

RICERCHE

La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva

Sergio Fabio Berardini^(α) & Massimo Marraffa^(β)

Ricevuto: 28 luglio 2016; accettato: 26 novembre 2016

Riassunto In una prospettiva naturalistica, lo studio della religione presenta subito un punto problematico: se essa è così diffusa, tanto da apparire un tratto inscritto nella natura umana, ciò significa che la religione comporta dei vantaggi adattivi o, quantomeno, significa che essa non comporta svantaggi tali da ostacolare la sopravvivenza di chi la pratica. Nel primo caso, si tratta di individuare la possibile funzione della religione, ovvero una qualche utilità che ne giustificherebbe il suo permanere nella storia umana. Alla luce di un modello antropologico che vede l'identità soggettiva segnata da una fragilità ontologica, in questo articolo offriremo una particolare versione della tesi che assegna alla religione, quale *byproduct* (o "effetto secondario"), una funzione positiva, ipotizzando quella che potrebbe essere una sua utilità nella difesa dell'unità dell'autocoscienza. Sarà dunque sulla religione quale insieme di tecniche difensive del *self* che concentreremo la nostra indagine.

PAROLE CHIAVE: Ernesto De Martino; Naturalismo darwiniano; Meccanismi di difesa; Identità soggettiva; Religione

Abstract *Religion as a Defensive Technique for Subjective Identity* – From a naturalistic perspective, the study of religion immediately leads to a problematic point: if religion is so widespread, to the extent that it seems to be a trait inscribed in human nature, then it should have adaptive advantages or, at the very least, it should not have disadvantages that would stand in the way of the survival of those who practice religion. In the former case, we need to understand the function of religion, viz. a utility it confers that may justify its persistence across human history. Against the backdrop of an anthropological model that considers subjectivity identity to be characterized by ontological fragility, this article will offer a special version of the claim that religion, viewed as a byproduct, has a positive function: we will make the hypothesis that it contributes to the defense of the unity of self-consciousness. Thus our focus will be on religion construed as a repertoire of strategies designed to protect the self.

KEYWORDS: Ernesto De Martino; Darwinian Naturalism; Defense Mechanisms; Subjective Identity; Religion

^(α)Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Trento, via Tommaso Gar, 14 – 38122 Trento (I)

^(β)Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo, Università degli Studi "Roma Tre", via Ostiense, 234/236 - 00146 Roma (I)

E-mail: sergio.berardini@unitn.it (✉); massimo.marraffa@uniroma3.it



Introduzione: Cui bono?

NEGLI ULTIMI DECENNI SONO STATI pubblicati numerosi studi scientifici che hanno inquadrato il fenomeno religioso all'interno di una prospettiva naturalistica, in particolare con un orientamento di tipo neo-darwiniano. Se la religione, osservano gli studiosi, è riuscita a diventare un fenomeno universalmente diffuso, tanto da apparire un tratto "naturale", ossia inscritto nella cosiddetta "natura umana"; se ciò è accaduto, significa che la religione comporta dei vantaggi adattivi o, per lo meno, significa che essa non comporta degli svantaggi. Si tratta, allora, di individuare la possibile funzione della religione, ovvero una sua determinata "utilità" che ne giustificerebbe il suo permanere nella storia umana.

Le posizioni di questi studi registrano una divisione circa l'origine e l'utilità del fenomeno religioso. Alcuni affermano che la religione è un *byproduct*, ossia un "effetto collaterale" prodotto da svariati sistemi cognitivi e programmi biologici preesistenti che si sarebbero formati attraverso la selezione naturale per far fronte a scopi di tipo non-religioso. In particolare, la religione deriverebbe in modo del tutto spontaneo dalle nostre "credenze intuitive"¹ o "ontologie intuitive evolute"², sottese, per esempio, al nostro modo "ingenuo" di intendere gli stati mentali propri e altrui, i funzionamenti biologici e le nostre aspettative riguardo al mondo fisico.³

Un caso esemplificativo di *byproduct* all'origine della produzione e della veicolazione delle credenze religiose è il nostro atteggiamento teleologico nei confronti della realtà, ossia la nostra naturale tendenza non solo a scorgere scopi e fini anche là dove non ce ne sono, ma altresì un agente ordinatore al quale tali scopi e fini farebbero capo.⁴ Un altro esempio è la nostra predisposizione a individuare agenti dotati di intenzioni nelle entità (viventi e non viventi) che ci circondano.⁵ Alcuni di questi studiosi considerano tale *byproduct* (la religione) un mero epifenomeno, in quanto non ha alcuna utilità o funzio-

ne adattiva; altri lo considerano addirittura un fenomeno dannoso;⁶ altri ancora, invece, riconoscono a questo "effetto secondario" una funzione positiva.⁷

Contro l'approccio *byproduct* c'è quello che considera la religione una *adaptation* e ipotizza altresì l'esistenza di un "modulo religioso" che sarebbe stato creato e quindi mantenuto attraverso la selezione naturale.⁸ Insomma, se si guarda allo stato attuale degli studi sulla religione come fenomeno naturale, la domanda "chi ne beneficia?" non ha ancora trovato una decisa e definitiva risposta. Da parte nostra, in questo articolo offriremo una particolare versione della tesi che assegna alla religione, quale "effetto secondario", una funzione positiva, ipotizzando quella che potrebbe essere una sua utilità in ordine alla difesa dell'unità dell'autocoscienza. Sarà dunque sulla religione in quanto insieme di tecniche difensive del *self* che concentreremo la nostra indagine, senza giungere ad asserire che tale utilità derivi da una vera e propria *adaptation* oppure da una *exaptation*.

La religione che viene al self

Nel precedente paragrafo abbiamo fatto riferimento alla psicologia intuitiva o ingenua e al suo contributo nella formazione del fenomeno religioso. A tal proposito, possiamo osservare come ogni essere umano sia incline a pensare a se stesso (e per analogia a ogni altro essere umano) come se fosse (o avesse) un'anima la cui caratteristica è quella di essere distinta dal corpo. Già Kant, nella *Critica della ragion pura*, aveva messo in mostra come questa "idea" (l'idea dell'anima come un "oggetto" immateriale, semplice e incorruttibile) sia creata spontaneamente dalla "ragione" in forza di una indebita applicazione della categoria della "sostanza" in riferimento all'attività mentale (ossia a ciò che Kant chiama "Io" e che non è già *sostanza*, bensì *funzione*).

E tuttavia il primo a formulare l'ipotesi secondo cui l'oggettivazione spiritualistica della mente (e quindi l'idea dell'anima) di-

pende da meccanismi razionalizzanti spontanei e universali è stato Edward B. Tylor.⁹ In seguito, il tema della origine “naturale” delle elaborazioni culturali di impronta spiritualistica è stato ripreso e sviluppato da vari autori, fra cui Jean Piaget. Più di recente, l'ipotesi di una spontanea tendenza da parte degli esseri umani a concepire se stessi come menti immateriali che possiedono o utilizzano corpi fisici, è stata riproposta in psicologia e in antropologia.¹⁰

Sul significato e sulla possibile funzione positiva di tale “illusione” ha indagato Nicholas Humphrey. Nel considerare la coscienza (animale e umana) quale prodotto della selezione naturale, lo psicologo inglese ipotizza che, nel caso dell'essere umano, si possa parlare di una coscienza la cui funzione è quella di “contare”,¹¹ cioè di valere. Humphrey ha inoltre messo al centro della propria analisi la peculiare sensazione che è propria di chi è dotato di una coscienza umana: la sensazione di “essere presenti” (*the sense you have of being there*).¹² Questa sensazione ci porrebbe in una condizione psicologica del tutto peculiare: è come se ci sentissimo di stare su un piano dell'esistenza separato dal mondo meramente fisico, ossia su un piano spirituale; ma non solo: questa sensazione renderebbe la vita più “degnà” di essere vissuta, ovvero ci assegnerebbe una “importanza metafisica” che giustificerebbe l'investimento di notevoli energie (mentali e materiali) per affermare la nostra presenza nel mondo.¹³

Nell'accostarci a queste osservazioni psicologiche di Humphrey (dal quale, tuttavia, dovremo poi distanziarci) vogliamo proporre la seguente tesi: l'essere umano non solo ha coscienza di sé, non solo *sa di esistere*, ma tale coscienza è radicata in un caratteristico sentire: egli *sente di esistere*. La coscienza, infatti, non è “disincarnata”, ma affonda le proprie radici nella sfera emotiva (a tal proposito, se Heidegger parlava di “*Befindlichkeit*”, più recentemente il filosofo della mente Thomas Nagel ha affermato che la coscienza esprime un “*what it is like*”, ovvero l'effetto che fa essere un particolare ente cosciente).

È una concezione ingenua quella che ritiene che il pensiero possa consistere in un mero cogitare scevro da una qualunque emozione; al contrario esso è sempre accompagnato da un precipuo “sentire”. Così la coscienza, quando riflette su se stessa, si coglie entro una particolare emozione che può essere, di volta in volta, lo stupore, l'ansia, l'angoscia e così via. D'altra parte, la componente emotiva non è un mero epifenomeno, la cui occorrenza poco o nulla aggiunge alla coscienza: al contrario, è noto che uno stato d'ansia può, per così dire, “svuotare la mente”, o quanto meno rendere difficoltoso il pensare; mentre uno stato depressivo o uno euforico può condizionare in modo decisivo il nostro giudizio su noi stessi e sul mondo. Meno noto, forse, è che un particolare “sentirsi esistere”, caratterizzato da un senso di perdita di sé, può anche compromettere la stabilità del nostro “saperci esistere”, ossia della nostra identità soggettiva, in quanto tale stabilità non è affatto garantita (come vedremo nel prossimo paragrafo).

Poco sopra abbiamo osservato che la nostra psicologia intuitiva ci porta a pensare a noi stessi come se fossimo (o avessimo) una “anima”, ovvero ci porta a pensare alle nostre attività mentali come se coincidessero con una sostanza semplice, unica, continua. In realtà, la nostra mente è composta da una discreta varietà di sottosistemi, e una gran parte degli “sforzi cognitivi” dei bambini, sino all'età di tre anni circa, è volta a unificare questa molteplicità, ossia a dare forma a un singolo “ego”. Secondo Humphrey,¹⁴ tale unificazione avverrebbe in modo naturale, tanto che si potrebbe dire che siamo “programmati” per diventare un'anima. E, sempre secondo lo psicologo inglese, è a “cose fatte” che la religione giunge, nel senso che essa sfrutta in modo parassitario il nostro sentirci presenti, il nostro sentirci “anima”.¹⁵ La religione, dunque, verrebbe al *self*¹⁶ come un parassita inutile – se non dannoso.¹⁷

Questo giudizio sulla inutilità (o dannosità) della religione potrebbe tuttavia cambiare nella misura in cui il *self* viene considerato

non già come un “dato garantito”, bensì come una “presenza precaria” che abbisogna di interventi non solo intrapsichici, ma anche culturali per potersi affermare e mantenere nel tempo. Se così è, allora la religione non sarà un “parassita”, ma, al contrario, sarà un elemento culturale decisivo per quanto riguarda il processo antropogenetico.

■ La costruzione e la difesa dell'identità soggettiva

Veniamo dunque al tema della precarietà del *self*. Una caratteristica centrale dell'evoluzione della psicoanalisi dopo Freud è l'attenzione per la tematica relazionale (in particolare per le forme di relazionalità cognitivo-affettiva del neonato e del lattante). Fa parte di questa tendenza lo sviluppo della teoria delle relazioni oggettuali e della teoria dell'attaccamento: qui il contatto fisico e la costruzione di strutture interpersonali protettive e comunicative costituiscono il bisogno psicologico primordiale dell'infante, sul quale si struttura gradualmente la sua vita psichica.¹⁸

All'attenzione per la dimensione socio-comunicativa si lega organicamente l'interesse per l'esperienza soggettiva. Qui l'attenzione alla soggettività, e cioè ai vissuti emozionali e alle rappresentazioni all'interno della mente, chiama in causa tematiche di tipo cognitivo. La tematica relazionale è inscindibile dallo studio dei modi in cui i soggetti vivono e si rappresentano determinate realtà. In questo quadro la psicologia dinamica ha inglobato altri temi assenti in Freud, ossia quelli del *self* e della costruzione e difesa dell'identità soggettiva.

In particolare, la psicologia dinamica e la psicologia dello sviluppo ci hanno mostrato che, nell'intero ciclo di vita, la costruzione della vita affettiva è sempre intimamente connessa alla costruzione di un'identità ben definita e accettata come valida. La costruzione di una valida identità personale è indissolubile dalla costruzione e dal mantenimento dell'autostima. A sua volta, il tema dell'autostima è indissolubile dal tema della so-

lidità dell'Io (in senso freudiano) o, se vogliamo, dal tema della coesione del *self* (nel senso di Heinz Kohut).

Dunque, rompendo con una lunga tradizione filosofica che ha concepito l'autocoscienza come un fenomeno puramente cognitivo, la crescita affettiva e la costruzione dell'identità soggettiva sono qui viste come inscindibili: la descrizione di sé che, a partire dai 2-3 anni, il bambino ricerca con voracità è una “descrizione accettante”, ossia una descrizione che è cognitiva (in quanto è *definizione* di sé) ma anche, inscindibilmente, emotiva-affettiva (in quanto è *accettazione* di sé). Il bambino, insomma, necessita di una auto-descrivibilità chiara e coerente, pienamente legittimata dal genitore e socialmente valida.

Ne discende l'impossibilità di dare concretezza e solidità alla propria autocoscienza se quest'ultima non ha come centro, e come essenza, una descrizione di identità che deve essere chiara e, inscindibilmente, “buona” in quanto degna di essere amata. Ciò che è definito equilibrio psichico, o salute mentale, poggia sulla solidità del proprio “consistere” autocosciente, che però, in quanto costruzione precaria, deve essere continuamente difeso dal soggetto. O, in maniera equivalente: l'autocoscienza psicologica ha una natura intrinsecamente difensiva nel senso che la nostra mente ottiene la propria unità (o apparenza di unità) nell'atto di mobilitare espedienti contro la propria disgregazione.

■ I meccanismi di difesa

La teoria dei meccanismi di difesa è articolata da Freud soprattutto nel saggio *Inibizione, sintomo e angoscia*, pubblicato nel 1926; in seguito avrà pieno sviluppo nelle opere di Anna Freud e Melanie Klein.

Oggi, tuttavia, per chi si proponga di integrare alcuni temi psicodinamici nel quadro delle scienze psicologiche, lo studio delle difese psicologiche non può più essere quello della psicoanalisi freudiana. La teoria freudiana dell'inconscio sconta infatti un'insufficiente emancipazione dal modello cartesiano

del rapporto fra ragione e passioni. Privo del concetto di soggettività o esperienzialità, Freud tende a tradurre (positivisticamente) la dimensione soggettiva in termini oggettivi, come un insieme di meccanismi ed energie. E però questi meccanismi, se pure vogliono spiegare molti aspetti della vita affettiva ed emotiva, non pretendono di spiegare la coscienza. Come si è detto, la coscienza-autocoscienza adulta freudiana è, malgrado l'inconscio pulsionale, "assunta" o "data". Di qui il persistere di una parziale adesione al modello intellettualistico cartesiano, dove la tematica delle passioni era già vista come di origine corporea, e in quanto tale direttamente capace di influenzare la mente, ma dove tuttavia era rigidamente salvaguardato l'as-sunto di un principio primario della consapevolezza razionale umana. E di qui il conflitto fondamentale che Freud scorge tra influssi viscerali e razionali, che sarebbe alla radice del dramma psichico e dovrebbe sfociare nella vittoria dei secondi sui primi. Per dirla nella celebre forma con cui Thomas Mann compendì in una frase il progetto illuminista di Freud: «là dov'era l'Es dev'essere Io».

Ora si noti: la concezione cartesiana del rapporto fra ragione e passioni ha una conseguenza epistemologica generale: la coscienza razionale non può, di per sé, sbagliare, così che l'errore non nasce al suo interno bensì dall'influenza sulla mente da parte delle passioni, le quali sono i moti emotivo-affettivi che hanno origine nell'opacità della macchina corporea. La fiducia cartesiana nella ragione come produttrice di verità, l'idea che ciò che è chiaro e distinto non possa essere errato e che gli errori della condotta e del giudizio sono una sorta di deragliamento dovuto alle *passions de l'âme*, è implicita anche nel sistema di pensiero di Freud.

Si può osservare, tuttavia, che la concezione cartesiana dell'errore aveva già trovato una confutazione implicita nell'orientamento espresso da Francis Bacon nel *Novum Organum*. Diversamente da Descartes, Bacon non pensa che gli errori della condotta e del giudizio siano imputabili alle influenze delle pas-

sioni sulla coscienza razionale; ritiene piuttosto che quest'ultima sia *naturalmente* produttrice di errori. Per dirlo con le parole della odierna psicologia, questo filosofo ritiene che gli errori, le illusioni e gli autoinganni della mente siano connaturati ai meccanismi cognitivo-affettivi ordinari. I celebri *idola*, fattori costanti di inganno, configurano, in questo filosofo, il modo "naturale" di procedere della conoscenza umana.

Oggi la critica baconiana della coscienza razionale risulta pienamente congruente con alcuni filoni di ricerca in settori quali lo studio delle emozioni, la psicologia del pensiero e le ricerche sulle dinamiche interpersonali e sociali.

Innanzitutto, la psicologia delle emozioni. La teoria cartesiana dell'errore postula una sfera psicologica non-razionale, fatta di passioni, istinti, emozioni, nettamente demarcabile dalle operazioni dell'autocoscienza razionale – un sistema di determinanti della condotta opposto alla razionalità. Abbandonata questa visione, e dunque venuta meno l'esigenza di separare i piani bassi dai piani alti della psiche, il concetto ordinario di emozione si disarticola, lasciando al suo posto un campo diversificato, articolato, disparato e perfino eterogeneo, che, contrariamente all'ideologia tradizionale, è parte dell'universo più ampio di tutti gli eventi psicologici.

Per guardare la cosa dall'altro lato, le scienze psicologiche hanno tematizzato l'eterogeneità non solo delle emozioni ma anche di ciò che si è inteso tradizionalmente designare con il termine "ragione". L'indagine psicologica sulla razionalità e il ragionamento ci dice infatti che anche in questo caso, come in quello delle emozioni, manca una sfera cognitiva unitaria.¹⁹ La nostra razionalità limitata si scompone piuttosto in un insieme eterogeneo di strumenti analitico-operativi imperfetti, a cui, come aveva indicato Bacone, i fattori di errore sono immanenti.

Tutto ciò consente di intendere in modo radicalmente nuovo la tesi freudiana secondo cui l'autocoscienza è una costruzione intrisa di autoinganni e malafede. In una prospettiva baconiana, infatti, gli aspetti di ambiguità e

di autoinganno della vita umana non possono più essere considerati come gran parte della tradizione filosofica li ha concepiti, ovvero come la crisi di un soggetto essenzialmente razionale ma temporaneamente sopraffatto dall'influenza perturbatrice dei sentimenti e degli affetti. Questi aspetti vanno visti ora come dimensioni *globalmente costitutive* della mente e della condotta. Con ciò si determina un rovesciamento rafforzativo dell'interrogativo psicodinamico sulle difese: ciò che ci dobbiamo chiedere non è come e perché esistono taluni meccanismi difensivi, ma se per caso *tutte* le strutture di conoscenza e di azione intorno a cui si imbastisce la vita quotidiana non svolgano funzioni difensive.²⁰

Entro questa cornice teorica, la psicologia dinamica si salda con la psicologia interpersonale e sociale. La difesa dell'immagine di sé (strettamente legata all'uso autodifensivo delle attribuzioni causali), gli atteggiamenti sociali in generale e gli stereotipi e i pregiudizi in particolare, la gestione razionalizzante della dissonanza cognitiva sono i blocchi da costruzione di una realtà interpersonale e sociale impastata di errori sistematici o, come avrebbe detto Freud, di autoinganni interessati. E tutte queste strutture di autoinganno sono costruzioni difensive che nascono da operazioni mentali in cui l'aspetto cognitivo-operativo non è separabile da quello emozionale-affettivo.

■ *La fragilità del soggetto*

Le difese così riconcettualizzate possono essere spiegate solo situandole nel contesto di un tema ideologico più generale, che è quello del carattere "non garantito" del costruirsi della vita psichica o, se si vuole, della *fragilità primaria del soggetto*.

L'odierna psicodinamica delle difese non è più volta, come accadeva nella psicoanalisi freudiana, a ridimensionare una visione idealistica del soggetto quale entità dotata di una identità e di una forza primarie: con ben altra radicalità, essa certifica l'inesistenza di una simile entità. Il soggetto umano *reale* è caratterizzato dall'assenza di un'identità e di una forza

che lo garantiscano; e dunque, ciò che dobbiamo cercare di capire è come, a dispetto di questa fragilità primaria, esso riesca a *fabbricare se stesso* malgrado la sua inconsistenza ontologica, e anzi – ancor più radicalmente – una sorta di suo "non-essere" originario.²¹

Nell'opera di Freud si parla di problemi di fragilità dell'Io; e però, per lui questo tema non può essere realmente centrale. Per il pensatore viennese infatti il carattere non unitario della mente si spiega alla luce non tanto di una sua fragilità o insufficienza quanto piuttosto del carattere pervasivo dei conflitti inconsci. La teoria freudiana del disagio mentale si incardina sulla nozione di conflitto intrapsichico: qui il disturbo mentale prototipico è la nevrosi isterica, che è concettualizzata come sofferenza conflittuale. Più in generale, in Freud gli aspetti problematici della vita psichica non trovano la loro matrice in una insufficienza del soggetto, bensì nella particolare battaglia degli affetti che insorge nella famiglia nucleare e si estende al mondo sociale.

Un nuovo scenario si delinea con la psicoanalisi clinica basata sulle teorie delle relazioni oggettuali e dell'attaccamento. Queste teorie spostano infatti l'asse teorico dalla tematica affettiva tipica del bambino fra i tre e i sei anni alla tematica affettiva del primo anno di vita, e quindi dalla tematica dei conflitti nascenti dal triangolo delle rivalità edipiche alla tematica più precoce della fragilità dell'Io (o "insicurezza ontologica" come la chiamava Ronald D. Laing), vale a dire, la sua insufficienza nel dare elaborazione, argine e struttura a situazioni vissute come angoscianti, o anche solo come "difficili". Abbiamo qui una condizione di insicurezza primaria, o se vogliamo di mancanza di intima solidità personale, che non è riconducibile al conflitto: una fragilità che si manifesta nei casi più semplici come mancanza di fiducia in se stessi, come ansia e sgomento di fronte alle emergenze e soprattutto alle frustrazioni, oppure ancora – e ancor più tipicamente – come difficoltà a sopportare le situazioni di allontanamento e distacco, i rifiuti e gli abbandoni.

Questi sintomi di insicurezza ontologica

sono le tracce ultime di un remoto “difetto primario”, risultante da insufficienze precoci di rapporto fra il bambino piccolo e la figura primaria di attaccamento.²² Da Ferenczi a Hermann, a Balint, a Bowlby, a Winnicott, a Kohut, la corrente più solida della psicoanalisi contemporanea si occupa di esplorare le conseguenze delle carenze e distorsioni nelle cure materne. Gran parte della psicoanalisi di oggi, proprio nei suoi aspetti più cauti e concreti, si interroga su cosa accade quando nella primissima infanzia vi siano state esperienze di abbandono, di difficile rapporto con madri rifiutanti, o “fredde”, o rigide, o comunque non rassicuranti, o abbiano avuto luogo frustrazioni continuative e confusioni affettivo-cognitive.

La metafora freudiana della fragilità dell'Io, o il concetto laingiano di insicurezza ontologica, identificano pertanto una condizione che predispone a una patologia ampia e variegata. All'estremo più grave dello spettro c'è il paziente a rischio di disgregazione psicotica. Qui è in corso la destrutturazione delle funzioni psichiche primarie (le funzioni dell'Io, per l'appunto), con conseguente perdita da parte del paziente della capacità di elaborare in modo adeguato le informazioni che gli provengono dalla realtà, e quindi di distinguere con chiarezza i confini fra i tre spazi esperienziali primari (l'interno, il corporeo e l'extracorporeo). Ciò che si osserva allora è la messa a punto da parte del soggetto di misure difensive abnormi, volte a sbarare il caos esperienziale che si sta originando dal processo disgregativo.

L'insufficiente solidità dell'Io (o, equivalentemente, il sentimento cronico di insicurezza), però, si manifesta drammaticamente anche in pazienti portatori di disturbi di personalità. Nel disturbo narcisistico di personalità, per esempio, il sentimento di identità è talmente precario (il *self* è così poco “coeso”, direbbe Kohut) che l'individuo fatica a sentirsi esistere.

In conclusione, nel soggetto portatore di un “difetto primario” il problema principale è un pervasivo sentimento (o vissuto) di insicu-

rezza – o di mancanza di autostima, di fiducia in se stessi, di solidità dell'Io, di coesione del *self* (tutti termini sostanzialmente sinonimi) – che non è in alcun modo riconducibile a tematiche nevrotiche conflittuali. Nei casi

più estremi, questo soggetto può arrivare a sentirsi più irreale che reale; in senso letterale, più morto che vivo; solo precariamente distinto dal resto del mondo, così che la sua identità e autonomia sono perennemente in discussione. Gli fa difetto l'esperienza della continuità nel tempo. Può mancare di un senso primario di coerenza e coesione personale. Si può sentire più inconsistente che consistente, e incapace di giudicare genuina, buona e di valore la sostanza di cui è fatto.²³

Egli percepisce allora i meccanismi difensivi quotidiani come un argine indispensabile nei confronti di un mondo esterno e di un mondo interno vissuti ambedue come minacciosi. Egli proverà dunque a porre argine ai vissuti di insicurezza ontologica escogitando

modi con cui cercare di essere reale, di mantenere in vita se stesso e gli altri, di preservare la sua identità, nello sforzo, come spesso egli dirà, di impedirsi di smarrire se stesso [...] Quelli che per la maggior parte delle persone sono accadimenti ordinari [...] possono divenire profondamente significativi nella misura in cui contribuiscono al sostegno dell'essere dell'individuo o lo minacciano col non-essere.²⁴

Le considerazioni fin qui svolte hanno chiare implicazioni per i concetti psicodinamici di “salute” e “malattia”.

Tutta la psicologia dinamica moderna si confronta con il problema della personalità. Probabilmente fu Jung a coglierlo meglio di Freud: lo studio delle dinamiche della mente, delle sue ansie, dei suoi disagi nevrotici, ben difficilmente può essere ricondotto a un disturbo accidentale: è, invece, lo studio di una personalità, con le sue caratteristiche di fon-

do (le quali sono in gran parte, e Jung ne era acutamente consapevole, innate), con la costruzione dei suoi equilibri, con i suoi stili di difesa, che si sono costruiti, e resi stabili, nel corso dei mille episodi e delle complesse vicende dell'infanzia e dell'adolescenza.

In questo quadro, allora, la salute mentale non è più un dato, una condizione naturale garantita, quanto piuttosto

la costruzione e ricostruzione continua di una vita e di un'unità mentale soddisfacenti, di un'identità personale accettabile e adattivamente funzionante; o in altre parole, è l'edificazione ininterrotta di un sistema di difese, è la capacità continuamente rinnovata di contenere e gestire l'angoscia e il disordine.²⁵

■ La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva

Il tema della precarietà della coscienza umana ci conduce verso la figura di Ernesto De Martino, la cui riflessione ruota intorno alla feconda intuizione circa la fragilità della "presenza". Adottando una visione "strumentalista" della religione, ovvero considerando la religione come uno strumento simbolico, De Martino avanza l'ipotesi che la religione sia una "tecnica mitico-rituale" che si prende cura della "presenza" (ossia del nostro *saperci* e *sentirci presenti*) nei momenti critici in cui questa è esposta al rischio di crollare.²⁶

Secondo l'etnologo, le proposizioni della religione non dovrebbero essere prese né come vere né come false in se stesse:²⁷ esse fondano un piano di finzione separato dalla realtà entro il quale gli esseri umani trovano un rifugio e altresì una serie di disposizioni pratiche che permettono loro di fronteggiare le situazioni critiche dell'esistenza. In tal senso, De Martino parla di "destorificazione" e di "metastoria" in riferimento a questo piano predisposto dalla religione, la quale fungerebbe da dispositivo mitico-rituale capace di dare significato e senso (mito) e offrire indicazioni operative (rito) a quella presenza che

si trova sotto uno scacco di tipo psicologico ed esistenziale.²⁸ Insomma, se la religione, intesa come finzione, può essere vista marxianamente come una alienazione che conduce l'uomo fuori dalla realtà, d'altra parte, osserva De Martino, questa alienazione, che può esser detta "istituzionale" (in quanto viene elaborata culturalmente), può essere utile, se non necessaria, per quella presenza che rischia di alienarsi in un modo ben più radicale (per esempio, nel delirio).²⁹ Chiaramente, tale "finzione" deve essere assunta come "vera": non basta ricorrere a una semplice narrazione, bensì è essenziale che si creda a tale narrazione, perché è sulla base di tale narrazione che si giustifica non solo il mondo, ma anche il posto che l'essere umano occupa in esso e dunque il modo in cui egli deve stare e agire in esso (per cui, se presa in se stessa l'affermazione "Dio esiste" non è né vera né falsa, presso quella comunità che fonda il proprio orizzonte di senso sulla presenza di Dio, l'affermazione "Dio esiste" *deve essere vera* e, pertanto, entro tale comunità *Dio esiste*).

Traendo ispirazione dalla ricerca compiuta da De Martino, vorremmo ora soffermarci sui due elementi costitutivi della religione, qui intesa come "tecnica mitico-rituale": il discorso protettivo (che in questa sede è denominato col termine "mito")³⁰ e la prassi a esso correlata (rito).

La religione elabora un piano simbolico entro il quale la presenza trova protezione, ossia un discorso capace di dare un senso ai momenti critici dell'esistenza. Ora, se è vero, come osserva Boyer,³¹ che non tutte le religioni sono "consolatorie" (in quanto possono essere fonte di disperazione, di angoscia, nonché causa di stress) o capaci di offrire chiare "spiegazioni" (in quanto, lungi dal chiarificare misteri, possono altresì crearli e infittirli); pure è vero che tutte le religioni, nella misura in cui sono espressione di una visione del mondo, di una concezione dell'esistenza, mostrano, indicano, esibiscono un "senso" (il quale può essere consolatorio oppure disperante, chiarificante oppure misterioso). E il punto è questo: paradossalmen-

te, anche quando tale senso appare (agli occhi di chi lo giudica dall'esterno) disperante e misterioso, esso svolge comunque una funzione protettiva, in quanto protegge dalla ben più disperante assenza di senso, ossia dalla assenza di un discorso che sappia narrare e dunque giustificare l'esistente e la condizione umana. Pertanto, pur tenendo conto dei giusti rilievi di Boyer, crediamo abbia ragione Walter Burkert quando afferma che la religione aiuta a difendere la vita umana dall'angoscia e dalla disperazione, dall'ansia e dalla depressione³² e che, di fronte ai critici problemi della morte e della quotidiana sofferenza, essa riesce comunque a offrire una indicazione, ovvero una sorta di "via di uscita" (per quanto tale "via" possa apparirci angusta e contorta).³³

La religione offre dunque una "narrazione" (o una "grammatica", un "registro simbolico") che consente agli individui (che, confidando in essa, la condividono) di orientarsi nel mondo e prendere posto in esso. Tale narrazione, per dirla con Stephen J. Gould,³⁴ concerne la questione del "significato" della vita, che non rientra nella sfera della scienza. Si tratta di una questione che si radica nella viva materia dell'esistenza, laddove la religione pretende, in modo mitico-rituale, di affrontare quello spaesamento, quella angoscia e disperazione che gli animali non umani non conoscono, in quanto la loro lotta per la vita avviene al di sotto della consapevolezza di sé (essi non sanno che devono morire, così come non sanno che devono vivere, e pertanto non sono toccati emotivamente da questo perturbante sapere). Tale consapevolezza, che si lega tanto al tema del "sentirsi esistere" quanto a quello del "sapersi esistenti", ossia al tema dell'autocoscienza e dell'identità, abbisogna di un "*pharmakon*", nella misura in cui l'essere presenti a sé e al mondo non è per nulla garantito, ma è segnato dalla precarietà.

Giungiamo dunque a considerare il momento pratico della religione, ossia il rito che, come si è detto, si collega al momento narrativo (il mito). Ora, il rito, per il suo carattere prevalentemente non-verbale,³⁵ può essere

visto come l'elemento più arcaico della religione, quello più "animale" (se così si può dire), visto che anche gli animali non umani fanno ricorso a rituali che possono svilupparsi in modo spontaneo in un dato contesto, come si evince dai comportamenti dei piccioni "superstiziosi" di Skinner e dell'oca Martina di Lorenz,³⁶ la quale, per salire le scale di casa, doveva prima eseguire in modo scrupoloso un curioso rito. Dunque, se anche gli animali non-umani ricorrono ai rituali, che cosa distingue questi ultimi da quelli umani? Ebbene, un rito diventa "umano", cioè un fenomeno precipuamente culturale, quando si lega a un mito che lo rende "significativo", ovvero quando il rituale non consiste in una mera e inconsapevole "coazione a ripetere" (come è il caso nell'animale non umano), ma quando a esso è assegnato un significato. Se i piccioni di Skinner e l'oca di Lorenz ritualizzano certi comportamenti in modo passivo, in quanto non hanno scelta, l'essere umano traduce questa passività in una decisione deliberata, nella misura in cui i rituali sono giustificati dal mito e per questo ricercati, ossia messi in atto in modo attivo.³⁷

Alcuni studiosi, tra cui Atran,³⁸ hanno bene evidenziato una funzione particolare del rito, quella, per così dire, "pedagogica", nella misura in cui favorisce l'apprendimento di particolari informazioni e la loro diffusione. Il rito può essere visto in tal senso come il "*medium*" attraverso il quale un mito viene reso noto e veicolato, ossia impresso nella memoria e reso pubblico in forza di gesti ritmati, di suoni, recitazioni e canti iterati. D'altra parte, come si è osservato poco sopra, un particolare rito è giustificato dal mito cui fa riferimento. La messa eucaristica alla quale partecipano i fedeli cattolici che si riuniscono in Chiesa ogni domenica trae il suo significato in riferimento alla messa officiata da Gesù Cristo e i suoi Apostoli (secondo quanto narrato dai Vangeli). In tal senso, il rito consiste nell'agire "così come" dice il mito.³⁹ Dunque, il mito giustifica il rito e il rito è il *medium* che rende accessibile il mito. In tal senso, tenendo uniti questi due momenti, potremmo

concludere dicendo che se, da un lato, il mito offre un piano simbolico che “salva” dalla situazione reale (ossia da una realtà che, nella sua asprezza, può apparire assurda e difficile da accettare), dall’altro lato, il rito rappresenta la via di accesso a quel piano.

L’accesso entro un orizzonte mitico, ossia metastorico, consente inoltre di acquisire una serie di strumenti utili a “controllare” la realtà (ovvero parti di essa) in modo diretto (come è il caso della magia) o attraverso potenze mediatrici (come è il caso dei rituali religiosi, i sacrifici, le invocazioni e le preghiere). Il rituale si configura, in tal senso, come una “illusione di controllo”⁴⁰ che, se non ha effetti concreti sulla realtà esterna (lo sciamano che compie la danza della pioggia non ha il potere di far piovere), permette comunque di confrontarsi con quelle situazioni critiche (attuali o possibili) che debbono essere superate.⁴¹ Dunque, il rituale modifica non la realtà esterna, bensì la *relazione* tra la persona e la realtà con la quale essa si confronta; ovvero modifica la stessa persona, al fine di adattarla a tale realtà, nella misura in cui questa, per limiti di intervento, non può essere modificata. In questo modo, per dirla con Ludwig Feuerbach,⁴² la realtà non appare fredda e ostile, ovvero indifferente alle sorti umane e impermeabile ai bisogni umani, bensì malleabile e atta ad essere condizionata attraverso sacrifici e preghiere.

L’ultimo punto che vogliamo menzionare riguarda il rapporto tra religione (e in particolare i rituali) e malattia. Molti studi hanno fatto notare come i rituali (siano essi religiosi o non) possano essere associati a disturbi, ad esempio quello ossessivo-compulsivo.⁴³ Pure è vero che, se tradotti in un ordine simbolico (e, come si è detto sopra, questo aspetto narrativo differenzia i rituali umani da quelli non umani), i rituali (in particolare quelli magico-religiosi) sembrano siglare un patto con tale disturbo, come se la crisi fosse appositamente provocata (entro margini culturalmente definiti) per poterla superare. Questo aspetto non era sfuggito a Giovanni Jervis, il quale, meditando sul pensiero di De

Martino (di cui era stato collaboratore), sottolineò come la ritualità magico-religiosa, che è un atto collettivo, riprende e ritualizza un momento critico dell’esistenza. Se il nevrotico è irretito da una coazione a ripetere che lo immobilizza e che lo isola nella sua individualità a rischio, la ritualità magico-religiosa eleva tale momento su un piano culturale. In questo modo, si istituzionalizza la crisi; e il rituale si configura come

la possibilità di rivivere il mondo delle incertezze quotidiane e delle grandi crisi dell’esistenza, all’interno di un percorso semplice, immobile e garantito.⁴⁴

La religione potrebbe essere vista pertanto come la “traduzione culturale” di una malattia (*in primis* l’angoscia, l’ansia e la disperazione) che, simbolicamente e ritualmente, viene affrontata e superata. Ebbene, se il “*pharmakon*” per i Greci era insieme veleno e medicina, così la religione può essere vista come una conversione mitico-rituale del “male di vivere”, ovvero come una “cura” che consente di vivere. L’immagine potrebbe essere questa: l’essere umano accede all’esistenza sotto il segno della precarietà, e tale precarietà comporta una rischiosa esposizione al crollo. Si tratta allora di definire tale precarietà per poterla fronteggiare – si tratta cioè di decidere la forma della malattia al fine di poterla curare. La religione, dunque, potrebbe essere vista come il modo che l’umanità ha adottato per dare forma e curare una simile malattia, ossia per esplicitare una strategia difensiva della presenza – dunque, per assicurare l’unità psichica della persona e salvarla dal rischio di perdersi.

■ Conclusione: cui bono?

Il fenomeno religioso è qualcosa di estremamente variegato; per questo motivo, riuscire a chiudere in una formula una “essenza della religione” è cosa estremamente difficile e sempre passibile di critica. In tal senso, innanzi alla diversità dei culti, forse sarebbe più

opportuno fare ricorso alle “somiglianze di famiglia”⁴⁵ e dunque a una nozione aperta del religioso. Ciò non toglie la possibilità di indagarne un tratto precipuo: attraverso questo studio abbiamo appunto provato a fare luce su un aspetto particolare (quello pratico-difensivo) delle credenze religiose e dei rituali a esse correlati. Emergendo quale “prodotto” dei nostri sistemi cognitivi e del nostro comportamento sociale (che ci portano a credere nell'esistenza dell'anima e nell'ordine finalistico della realtà, nonché in agenti soprannaturali coi quali è possibile entrare in un rapporto di fiducia e alleanza, e così via); la religione è stata qui considerata non già nella sua “verità”, ma nella sua “utilità” – cioè in quanto dispositivo per la difesa della nostra presenza, del *self*, o se si preferisce della nostra “anima”. Probabilmente la religione non può essere ridotta a questa *sola* funzione, ma ciò non significa che la religione non possa assolvere anche a questa funzione, e che, per quanto concerne questo aspetto, possa offrire una risposta alla domanda: *cui bono?*

Note

¹ D. SPERBER, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1996.

² P. BOYER, H.C. BARRETT, *Domain Specificity and Intuitive Ontology*, in: D.M. BUSS (ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, John Wiley, Hoboken (NJ) 2005, pp. 96-118.

³ Cfr. S. ATRAN, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2002; J.L. BARRETT, *Why Would Anyone Believe in God?* AltaMira Press, Walnut Creek (CA) 2004; J.L. BARRETT, *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*, Templeton Press, Conshohocken (PA) 2011; J.L. BARRETT, *Born Believers. The Science of Children's Religious Belief*, Free Press, New York 2012; P. BOYER, *Religion Explained*, Basic Book, New York 1996; D.C. DENNETT, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin, New York 2006; R. HINDE, *Why God Persists: A Scientific Approach to Religion*, Routledge, London 2010.

⁴ Cfr. D. KELEMEN, *British and American Children's Preferences for Teleo-Functional Explana-*

tions of the Natural World, in: «Cognition», vol. LXXXVIII, n. 2, 2003, pp. 201-221; D. KELEMEN, *Are Children "Intuitive Theist"?*, in: «Psychological Science», vol. XV, n. 5, 2004, pp. 295-334.

⁵ “Atteggiamento intenzionale” in D.C. DENNETT, *Breaking the Spell*, cit.; “sistema di riconoscimento di agenti iperattivo” in J.L. BARRETT, *Why Would Anyone Believe in God?*, cit. Questi sono solo due casi di *byproducts* tra i molti che sono stati indagati. Una sintesi è in V. GIROTTO, T. PIEVANI, G. VALLORTIGARA, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice, Torino 2008. Per quanto riguarda il fenomeno religioso visto alla luce della selezione naturale, cfr. J.R. FEIERMAN, *How Some Major Components of Religion Could Have Evolved by Natural Selection?*, in: E. VOLAND, W. SCHIEFENHÖVEL (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Springer, New York 2009, pp. 51-66; J.R. FEIERMAN, *The Evolutionary History of Religious Behavior*, in: J.R. FEIERMAN (ed.), *The Biology of Religious Behavior*, Praeger/ABC-CLIO, Santa Barbara (CA) 2009, pp. 71-86. Per uno sguardo sintetico sull'origine del religioso a partire dai sistemi cognitivi, cfr. H. WHITEHOUSE, *Cognitive Evolution and Religion, Cognition and Religious Evolution*, in: J. BULBULIA, R. SOSIS, E. HARRIS, R. GENET, C. GENET, K. WYMAN (eds.), *The Evolution of Religion*, Collins Foundation Press, Santa Margarita (CA) 2008, pp. 31-41; U. FREY, *Cognitive Foundations of Religiosity*, in: E. VOLAND, W. SCHIEFENHÖVEL (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Springer, New York 2009, pp. 229-241.

⁶ Per esempio, Dennett (D.C. DENNETT, *Breaking the Spell*, cit.) è incline a considerare la religione come un fenomeno inutile oppure dannoso; mentre Dawkins è più chiaro nel sostenere la versione secondo la quale la religione è dannosa (R. DAWKINS, *The God Delusion*, Richard Houghton Mifflin Company, New York 2006).

⁷ Nel sostenere quest'ultima tesi, alcuni autori preferiscono fare ricorso al termine “*exaptation*” coniato da Gould e Vrba (cfr. S.J. GOULD, E.S. VRBA, *Exaptation: A Missing Term in the Science of Form*, in: «Paleobiology», vol. VIII, n. 1, 1982, pp. 4-15). Una *exaptation* è un tratto preesistente prodotto dalla selezione naturale che è cooptato per assolvere a una nuova funzione differente da quella originaria.

⁸ Cfr. per esempio, D.S. WILSON, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*,

University of Chicago Press, Chicago 2002. Per quanto riguarda la differenza tra la versione *by-product* e la versione *adaptation*, cfr. L.A. KIRKPATRIK, *Religion is not an Adaptation: Some Fundamental Issues and Arguments*, in: J. BULBULIA, R. SOSIS, E. HARRIS, R. GENET, C. GENET, K. WYMAN (eds.), *The Evolution of Religion*, cit., pp. 61-66; S.K. SANDERSON, *Adaptation, Evolution, and Religion*, in: «Religion», vol. XXXVIII, n. 2, 2008, pp. 141-156; R. SOSIS, *The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program*, in: «Journal of Cognition and Culture», vol. IX, n. 3, 2009, pp. 315-332; I. ADORNETTI, F. FERRETTI, *By-product, exaptation e nicchie culturali. Un modello adattativo della religione*, in: «Sistemi Intelligenti», vol. XXV, n. 2, 2013, pp. 339-358.

⁹ E.B. TYLOR, *Primitive Culture*, J. Murray, London 1891.

¹⁰ Cfr. J.L. BARRETT, *Why Would Anyone Believe in God?*, cit.; J. BERING, *Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary*, in: «Journal of Cognition and Culture», vol. II, n. 4, 2002, pp. 263-308; J. BERING, *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, Norton, New York 2011; P. BLOOM, *Descartes' Baby*, Basic Books, New York 2004; P. BOYER, *Religion Explained*, cit.; R. ASTUTI, *Are We Natural Dualists? A Cognitive Developmental Approach*, in: «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. VII, n. 3, 2001, pp. 429-447; E. COHEN, J.L. BARRETT, *When Minds Migrate. Conceptualizing Spirit Possession*, in: «Journal of Cognition and Culture», vol. VIII, n. 1-2, 2008, pp. 23-48.

¹¹ N. HUMPHREY, *Seeing Red: A Study in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2006, p. 131.

¹² N. HUMPHREY, *Soul Dust: The Magic of Consciousness*, Quercus, London 2012, p. 67.

¹³ *Ivi*, pp. 104-105.

¹⁴ *Ivi*, p. 176.

¹⁵ *Ivi*, p. 251.

¹⁶ Jervis (G. JERVIS, *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 204-205) osserva molto opportunamente che l'espressione "the self" è un termine intraducibile della lingua inglese corrente che significa, inscindibilmente, sia "l'identità", sia "la persona". Trattandosi di una nozione esperienziale-riflessiva, neologismi come "il sé", o peggio ancora "il Sé", sono da evi-

tare in quanto tendono a ipostatizzarla.

¹⁷ Diversa è invece la posizione di Han (S. HAN, *Religious Belief and Neurocognitive Processes of the Self*, in: E. VOLAND, W. SCHIEFENHÖVEL (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Springer, New York 2009, pp. 195-204), il quale ha compiuto interessanti studi in ambito neuroscientifico volti a mostrare il contributo offerto dalla religione nella costruzione del self.

¹⁸ Cfr. M. EAGLE, *Attachment and Psychoanalysis*, Guilford Press, New York 2013.

¹⁹ Cfr. P. CARRUTHERS, *The Fragmentation of Reasoning*, in: P. QUINTANILLA (ed.), *La coevolución de mente y lenguaje: Ontogénesis y filogénesis*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2014.

²⁰ Cfr. G. JERVIS, *Fondamenti di psicologia dinamica*, cit., p. 302.

²¹ *Ivi*, p. 301.

²² M. BALINT, *The Basic Fault*, Tavistock, London 1968.

²³ R.D. LAING, *The Divided Self*, Tavistock, London 1960, p. 42.

²⁴ *Ivi*, pp. 42-43.

²⁵ G. JERVIS, *Contro il sentito dire*, a cura di M. MARRAFFA, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 114.

²⁶ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Bollati Boringhieri, Torino 1975.

²⁷ E. DE MARTINO, *Postille a Gramsci*, in: «La Ricerca Folklorica», vol. XXV, 1992, pp. 73-79, qui p. 73.

²⁸ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 37.

²⁹ Per un approfondimento della interpretazione demartiniana della religione, cfr. S.F. BERARDINI, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015.

³⁰ Il termine "mito" è utilizzato in questa sede per indicare una narrazione che è di tipo mitico, ma anche religioso e magico; ovvero si riferisce a una narrazione che ha a che fare con la sfera del sovrannaturale (o della metastoria) nella sua più ampia generalità.

³¹ Cfr. P. BOYER, *Religion Explained*, cit.

³² W. BURKERT, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1996, pp. 32 e 177.

³³ Sosis (cfr. R. SOSIS, *Psalms for Safety: Magico-religious Responses to Threats of Terror*, in: «Current Anthropology», vol. XLVIII, n. 6, 2007, pp. 903-911) ha indicato nella religione una via che "salva" dalla insensatezza e dall'assurdo. Altri autori hanno presentato una ricerca sul rapporto tra religione e salute, dalla quale, in base ai dati rac-

colti, si evince che ci sarebbe un minor grado di depressione e di ansia, nonché minori casi di suicidi, tra le persone religiose rispetto a quelle non-religiose (H.C. KOENIG, M.E. MCCULLOUGH, D.B. LARSON (eds.), *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press, Oxford 2001). Riflettendo su questi dati, Sanderson ha sostenuto che la religione «decreases anxiety and uncertainty and gives people a greater sense of control in a difficult world» (S.K. SANDERSON, *Adaptation, Evolution, and Religion*, cit., p. 150). Su questo tema, cfr. anche H.G. KOENIG, *Faith and Mental Health*, Templeton Press, Philadelphia 2005; J.D. KOSS-CHIOINO, *Spirit Healing, Mental Health, and Emotion Regulation*, in: «Zygon», vol. XL, n. 2, 2005, pp. 409-422; A. MCGRATH, *Spirituality and Well-Being*, in: «Brain», vol. CXXIX, n. 1, 2006, pp. 278-282. Hinde (Hinde, *Why God Persists*, cit.) invita invece alla prudenza, suggerendo come da tali dati non sia punto possibile affermare con sufficiente sicurezza una relazione positiva tra credenza religiosa e salute. D'altra parte, ci sono studi che mostrano il nesso tra religione e disturbi mentali: cfr. a tale proposito G. MAGYAR-RUSSELL, K.I. PARGAMENT, *The Darker Side of Religion: Risk factors for Poorer Health and Well-being*, in: P. MCNAMARA (ed.), *Where God and Man Meet*, Praeger, Westport 2006, pp. 91-117; M. BRÜNE, *On Shared Psychological Mechanisms of Religiousness and Delusional Beliefs*, in: E. VOLAND, W. SCHIEFENHÖVEL (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, cit., pp. 217-228. Questa varietà di dati induce pertanto a pensare che forse ci sono religioni che fanno "stare meglio" (ovvero peggio) di altre; e in tal senso, come giustamente ha osservato Jervis, «bisognerebbe avere il coraggio di dire che esistono anche religioni migliori e altre peggiori» (G. JERVIS, *Pensare dritto, pensare storto*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 189).

³⁴ S.J. GOULD, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Books, New York 1999.

³⁵ Sugli aspetti non-verbali dei riti, cfr. B. BEIT-HALLAHMI, M. ARGAYLE, *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, Routledge, London 1997, p. 50.

³⁶ B.F. SKINNER, "Superstition" in the Pigeon, in: «Journal of Experimental Psychology», vol. XXXVIII, n. 2, 1948, pp. 168-172; K. LORENZ, *Das*

sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.

³⁷ Circa la differenza tra rituali animali e rituali umani e circa il ruolo del mito, il quale dischiude un orizzonte di senso entro cui la ritualità, da azione inconsapevole e passiva, diventa azione significativa e decisa, e dunque valore culturale, cfr. S.F. BERARDINI, *Quando la carne si fa verbo. La religione tra bios e logos*, in: R. FINELLI (ed.), *Polisemie del linguaggio*, University Roma Tre Press, Roma (in corso di stampa).

³⁸ S. ATRAN, *In Gods We Trust*, cit., p. 150.

³⁹ E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 104.

⁴⁰ E.J. LANGER, *The Illusion of Control* (1975), in: D. KAHNEMAN, P. SLOVIC, A. TVERSKY (eds.), *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 231-238.

⁴¹ Per quanto concerne i "poteri" della preghiera, Brown (L. BROWN, *The Human Side of Prayer*, Religious Education Press, Birmingham (AL) 1996) ha compiuto una ricerca che mostrerebbe come essa offra un determinante sostegno nel fronteggiare quei momenti critici provocati da cause altrimenti incontrollabili (ad es. malattie gravi, lutti, ecc.).

⁴² L. FEUERBACH, *Essenza della religione* (1846), trad. it. di C. CESA, Laterza, Roma-Bari 1981, §34, p. 78.

⁴³ C. TEK, B. ULUG, *Religiosity and Religious Obsessions in Obsessive-compulsive Disorder*, in: «Psychiatry Research», vol. CIV, n. 2, 2001, pp. 99-108; P. BOYER, *The Human Side of Prayer*, cit.; R. HINDE, *Why God Persists*, cit.

⁴⁴ G. JERVIS, *Il mito dell'interiorità*, a cura di G. CORBELLINI, M. MARRAFFA, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 88-89. L'autore, comunque, non manca di evidenziare lo stretto nesso tra rituale e nevrosi (tale nesso è messo in luce da Jervis nel suo studio sul rituale del tarantismo: in *Psicopatologia della crisi di possessione*), e rende noti i limiti della posizione di De Martino, il quale tende a mettere in ombra l'aspetto nevrotico del rito per privilegiare l'aspetto culturale e, per così dire, salvifico.

⁴⁵ Saler (cfr. B. SALER, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, E.J. Brill, Leiden/New York/Köln 1993) è fra coloro che preferiscono ricorrere alle somiglianze di famiglia nell'analisi del religioso.