

Negare il negativo

La funzione ‘mascheratrice’ della religione

Sergio Fabio Berardini

Abstract: In this paper, after considering the difference between Bergson and Heidegger in interpreting the problem of ‘nothing’, I will opt for Bergson’s viewpoint which claims that the ‘nothing’ is just a pseudo-idea originated by the linguistic faculty of negation. Then I will consider Wittgenstein and Croce’s approach to such a problem, which consists in using logic in order to dissolve it. Finally, I will interpret religion as an alternative way by which the ‘nothing’ is removed by concealing it.

Keywords: Henri Bergson; Benedetto Croce; Martin Heidegger; Ludwig Wittgenstein; Negatio; Religion.

1. Il problema del negativo. Bergson *versus* Heidegger

Secondo Bergson si danno due nozioni di nulla: il ‘nulla parziale’ e quello ‘assoluto’. Il *nulla parziale* scaturisce dal ricordo e dalle aspettative, sulla base dell’operare dell’intelligenza pratica (la quale ci permette di fissare e ordinare il flusso del reale in parti stabili e controllabili). Il nulla, in questo caso, è testimoniato da espressioni del tipo: ‘In questa stanza non c’è nulla’ (il che non vuol dire che nella stanza c’è il nulla, ma che in essa manca ciò che ci interessa o che ci aspettavamo di trovare). Il nulla emerge, insomma, perché nella realtà è assente ciò che è presente nella nostra memoria (ad esempio, quando nella stanza non c’è ciò che ricordavamo essere presente). Ma esso emerge anche in riferimento a un futuro che ci è ignoto, come è testimoniato da espressioni del tipo: ‘Chissà se domani farà bel tempo’ (in questo caso, abbiamo a che fare con un evento possibile che nel presente ancora *non è*). Insomma, il *nulla parziale* non è affatto reale, ma è il risultato del nostro pensare; esso è, per così dire, un ‘vuoto’ che il pensiero introduce arbitrariamente in una realtà che è decisamente piena e in se stessa priva di crepe, spaccature, mancanze (ciò è attestato dal seguente esperimento mentale¹: se dovessimo

* Università degli Studi di Trento (sergio.berardini@unit.it)

1 L’esperimento mentale è esposto, in forma ben più estesa di quanto fatto qui, nel

immaginare di essere totalmente privi della facoltà di ricordare, il mondo si mostrerebbe a noi nella sua assoluta pienezza: c'è tutto quello che c'è, e non essendoci alcuno che conservi il ricordo di ciò che non è più, il mondo non si presenterebbe manchevole di alcunché). Il nulla parziale, pertanto, emerge come una sorta di 'residuo' del nostro approccio pratico rispetto al mondo che ci circonda. D'altra parte, questo non è un problema finché ci limitiamo a emettere giudizi del tipo 'In questa stanza non c'è nulla', perché, come direbbe Wittgenstein, in tale espressione, ovvero nel suo uso quotidiano, la parola 'nulla' è perfettamente giustificata; esso semmai diventa un problema quando, in modo del tutto scorretto (cioè al di là del discorrere comune), isoliamo tale parola assumendo il nulla come un realtà effettivamente esistente (è questo che fanno alcuni filosofi, i quali oltrepassano il linguaggio quotidiano facendo di un sostantivo, in questo caso il termine 'nulla', una sostanza, ossia qualcosa di reale)². Quando giungiamo a questo punto (la ipostatizzazione di un nulla a partire dall'atteggiamento pratico che rileva la mancanza di questa o quella cosa, di questo o quell'evento), ecco che abbiamo il *nulla assoluto*, ossia l'idea di un nulla che si oppone alla realtà (che viene fatta coincidere con l'essere) e che ha una sua autonoma sussistenza. Il *nulla assoluto* è il risultato radicale della nostra capacità di negare l'esistente: non ci limitiamo più a dire che in questa stanza non c'è il libro che cerchiamo (nulla relativo), ma giungiamo ad affermare che il nulla esiste e si oppone all'essere; e questo accade perché il linguaggio, oltre a permetterci di dire 'Il libro *non c'è*' (o 'Il libro *non è*', in riferimento al fatto che, ad esempio, il libro è andato distrutto), ci permette anche di negare l'intero, la totalità delle cose (per cui penso tale totalità e, nel negarla, pongo il suo opposto: il nulla assoluto).

A questa concezione, che riduce il nulla a un mero prodotto (o meglio, una sorta di effetto collaterale) della negazione, si oppone quella di Heidegger. In *Che cos'è metafisica?* il filosofo tedesco, forse riferendosi alla posizione bergsoniana, osserva che il nulla non è il risultato della nostra attività negatrice, bensì, al contrario, se ci è possibile negare (dire, ad esempio, 'In questa stanza non c'è nulla' oppure 'Il libro non c'è') è perché siamo già da sempre in rapporto con il nulla³. Insomma, la posizione è invertita: non è il nulla a essere successivo rispetto al 'non', bensì è il 'non' che segue al nulla, il quale deve essere inteso come una 'realtà' che ci avvolge, nella quale siamo per così dire immersi, e che soltanto noi (ovvero noi Esserci) possiamo cogliere. Il linguaggio giungerebbe, dunque, in un secondo momento a

quarto capitolo de *L'evoluzione creatrice*, dove Bergson ha affrontato il problema del nulla (cfr. Bergson 1941, 223-244).

2 Sulla posizione di Wittgenstein torneremo nel successivo paragrafo.

3 "Il niente è più originario del 'non' della negazione" (Heidegger 1976, 64).

formalizzare un nulla che è originariamente avvertito entro una dimensione pre-linguistica, ossia attraverso la situazione emotiva dell'angoscia. Ad attestare tale priorità del nulla (e delle emozioni) rispetto al linguaggio e alla teoresi, non è soltanto l'angoscia, ma anche quegli atteggiamenti pre-riflessivi tipici della quotidianità che sono, ad esempio, l'azione violenta, il proibire, il detestare, il rinunciare⁴.

Dunque, viene prima la negazione (come sostiene Bergson) oppure il nulla (come sostiene Heidegger)? Da una parte, c'è la tentazione di ritenere questa alternativa una sorta di kantiana aporia della ragione, per cui sarebbe preferibile rinunciare a prendere partito per una tesi a sfavore dell'altra. Dall'altra, ritengo che il discorso di Heidegger sia più difficile da sostenere rispetto a quello di Bergson, il quale ha il merito di rimanere sul piano logico. Heidegger, invece, sembra oscillare tra l'argomentazione logica e il ricorso alla fede. Infatti, in *Che cos'è metafisica?* non solo ci sono ragionamenti (più o meno ben condotti), ma si sostiene altresì l'esistenza di un qualcosa (il nulla, qui inteso come realtà autonoma) facendo appello a un sentire che, da solo, non è sufficiente a provare alcunché. Si avverte così uno scarto tra questo sentire e il discorso argomentativo; uno scarto che ricorda la difficoltà (o impossibilità?) di accordare fede e ragione (si pensi, ad esempio, alle diverse prove dell'esistenza di Dio, le quali non hanno mai convinto nessuno che fosse privo di fede). Ma al di là dell'accusa di fare una sorta di 'teologia del nulla' (o 'misticismo del nulla', se si preferisce), si potrebbe muovere contro la tesi heideggeriana la seguente obiezione:

La parola 'non' come fa a negare? Eh già, ma allora, prescindendo dalla negazione mediante un segno, abbiamo ancora un concetto di negazione? Eppure ci viene in mente un ostacolo, un gesto di ripulsa, un'esclusione. Ma tutto questo è pur sempre incarnato in un segno⁵.

In questa nota, Wittgenstein sembra rispondere alle parole heideggeriane secondo cui prima della negazione linguistica (del 'non'), e in modo più profondo, c'è l'azione violenta, il proibire, il detestare, il rinunciare, etc. Non so se il filosofo austriaco avesse presente la *Prolusione* del 1929 quando scrisse tale appunto⁶, ma queste parole sembrano rilevare che que-

4 "Più profonda della semplice adeguatezza della negazione logica è la durezza dell'agire ostile e l'asprezza del detestare. Più responsabili sono il dolore del fallimento e l'inesorabilità del proibire. Più pesante l'amarrezza della rinuncia" (Heidegger 1976, 73).

5 Wittgenstein (2000, 118).

6 Sappiamo che Wittgenstein era venuto a conoscenza dei contenuti di *Che cos'è metafisica?*, in quanto ne fece riferimento durante una conversazione con Friedrich Waismann (del 30 dicembre 1929), al quale disse: "Posso bene immaginarmi che cosa intenda Heidegger per Essere e Angoscia", per poi aggiungere, in riferimento alla domanda fonda-

gli atteggiamenti possono essere letti come negativi solo se abbiamo un concetto di negazione, ovvero solo entro il linguaggio. (Essi sono, per così dire, una ‘incarnazione’ di tale concetto).

La tesi che sostengo è dunque la seguente: il nulla è un prodotto della facoltà di negare, e semmai l’angoscia è provocata da questa facoltà (essa emerge, ad esempio, quando pensiamo alla possibilità che la realtà non sia in luogo di essere). Sottolineo questo aspetto relativo all’angoscia perché, se la tesi qui proposta dà ragione a Bergson, è sbagliato voler liquidare il problema del nulla affermando che questo, a ben vedere, è solo uno pseudo-problema (essendo quella relativa al nulla una pseudo-idea). In tal senso, se Heidegger, a mio giudizio, sbaglia a indicare nel nulla una realtà effettiva, e non già un prodotto del pensiero, ha invece ragione quando eleva il problema del nulla a un problema eminente che coinvolge emotivamente l’Esserci.

Se l’interpretazione di Bergson è corretta, si può allora concludere che il linguaggio ha un carattere perturbante⁷: esso non solo ci consente di orientarci nella realtà e di controllarla in modi che non sono possibili ad alcun animale non umano, ma comporta (porta con sé) anche dei ‘guasti’ che possono essere visti come il contraltare di questo vantaggio. Il linguaggio, insomma, ha un diritto e un rovescio: esso rende più vivida e luminosa la positività degli enti, ma introduce anche il negativo, un’ombra. Che cosa fare, dunque, di questo ospite inquietante?

2. Una soluzione faticosa e non conclusiva: rimuovere il nulla attraverso la logica

Bergson ci dice che il problema del nulla è in realtà uno pseudo-problema. Riconosciuto come tale, dovremmo dunque liquidarlo per non essere irretiti da elucubrazioni insensate. Una soluzione simile potrebbe essere suggerita da Wittgenstein, il quale, come è noto, ha presentato una concezione della filosofia come una terapia che ci guarisce dai crampi mentali che lo scorretto uso del linguaggio (ad esempio, quello metafisico) provoca. In particolare, se si fa riferimento al cosiddetto ‘secondo

mentale (“Perché è in generale l’ente, piuttosto che il niente?”) posta da Heidegger in *Che cos’è metafisica?*: “L’uomo ha l’impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio. Pensate per esempio alla meraviglia che qualcosa esista” (Wittgenstein 1966, 21). È verosimile, dunque, che l’appunto sopra citato sia stato scritto avendo presente la prolusione heideggeriana del ’29 (anno in cui il *Big Typescript* è stato composto).

⁷ Sul carattere perturbante del linguaggio, rinvio a Virno (2013) (dove si discute, tra l’altro, anche la tesi presente in *Che cos’è metafisica?*).

Wittgenstein', una proposizione del tipo 'In questa stanza non c'è nulla' è perfettamente a posto così com'è, se espressa secondo il suo uso quotidiano: essa significa 'Non c'è quello che cerco' oppure 'Non c'è nulla di interessante'. Una pratica scorretta sarebbe, invece, quella di interrogarsi su tale nulla⁸. Immaginiamo che Tizio stia chiacchierando con Caio, il quale, a un certo punto, chiede all'amico di andare a prendere un libro nella stanza accanto. Tizio va nella stanza e quando torna da Caio gli dice che nella stanza 'non c'è nulla'. A questo punto, Caio potrebbe commentare che era sicuro che il libro fosse lì, sul tavolo; oppure (immaginiamo che Caio sia una specie un po' strana di metafisico) potrebbe domandargli: 'Che cosa è il nulla?'. (La domanda è del tutto simile a quella posta da Heidegger, il quale, in *Che cos'è metafisica?*, constatato che le scienze si occupano dell'ente e di *nulla altro*, si chiede: "Che ne è di questo nulla?"⁹.) Ebbene, in questo caso (ovvero nel caso del Caio 'metafisico'), abbiamo un uso errato del termine 'nulla', perché esso viene trattato come un sostantivo cui corrisponderebbe una sostanza¹⁰, ovvero fa della parola 'nulla' un qualcosa che può essere indagato (se intellettualmente o emotivamente poco importa). Perché avviene ciò? Perché la domanda 'Che cos'è?' ha delle sue regole, le quali implicano, ad esempio, la presenza di un oggetto¹¹. Consideriamo questa riflessione di Wittgenstein:

8 "Quando i filosofi usano una parola – 'sapere', 'essere', 'oggetto', 'io', 'proposizione', 'nome' – e tentano di cogliere l'essenza della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? – *Noi* riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano" (Wittgenstein 1953, 67).

9 Nella traduzione italiana di *Che cos'è metafisica?* la frase riportata è "Che ne è di questo niente?" (Heidegger 1976, 61).

10 "Ci troviamo di fronte ad una delle grandi fonti di disorientamento filosofico: noi cerchiamo una sostanza in corrispondenza ad un sostantivo; un sostantivo ci induce a cercare una cosa che corrisponda ad esso" (Wittgenstein 1964, 5).

11 Certo, anche Heidegger (a differenza di Caio) è consapevole che la domanda 'Che cos'è?' ci costringe a individuare un oggetto, ed è per questo che egli evita di affrontare il problema del nulla con le armi della logica e imbecca la via delle emozioni; e tuttavia, del nulla egli ne parla, dimostrando di essere stato irretito da tale parola. Poco cambia, infatti, rinunciare a chiedere 'Che cos'è il nulla?', se comunque la domanda ritorna nella forma 'Che ne è del nulla?', quando anche questa domanda è utilizzata normalmente per mettere in questione gli enti ('Che ne è di Marco?', 'Che ne è del tuo lavoro?', etc.). Così, nel leggere *Che cos'è metafisica?*, sperimentiamo una certa inquietudine, che potrebbe farci ritenere, erroneamente, che siamo davanti a qualcosa di profondo, quando invece abbiamo a che fare con qualcosa di 'grave' (nel senso di inutilmente pesante): "La stranezza dell'inquietudine filosofica, e della sua soluzione, a quanto pare è come il tormento dell'asceta che, gemendo nel tenere sollevata una boccia pesante, se ne sta ritto, ma poi arriva un uomo a liberarlo dicendogli: 'lasciala andare'" (Wittgenstein 2000, 415-416).

I filosofi sono sovente come i bimbi, che prima scarabocchiano con la matita linee arbitrarie sulla carta e poi domandano agli adulti: ‘che cos’è?’ – È andata così: prima l’adulto aveva disegnato più volte qualcosa, dicendo: ‘Questo è un uomo’, ‘Questa è una casa’, e così via; poi anche il bambino aveva tirato delle linee domandando: ‘E che cos’è *questo*?’¹².

Parlando con gli adulti, i bambini imparano quel particolare gioco linguistico che consiste nel chiedere ‘Che cos’è?’. Tale domandare presuppone sempre un oggetto concreto: l’uomo, la casa, il gatto, e così via. A un certo punto, i bambini violano le regole di questo gioco e iniziano a chiedere ‘Che cos’è?’ in riferimento a scarabocchi, ossia entità non esistenti. Quella domanda, nata per indagare la natura delle cose (‘Questo è un uomo’, ‘Questa è una casa’, etc.), ora è utilizzata contro il suo normale uso. Ebbene, il filosofo non è da meno; anzi, egli eleva il suo domandare ad altezze che nemmeno la fantasia dei bambini riesce a raggiungere: ‘Che cos’è l’essere?’, ‘Che cos’è il nulla?’, etc. Così, quel domandare perde, letteralmente, il suo oggetto, ossia il suo senso.

Insomma, nel domandare di Caio (e altresì nell’indagine condotta in *Che cos’è metafisica?*), la parola ‘nulla’ non viene utilizzata secondo le regole comunemente condivise che ne definiscono il significato (secondo queste regole essa vale, ad esempio, per esprimere semplicemente ‘Il libro non c’è’). A causa di un errato modo di porre la domanda (che dipende dal fatto che si ignora la grammatica della parola ‘nulla’) e di una sorta di fascinazione che la parola ‘nulla’ produce (fascinazione che dipende dall’oscurità che le è propria), questa viene, per così dire, ‘piegata’ dal parlante, sulla base della pretesa che essa debba avere un significato più profondo e affascinante (o appassionante)¹³. La conseguenza di una simile operazione è, inevitabilmente, un crampo mentale. (La stessa cosa accade, ad esempio, quando contemplando la nostra immagine allo specchio, ci chiediamo come mai l’immagine riflessa appare ribaltata da destra verso sinistra e non dall’alto verso il basso: una domanda di questo tipo dipende dal fatto che non ci è chiara la ‘grammatica dello specchio’ e da essa può solo seguire un

12 Wittgenstein (2000, 427).

13 “Noi ci occupiamo di domande di vario genere, per esempio: ‘Qual è il peso specifico di questo corpo?’, ‘Farà bello oggi?’, ‘Chi passerà per primo dalla porta?’ ecc. Ma tra le nostre domande ce ne sono alcune di tipo speciale. Qui facciamo un’esperienza differente. Queste domande ci sembrano più fondamentali delle altre. E ora io dico: quando facciamo questa esperienza, siamo arrivati ai limiti del linguaggio” (Wittgenstein 2000, 411). Ora, come si è visto in precedenza, Wittgenstein afferma di comprendere il motivo per cui il problema del nulla può affascinarci, ma ciò non significa che sia legittimo condurre un’indagine metafisica intorno al nulla.

inutile sforzo di venire a capo di un mistero, contro il quale si sbatte la testa al costo di dolorosi, dal punto di vista intellettuale, bernoccoli.)

La filosofia, intesa non come metafisica, bensì come terapia, deve dunque chiarificare quei sistemi di regole che vanno a definire come le parole devono essere utilizzate (essa chiarifica, ad esempio, i modi corretti in cui si ricorre alla domanda ‘Che cos’è?’ e il termine ‘nulla’). In tal senso, si schiarisce la grammatica che regola le nostre espressioni, e non già i misteri (i quali semmai scompaiono nel momento in cui portiamo chiarezza nel linguaggio). Tuttavia, occorre notarlo, il più delle volte questa opera di chiarificazione è piuttosto faticosa: non tanto perché essa richieda chissà quali capacità intellettive, quanto perché si tratta di vincere la nostra insopprimibile inclinazione a fare metafisica, ossia a scagliarci contro i limiti del nostro linguaggio.

Nei *Quaderni* del 1914-1916 (ci spostiamo quindi verso il cosiddetto ‘primo Wittgenstein’) leggiamo che “credere in un Dio suol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto”¹⁴. La fatica di cui si è detto poco sopra dipende forse dal fatto che abbiamo bisogno di oltrepassare la realtà fattuale perché questa, in definitiva, ci dice ben poco riguardo ai temi fondamentali dell’esistenza che tanto ci appassionano. Prendiamo in considerazione un problema fondamentale che può essere ricondotto al negativo: la morte. Ora, nei confronti di questo problema, una certa saggezza epicurea ci esorta a liquidarlo: finché ci siamo, la morte non c’è; e quando ci sarà la morte, noi non ci saremo. Dunque, perché preoccuparsene? E tuttavia, un simile argomento, per quanto logicamente ineccepibile, appare (a molti, se non a quasi tutti) poco convincente e consolatorio (per motivi che ognuno saprà individuare autonomamente): potremmo anche ripetere quella massima infinite volte, e tuttavia rimarrebbe una certa inquietudine. Questo perché il negativo non è affatto semplice da sopprimere se si fa ricorso alla logica: il nostro intelletto potrebbe essere d’accordo con Epicuro, ma le nostre passioni continuerebbero, per così dire, a ‘protestare’ (ad esempio, attraverso l’angoscia).

Il negativo non può essere rimosso una volta per tutte dal nostro orizzonte: la logica, in tal senso, deve intervenire *immer wieder*, portando luce e chiarificando questo orizzonte su cui, di volta in volta, calano nubi scure che sembrano minacciare quella chiarezza. La morte, il dolore, l’assenza, e insomma, il ‘non’, sempre si affacciano nella nostra esistenza, richiedendo un’opera continua per non esserne sopraffatti. Di questo è consapevole

¹⁴ Wittgenstein (1961, 218).

non solo Wittgenstein¹⁵, ma anche un altro grande filosofo del Novecento: Benedetto Croce. Questi aveva osservato come il negativo non è in sé una realtà, e sarebbe assurdo, in tal senso, porre una domanda del tipo ‘Che ne è del nulla?’, giacché il negativo è un momento logico del pensare che si origina sempre dal positivo. Una pagina dedicata all’origine della poesia può essere utile a precisare questo giudizio:

La poesia crea essa, come ogni altra attività spirituale, con la soluzione il problema, con la forma il contenuto, che non è materia informe, ma formata. Prima che scatti la scintilla poetica non ci sono figure rilevate nella luce e nell’ombra, ma il buio [...]. Senonché il buio non è l’inesistente, come il niente non è niente, ma, secondo che si è detto, è un momento negativo, che come tale si origina da un positivo; e se quel sentimento informe non avesse dietro di sé quel positivo, la poesia non sorgerebbe¹⁶.

“Con la soluzione si dà il problema”; “il negativo si origina da un positivo”. Cosa significa? Consideriamo l’occhio: questo non è comparso per la prima volta nella storia delle specie animali perché vi era un essere che, essendone privo, desiderava vedere. Un essere che è privo di occhio non sa cosa significa vedere, e dunque non può voler vedere; e così esso nemmeno sa di non vedere. La mancata visione, infatti, è tale solo in rapporto alla visione. Si è dovuto attendere che un occhio si aprisse perché comparisse, nel mondo, non solo la visione, ma anche la sua negazione. Il buio in sé non esiste: esso esiste solo per quell’occhio che può vedere la luce. Così il bisogno di chiarificare il buio appartiene soltanto a quell’essere che è già aperto alla visione. Non vi è prima il buio e poi il bisogno di vedere, e dunque il bisogno di chiarificare; il buio (come problema che necessita di una chiarificazione) fa il suo ingresso nel mondo solo dopo che un occhio si è aperto.

Il nulla non è una realtà autonoma che si contrappone all’essere, ma è un negativo che sorge, sempre e di nuovo, entro la positività dell’essere. “Il niente non è niente”: se fosse ‘niente’, esso, semplicemente, non sarebbe. Il niente è tale sempre in relazione a un positivo (esso coincide con la morte di un caro, ad esempio, oppure con una mancanza che è resa presente nel desiderio, e così via). L’ufficio della filosofia, pertanto, è quello di dissolvere, da un lato, le errate astrazioni che fanno del negativo qualcosa di

¹⁵ “Ma allora con il nostro lavoro non arriviamo mai alla fine! Certamente no, perché il nostro lavoro non ha fine” (Wittgenstein 2000, 428).

¹⁶ Croce (1994a, 18-19).

sussistente *per se*, e dall'altro le passioni tristi che il negativo suscita¹⁷. E tuttavia, come si è detto sopra, quest'opera (questo lavoro sul negativo), non ha mai termine: finché noi ci siamo, il 'non' ci accompagna; finché c'è un positivo si darà sempre un negativo. Il 'destino' dell'essere umano è, pertanto, quello di farsi carico del 'non'. Ma un simile peso è davvero difficile da tollerare (si potrebbe dire che l'*aufheben*, termine della logica hegeliana che può essere reso col latino 'tollere', ossia 'portare con sé', l'*aufheben* del negativo, si diceva, comporta quella che Hegel chiamava 'fatica del concetto', ossia l'assumere il negativo non già per arrestarsi davanti a esso, ma per superarlo). Tuttavia, i più (non c'è alcuna svalutazione in questo riferirmi a 'i più', tant'è che sento di farne parte) non sono all'altezza di una simile (e mai conclusa) impresa e, dunque, devono trovare una via alternativa per negare il negativo.

3. Una via alternativa: mascherare il nulla

Nel riferirsi alla religione, e denunciandone, come è noto, il carattere alienante, Marx utilizzava il termine '*Umweg*', che vale per 'via allungata'. L'*homo religiosus* è quello che, lungi dal prendere posizione nella realtà, preferisce imboccare una 'deviazione' per inseguire quelle illusioni che gli rendono meno doloroso il vivere. In un certo senso, questa interpretazione è vera; e tuttavia, è sin troppo semplicistica, almeno finché non si individuano le ragioni che rendono necessario il ricorso a una simile *Umweg*. Chi ha fatto luce su queste ragioni è, a mio avviso, Ernesto De Martino.

Se Marx appiattisce l'interpretazione del fenomeno religioso al piano economico (per cui la *miseria materiale*, alla quale sono costretti gli oppressi di questo mondo, costringe questi ultimi a evadere dalla realtà), De Martino allarga tale interpretazione, considerando altresì quella che egli chiama *miseria psicologica* (o esistenziale). Il termine si riferisce a una labilità della psiche che non riesce a resistere autonomamente agli eventi critici dell'esistenza (lutto, crisi economiche e sociali, crisi legate al passaggio di età, e così via) per cui si rende necessario un intervento esterno, o meglio culturale che le dia un supporto. Tale supporto consiste in un piano metastorico (ossia posto al di sopra della realtà) che funge da rifugio protettivo. Ora, non diversamente da Marx, De Martino riconosce il carattere

¹⁷ Un esempio di come il filosofare ci permette di fare chiarezza nel reale (ossia nei nostri rapporti con la realtà) e di dissipare la 'passione del negativo' lo si trova nel breve scritto *I trapassati*, dove Croce affronta la domanda "Che cosa dobbiamo fare degli estinti, delle creature che ci furono care e che erano come parte di noi stessi?" (Croce 1994b, 33).

alienante di tale piano, e tuttavia, l'etnologo napoletano è dell'avviso che tale alienazione culturale (che è per lo più di tipo mitico-religioso), la cui caratteristica è di essere relativa, è utile a esorcizzare una ben peggiore alienazione radicale: quella della perdita di sé, ovvero della follia¹⁸.

La tesi di De Martino è che l'essere umano (la cosiddetta 'presenza') sia strutturalmente fragile (tesi che è confermata dai più recenti studi nell'ambito delle scienze della mente¹⁹). Questa fragilità dipende dal fatto che la soggettività è il risultato di una faticosa costruzione culturale; e come tutto ciò che è umanamente costruito nella storia, essa non è garantita in se stessa, ma conserva sempre una certa negatività, ossia è sempre aperta alla possibilità del crollo. Tuttavia, l'essere umano possiede anche i mezzi per puntellare tale costruzione, per superare i momenti critici e fondare valori culturali che trascendono la precarietà individuale.

Questo per quanto riguarda De Martino. La tesi che propongo è che l'umanità è ferita dal negativo, come si è visto, e che questa ferita è provocata dal linguaggio; il quale, pur assicurando una maggiore capacità di controllare e dominare la realtà, ha un rovescio: esso introduce il negativo nel mondo. Da un lato esso nomina le cose in modo positivo, ma dall'altro consente anche di pensare la loro negazione; esso dischiude non solo una visione più vivida di ciò che è, ma anche una visione, per così dire, di ciò che non è. Il problema della morte, il problema dell'indeterminazione legata a un tempo e/o a uno spazio che sono ignoti, il problema relativo alla provvisorietà dei valori, e così via; tutti questi sono problemi che il linguaggio pone alla nostra coscienza e, *lato sensu*, al nostro intero essere (che comprende il nostro corpo), il quale, non diversamente da un animale che, ad esempio, reagisce ai pericoli del proprio ambiente attraverso la paura, patisce tutta una serie di emozioni che possono metterlo in crisi.

D'altra parte, il linguaggio ha anche la capacità di correggere i guasti che esso stesso provoca. In tal senso, il linguaggio è, nello stesso tempo, sia veleno che farmaco. La religione, come suggerisce De Martino, è un esempio di come esso riesca a negare il negativo: non già (o non solo), come vogliono Wittgenstein o Croce (in modi chiaramente diversi²⁰), attraverso la filosofia, ovvero la logica, bensì attraverso una vera e propria pratica di

18 Per un approfondimento di questo tema, rinvio a Berardini (2015, 59-74).

19 Sul tema della labilità della 'presenza', rinvio a Berardini, Marraffa (2016a).

20 Sebbene Croce non conoscesse l'opera di Wittgenstein in modo approfondito, possiamo comunque ritenere che il primo avrebbe espresso un giudizio negativo riguardo alla filosofia del secondo: è netta, infatti, la critica che Croce mosse contro Frank P. Ramsey (il quale fece suo molto del pensiero dell'austriaco) – critica che è stata pubblicata nello scritto *Scienziati contro la filosofia* (cfr. Croce 1998, 305-309), dove compare altresì il nome di Wittgenstein.

mascheramento del negativo (in questo caso, abbiamo a che fare con una negazione simile a quella psicologica). Consideriamo le seguenti affermazioni di Raffaele Pettazzoni (contenute nei suoi *Ultimi appunti*), secondo cui il pensiero religioso produce le proprie narrazioni e simbologie secondo una via dialettica che procede per tesi e antitesi:

La tesi è il dato, la realtà; esso serve da punto di partenza per concepire il suo inverso, cioè una non realtà concepita in modo contrario. Ma questa [non] realtà è sentita come realtà, anzi ad essa è attribuita una priorità rispetto alla quale la realtà rappresenta una decadenza²¹.

Numerosi sono i miti dell'origine della morte. Questo è un caso tipico del modo come procede il pensiero primitivo: per negazione, per contrasto, per antitesi. La tesi, il dato, il reale è la condizione mortale dell'uomo: la condizione dell'uomo che non muore *in illo tempore* è ricavata per rovesciamento della condizione reale. Per questo processo dialettico la prospettiva è invertita²².

Il pensiero religioso procede per negazione. Ma la negazione, contrariamente a quanto viene suggerito da Pettazzoni, non riguarda la realtà *tout court* (altrimenti non si spiegherebbe il perché di una simile negazione), quanto gli aspetti negativi che sono colti dal pensiero che si trova a giudicare la realtà. Detto diversamente, alla base di quella negazione non c'è il rifiuto della realtà, ma semmai c'è il desiderio di negare il negativo che la insidia e la corrompe, per quanto una simile negazione possa poi indurci a fuggire dalla realtà e rifugiarci in una immagine ideale di essa (ma, lo ripetiamo, tale immagine è originata da quella realtà, ossia da tutto ciò che in essa è, per così dire, degno di essere salvato dalla minaccia del negativo). Il pensiero coglie la contingenza dei valori, il carattere transeunte dell'esistenza (così esso coglie l'ineluttabilità della morte, cioè la possibilità certa del proprio annientamento); e, contro tale negatività, esso elabora una sorta di 'mondo senza il male', ovvero senza il negativo, dove i valori che si vogliono affermare sono predicati come eterni e dove l'esistenza è salvata dalla sua provvisorietà²³.

Consideriamo nuovamente il problema della morte, che più di ogni altro ci mette in rapporto con il problema della negazione. In questo caso,

21 Pettazzoni (1960, 33).

22 Pettazzoni (1960, 50).

23 Non è questa la sede per discutere il tema dell'origine delle rappresentazioni religiose, ovvero dei modi in cui i vari simboli, i riti e le diverse narrazioni della religione sono 'creati' dall'uomo. Rinvio pertanto ai seguenti lavori, che considerano tale genesi alla luce delle scienze della mente e della biologia: Boyer (2001); Atran (2002); Burkert (1996); Barrett (2004); Dennett (2006); Giroto, Pievani, Vallortigara (2008).

la religione offre una narrazione che, a titolo di esempio, ci dice che il nostro caro che è defunto non si è annullato, che egli non è un cadavere, un corpo senza vita che non ci sorriderà più e col quale non potremo più parlare; egli, ci dice questa narrazione, ha lasciato questo mondo ferito dal negativo per accedere a un regno differente, l'aldilà (per cui la morte non è vista come un arresto, bensì come un momento di passaggio). Ma non solo: la religione ci offre altresì un modello operativo (il rito) che ci suggerisce come dobbiamo agire innanzi a un simile evento critico, in luogo di abbandonarci a un'autodistruttiva disperazione (essa, sempre a titolo di esempio, ci assicura che possiamo metterci in contatto col nostro caro attraverso le preghiere, le invocazioni, e così via). Ernesto De Martino parlava, a questo proposito, di "nesso mitico-rituale"²⁴, il quale consiste, dal un lato, in una rappresentazione finzionale della realtà (che ci fa trascendere il piano concreto nel quale viviamo quotidianamente) e, dall'altro, in indicazioni su come ci dobbiamo comportare in coerenza con tale rappresentazione.

4. Conclusion

La religione è un prodotto del linguaggio che maschera i guasti generati dallo stesso linguaggio. Il negativo, in questo caso, non viene risolto (sciolto) dalla logica (nei modi considerati nel secondo paragrafo), ma viene occultato dietro un'immagine mitica che lo nega. Al negativo è, in tal senso, tolta l'ultima parola, e questa viene conferita a una realtà fittizia (quella religiosa). Tale immagine è a tutti gli effetti un velo di Maya che nasconde un negativo che, altrimenti, non saremmo in grado di rimuovere autonomamente. Essa ci soccorre quando, ad esempio, il dolore per la perdita di un nostro caro rende spuntate le armi della logica. In assenza di quel dolore la logica riuscirebbe a operare agevolmente, rendendo non necessario l'intervento della religione (questo intervento opera, per esempio, quando rifiutiamo, in quanto insensata, la domanda 'Che cos'è il nulla?'); e non è un caso se riusciamo a essere saggi e a dare buoni consigli per lo più quando un evento critico non ci tocca (mi verrebbe da dire che se fossimo puro pensiero disincarnato, e dunque libero dalle affezioni del corpo, ossia dalla passione del negativo, la religione non avrebbe motivo di sussistere²⁵).

Ora, se il compito della filosofia non ha mai una conclusione, e per questo ci obbliga a un continuo lavoro sui nostri pensieri, la religione ci

²⁴ Cfr. De Martino (1975, 37, 41).

²⁵ Sullo stretto rapporto tra religione e corpo, rinvio a Berardini (2017).

libera dalla fatica che un simile lavoro comporta (la già ricordata ‘fatica del concetto’ di hegeliana memoria). La religione ci offre una soluzione che è il risultato di un lavoro sul negativo che, per così dire, abbiamo ereditato (tale lavoro, infatti, non è stato svolto direttamente da noi) e che, per questo, ossia per il fatto di essere già stato compiuto *in illo tempore* (da qui l'accusa mossa contro la religione di essere dogmatica), non ci obbliga a un continuo intervento (come invece accade quando ci troviamo a operare con la logica). La religione può essere dunque vista come una sorta di dispositivo difensivo nei confronti del negativo²⁶ – un dispositivo che ci libera dalle incombenze individuali alle quali il negativo ci obbliga (e così dalle passioni che esso genera: ansia, angoscia, stress, etc.), permettendoci in tal modo di occuparci di altri problemi legati alla quotidianità. Nel compiere questa opera di mascheramento del negativo, la religione si precisa così come il garante del profano, ovvero del mondo nel quale viviamo.

Bibliografia

- Atran S. (2002), *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, New York: Oxford University Press.
- Barrett J.L (2004), *Why Would Anyone Believe in God?*, West Conshohocken (PA): Templeton Press.
- Berardini S.F. (2015), *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa: ETS.
- (2017), *Quando la carne si fa verbo. La religione tra bios e logos*, in Bertollini A., Finelli R. (a cura di), *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, società*, Roma: RomaTrE-Press, 133-155.
- Berardini S.F., Marraffa M. (2016a), *Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia*, “Consecutio Rerum”, 1: 93-112.
- (2016b), *La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva*, “Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia”, 7/3: 365-377.
- (2018), *A psychodynamic approach to the cognitive science of religion*, “Paradigmi”, 36/2: 299-316.
- Bergson H. (1941), *L'évolution créatrice*, Paris: Presses Universitaires de France; tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Milano: Raffaele Cortina, 2002.

²⁶ Per quanto riguarda l'interpretazione della religione come dispositivo difensivo, rinvio a Berardini, Marraffa (2016b, 2018).

- Boyer P. (2001), *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris: Éditions Robert Laffont; tr. it. di D. Suter Sardo, *E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*, Bologna: Odoja, 2010.
- Burkert W. (1996), *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (MA): Harvard University Press; tr. it. di F. Salvatorelli, *La creazione del sacro*, Milano: Adelphi, 2003.
- Croce B. (1994a), *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Milano: Adelphi.
- (1994b), *Etica e politica*, Milano: Adelphi.
- (1998), *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Napoli: Bibliopolis.
- De Martino E. (1975), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Dennett D.C. (2006), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking Penguin; tr. it. di S. Levi, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano: Raffaello Cortina, 2007.
- Giroto V., Pievani T. e Vallortigara, G. (2008), *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Torino: Codice.
- Heidegger M. (1976), *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- Pettazzoni R. (1960), *Gli ultimi appunti*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 31: 23-55.
- Virno P. (2013), *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Basil Blackwell; tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi, 1999.
- (1961), *Notebooks 1914-1916*, Oxford: Basil Blackwell; tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino: Einaudi, 1998.
- (1964), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell; tr. it. di A.G. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Torino: Einaudi, 2000.
- (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford: Blackwell; tr. it. di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano: Adelphi, 1967.
- (2000), *The Big Typescript*, Wien: Springer-Verlag; tr. it. di A. De Palma, *The Big Typescript*, Torino: Einaudi, 2002.