Eliade M., *La nostalgie des origines*, (Paris, 1971), 145.

religiosi dell'umanità, rendendo comprensibile all'uomo moderno il loro senso profondo. La ricerca e analisi comparata dei fenomeni religiosi, proposta da Eliade è ben lungi dall'essere perseguita nella ricerca attuale. Dumezil G. ha messo a punto un metodo comparato per rinnovare la ricerca secondo queste nuove prospettive ermeneutiche<sup>41</sup>. Si dovrebbe abbandonare il comparatismo onomastico a favore di quello concettuale, per cercare non un prototipo comune secondo uno studio tipologico, ma un sistema, una struttura comune. Ciò al fine di trovarne e comprenderne il senso, utilizzando gli ambiti accessibili alla comparazione: concetti, miti, riti, divisioni sociali, sacerdozio.

Questo approccio, sperimentato per il sistema religioso dei popoli indo-iraniani arcaici, è la comparazione genetica, che sfocia in una vera e propria ermeneutica. Questa è anche una via per superare i conflitti nati dai metodi ispirati agli schemi evuzionisti darwiniani e quelli positivisti. Si tratta di riportare lo studio di religione e religioni all'esperienza vissuta dall'uomo nell'incontro con il sacro. Si dovrebbero, poi, studiare i valori religiosi presenti in tutto il cammino dell'umanità, al di là della morfologia e attraverso la loro tipologia, per penetrare nel cuore dell'esperienza religiosa dell'uomo e decifrarne significato e messaggio.

Eliade, posto il comportamento dell'*homo religiosus* come punto focale dell'incontro col sacro, propone di valorizzare tutti quest'incontri, dalla preistoria ad oggi. Con Ricoeur apre la via ermeneutica alle scienze della religione per afferrare il messaggio e la rivelazione delle esperienze ierofaniche. Ciò dovrebbe risvegliare anche la coscienza dell'uomo contemporaneo, rinnovare il suo universo mentale e aprirlo alla consapevolezza dell'unità spirituale del genere umano. Le scienze della religione, quindi possono divenire il punto di partenza di un nuovo orizzonte culturale e di un nuovo umanesimo. Ciò apre alle scienze della religione prospettive valide per culture, persone e società.

---

<sup>41</sup> Dumezil G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, (Bruxelles 1958); Id., *Mythe et épopée*, 3 voll., (Paris 1968-1973).