
ANGELO CRESCINI

ASPETTI POSITIVI E NEGATIVI
DELLA SECULARIZZAZIONE

Estratto dalla rivista «INCONTRI CULTURALI» n. 2-3 - 1972

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO

ASPETTI POSITIVI E NEGATIVI DELLA SECOLARIZZAZIONE

Sono rimasto spesso sconcertato nel constatare la disparità, talvolta la divergenza e addirittura il contrasto delle definizioni che si danno del fenomeno della secolarizzazione, e quindi delle valutazioni che ne conseguono. Alcuni studiosi lo ritengono un fenomeno essenzialmente negativo; altri propendono per un giudizio prevalentemente positivo. Lo scopo di questa comunicazione è il tentativo di raggiungere un punto di vista che ci consenta di osservare panoramicamente sia gli aspetti positivi che quelli negativi, e di vederli articolati nella loro dialettica per essere in grado di comprendere come e quando gli uni si trasformano negli altri.

Il termine « secolarizzazione » deriva ovviamente da « *saeculum* », il cui significato originario, ci informano i glottologi, è desumibile dalla sua antica radice: l'urceltico *saitlo*, il latino *sero*, *sae* (cfr. il *Latein-deutsches Wörterbuch* dell'Hoffmann), ossia « seme umano », « stirpe », « durata della vita ». Il significato si è andato ulteriormente precisando in « modo »: insieme delle condizioni o ambiente in cui viene a trovarsi fin dall'inizio l'essere proprio dell'uomo. Husserl, Heidegger, Jaspers ricalcheranno e approfondiranno sul piano filosofico questo significato essenziale.

« Secolarizzazione » è un termine che si riferisce innanzitutto al sacro e all'interpretazione moderna del sacro; in altre parole, è il sacro che si secolarizza, che diventa *saeculum*. Il divenire *saeculum* del sacro è la secolarizzazione.

Se questo è il concetto essenziale della secolarizzazione, ne deriva che il Cristianesimo stesso rappresenta la forma più imponente e sublime di secolarizzazione, perché consiste nella dottrina, e, per chi crede, nel fatto che Dio stesso si è fatto *saecu-*

lum, è diventato uno della stirpe umana, e che la stirpe umana ha così toccato in Dio il suo vertice massimo. E' proprio in questo senso che il Cristianesimo si diversifica nella sua sostanza dalle religioni pagane. Il mito di Prometeo, ossia il mito del fallimento del tentativo di rubare il fuoco divino per portarlo tra gli uomini, espone in forma immaginosa il carattere delle religioni pagane e la loro sostanziale diversità dal Cristianesimo. Nel Cristianesimo non soltanto è considerato possibile alla stirpe umana avere il fuoco di Dio, ma Dio stesso l'ha portato inserendosi nella natura e nella storia umana.

Analogamente avviene nel Vecchio Testamento: Adamo ed Eva sono condannati nel nucleo profondo della loro natura, perché pretendono di arrivare a conoscere il bene e il male, che è caratteristica di Dio. Dio quindi, ossia l'essenza ultima del sacro, è in tali dottrine veramente sacro, ossia *separato* dall'uomo, dalla sua natura, dalle sue vicende storiche.

I dei greci, come pure gli dei delle altre religioni pagane, riescono ad operare nelle vicende umane, le mutano a loro arbitrio, ma si tratta di operazioni di persone che rimangono in se stesse al di là, staccate, sostanzialmente diverse dall'uomo, e, in ogni caso, si tratta di operazioni che trasformano l'aspetto fisico, esteriore. La vicenda cristiana invece è il processo di trasformazione, operata da un Dio che è anche uomo, nel profondo dell'uomo; da un Dio che agisce dal di dentro, nella persuasione e nell'amore, senza violentare la libera volontà che è un costitutivo essenziale dell'uomo.

Risulta così che il primo aspetto positivo della secolarizzazione è una più matura realizzazione del Cristianesimo da essa operata, una maturazione che tocca l'essenza stessa del Cristianesimo.

Dal primo significato della secolarizzazione (inserzione del sacro nel profano), deriva un suo secondo significato, pure ricorrente, ossia la necessità di una sempre più precisa delimitazione e differenziazione del sacro dal profano. Finché il sacro era considerato come *separato* dal profano, secondo l'antica concezione del sacro, non vi era alcuna grave difficoltà a distinguerli e a tenerli distinti. Ma le cose si complicarono enormemente quando si operò, come si è detto, l'inserzione del divino nella stessa natura fisica e spirituale dell'uomo. Divenne allora facilmente possibile la confusione dei due elementi, confusione che, ov-

viamente, può accadere in due forme diverse: o attribuendo il divino all'umano, e si ha la superstizione, e il fanatismo che sempre l'accompagna; oppure attribuendo l'umano al divino, e si ha la mitologia.

La superstizione è una credenza relativa al sacro che non è criticamente vagliata, ossia che non ha raggiunto un controllo critico proporzionale al grado di cultura raggiunto dall'epoca in cui ci si trova; una credenza dunque che dipende da fattori emozionali, fantastici, viscerali. La scienza moderna, la scienza, intendo dire, quale si è venuta costituendo dal secolo diciassettesimo in poi, colla scoperta delle rigorose leggi della natura, del rigoroso rapporto tra causa ed effetto ha per ciò stesso messo in evidenza il denso strato di superstizione che aveva incrostato per secoli il contenuto vero della religione. Appena messo allo scoperto, questo strato spurio si è andato dissolvendo. Siamo così arrivati al secondo elemento positivo della secolarizzazione: la riduzione della superstizione, e del fanatismo che l'accompagna.

Basti citare qualche dato a scopo di esempio. La lotta dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi del Medioevo contro l'astrologia fu inefficace, perché ne ammettevano in buona parte i presupposti. Solo colla scienza moderna l'astrologia fu stroncata alla radice. Lo stesso vale per la magia e per la stregoneria. Le sentenze capitali fulminate contro i colpevoli di tali aberrazioni nei due secoli che precedettero la nascita della scienza moderna furono numerosissime. Appena si diffusero i metodi e le conoscenze rigorosamente scientifici, tale situazione cambiò. Copernico, Keplero e Galileo videro più chiaro nell'interpretazione della Sacra Scrittura dei teologi e degli stessi Papi del loro tempo, perché le loro menti erano più illuminate dalla scienza profana, ossia dalla scienza che non promana dal sacro. Si trattava proprio anche in tali casi di un'opera di secolarizzazione, nel senso che veniva meglio rivendicato al « saeculum » ciò che è del « saeculum », in modo che il sacro risultasse veramente se stesso e non qualcosa d'altro.

Il soggetto della secolarizzazione si è qui ovviamente spostato: non è più il sacro nella sua purezza, ma il sacro spurio, il quale, pertanto, non viene inserito nel profano, come nel primo caso, ma distrutto come sacro e trasformato in profano.

Se, come abbiamo detto, intendiamo per superstizione la attribuzione a eventi che sono puramente umani di qualità che sono caratteristiche del divino, del sacro, e se, all'opposto, intendiamo per mitologico, come lo definisce Bultmann, « il modo di rappresentare, per cui ciò che non è del mondo appare come del mondo, il divino appare come umano, l'aldilà come il di qua, per cui, ad esempio, l'aldilà di Dio viene pensato come distanza spaziale » (*Kerygma und Mythos* I, 22) è chiaro che la secolarizzazione, indicando con sempre maggior precisione ciò che è raggiungibile dall'intelletto, dalla volontà e dall'opera umana, indica nello stesso tempo con sempre maggiore precisione ciò che dall'intelletto, dalla volontà e dall'opera umana non è e non sarà raggiungibile, e quindi elimina dal divino ogni elemento e ogni sfumatura che possono apparire di carattere mitologico. In tal caso non è il sacro spurio che viene annientato, ma è il falso profano che, dopo l'indebita usurpazione del sacro, viene estromesso e distrutto.

L'abolizione della confusione del confine, per così chiamarla, mentre equivale a individuare meglio la natura del sacro sul piano teorico, porta su quello pratico alla proibizione di applicare a un comportamento che deve essere tipicamente umano, ossia razionale, dei precetti e delle imposizioni che potendosi applicare soltanto al « sacrum », degenerano in magia, la quale, ovviamente, invece che dirigere la esperienza umana, la contamina e la confonde.

E' facile vedere, da quanto siamo venuti dicendo, che i due aspetti positivi, che abbiamo finora individuato nel fenomeno della secolarizzazione, possono tramutarsi in aspetti negativi se non sono mantenuti nei loro giusti limiti. E poiché essi, a nostro avviso, sono i due aspetti più positivi, possono tramutarsi facilmente nei due aspetti più negativi.

Infatti, se l'inserzione dell'elemento divino nell'umano è intesa come assorbimento totale del divino nell'umano (è un terzo significato, il significato « laicistico » della secolarizzazione), si converte nella negazione del divino, ma allora rende estremamente problematico l'umano stesso. E' umano infatti ciò che ha una radice, un cardine consaputo come posto al di là di se stesso, da cui riesce ad attingere l'esigenza e la forza di superarsi in continuazione. Se la totalità fosse pen-

sata come già realizzata all'interno dell'uomo, la storia avrebbe finito nello stesso tempo il suo scopo e la sua esistenza, e con la storia l'uomo, che è essenzialmente storico.

Il discorso che riesce a cogliere la realtà sembra quindi essere quello analogico, come da tanto tempo hanno insegnato Aristotele e S. Tommaso, o quello simbolico, come preferiscono dire Leibniz, Kant, Carl Gustav Jung, ossia il discorso che svela delle cose ciò che è noto, ma che nello stesso tempo rimanda a ciò che è ignoto, e quindi spinge l'uomo in avanti e non gli permette mai di concludere.

Data l'importanza che così viene ad assumere l'argomento, sarà opportuno chiarirlo con qualche breve delucidazione di carattere prevalentemente storico, che ci permetterà di vedere, da un altro punto di vista unitario, la concezione positiva e quella negativa della secolarizzazione. Per Leibniz i messaggi che ci arrivano dalle cose e che ce le rivelano sono distinti in due grandi gruppi: le percezioni e le appercezioni. Solo le seconde arrivano direttamente alla coscienza (appercepire = s'apercevoir = accorgersi); le prime, che sono in numero enormemente superiore, o non vi arrivano, o vi arrivano solo quando si assommano: « Vi sono migliaia di indizi che fanno pensare all'esistenza in noi in ogni momento di *percezioni* che sono senza appercezione e senza riflessione, ossia a dei cambiamenti nella nostra anima che non appercepiamo perché le impressioni sono o troppo piccole o in numero troppo grande, o troppo unite in modo da non poter essere distinte a parte, pur producendo i loro effetti e facendosi sentire, almeno confusamente, quando sono insieme ». La nostra coscienza, che dipende e consiste soprattutto nelle appercezioni, è come un'isola emergente da uno sconfinato mare. Eppure quel mare è presente all'isola, che ne è sostenuta e circondata. In una concezione razionale della realtà, esso deve pertanto figurare con ruolo di protagonista: « le *percezioni insensibili* sono di un uso altrettanto grande nella filosofia dello spirito che i corpuscoli insensibili della fisica; ed è ugualmente irragionevole rifiutare gli uni e le altre col pretesto che sono fuori della portata dei nostri sensi (Prologo ai *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, Gerhardt, Hildesheim 1965, vol V, pp. 45-49). E' appunto a motivo dell'inevitabile oscurità delle nostre percezioni che le cose non sono esattamente presenti al

nostro spirito e quindi anche la realtà globalmente presa; la nostra rappresentazione e descrizione del mondo è quindi *simbolica*, ossia relativa a un contenuto che ci sorpassa. E' un concetto che passerà a Christian Wolff, avrà un suo sviluppo in Kant (cfr. la *Critica del giudizio* e *La religione entro i limiti della semplice ragione*), e quindi, in forma imponente, nella filosofia romantica.

In Schopenhauer vi sarà un rovesciamento di prospettiva nel senso che quell'isola di coscienza scomparirà addirittura sotto i flutti del mare, e tale dottrina passerà, radicalizzandosi ancor più, in Nietzsche e quindi in Freud, nel quale si comporrà con gli aspetti che nel frattempo saranno portati allo scoperto dalla ricerca strettamente scientifica (Mesmer, Carpenter, Fechner, Charcot).

In Freud la visione della realtà e della conoscenza che ne possiamo avere si complicherà, perché verrà a scontrarsi colle esigenze della metodologia tipica dell'ambiente positivistico in cui egli visse e in cui si era sviluppato il suo pensiero. Ogni segno, compresa la parola e il comportamento, sarà per lui soltanto un *sintomo*, ossia un segno che indica qualcosa che è bensì diverso dal segno stesso, ma che rientra esattamente nelle strutture conoscitive di cui siamo in possesso. Era indubbiamente questa una presa di posizione in antitesi diretta colla generale concezione freudiana. Se per Freud infatti la realtà che costituisce l'uomo nel suo nucleo essenziale è l'inconscio (si ricordi la celebre tesi: « Originariamente tutto era Es, l'Io si è sviluppato per il continuo influsso del mondo esteriore sull'Es », *Abriss der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M.-Hamburg 1953, p. 23), e ogni forma di attività (artistica, religiosa, morale) è *riducibile* a tale energia irrazionale, come si può considerare ogni espressione come segno relativo sempre a qualcosa che rientra nelle categorie *conoscitive* umane? In particolare, come si può presumere che il principio applicabile a ogni processo umano, conscio e inconscio, sia quello della causalità, se tale principio è evidentemente di natura essenzialmente razionale, mentre la realtà è assolutamente irrazionale?

Aveva buon gioco dunque Jung a opporsi decisamente in questo punto a Freud, e a sottolineare in ogni sua opera la natura soltanto simbolica della nostra conoscenza e l'impos-

sibilità di coartarla negli schemi troppo angusti di una concezione positivista: Il punto di vista simbolico, egli scrive, « è giustificato solo in parte dal comportamento delle cose; per un'altra parte è l'emanazione di una determinata concezione del mondo, ossia di quella che agli accadimenti, siano essi grandi o piccoli, attribuisce un senso, e a questo senso attribuisce un valore più grande che alla pura e semplice fattualità » (*Psychologische Typen*, Rascher und Cie, Zürich 1925, p. 678). E', in altre parole, il punto di vista opposto a quello positivista. Il vangelo dice che « il Logo si è fatto carne », ma non che si è « trasformato » in carne, o che si è « identificato » colla carne.

Anche il secondo aspetto positivo fondamentale si converte, se esagerato, nel suo rovescio. Se le leggi della natura messe allo scoperto dalla scienza fossero l'unico tipo di norma applicabile all'universo umano, scomparirebbero certamente la superstizione e il fanatismo nel senso usuale; ma poiché risulterebbe eliminata l'essenza stessa della realtà presa nei suoi contenuti percettivi e l'uomo colla sua coscienza e la sua libertà, si cadrebbe nella più assurda superstizione e nel più deleterio fanatismo. Dall'Husserl della « *Crisi* » ad Adorno, a Marcuse e a molti altri pensatori è stato messo in chiaro a quale ridicola negazione dell'uomo porterebbe un positivismo assoluto, ossia l'identificazione della realtà con quella immediata esteriore a cui sono applicabili i concetti e le leggi matematiche propri della scienza naturale.

La conclusione di tutto il discorso è chiara. Gli aspetti positivi della secolarizzazione, ossia la realizzazione più matura del Cristianesimo e la riduzione della superstizione, della mitologia e del fanatismo, rimangono tali solo se tenuti nel loro equilibrio, un equilibrio purtroppo sempre fatalmente instabile, perché la conoscenza analogica e il punto di vista simbolico spostano sempre, col progredire della cultura e della civiltà, il confine tra noto e ignoto, tra possesso e promessa, tra realizzazione e tensione.

ANGELO CRESCINI
dell'Università di Trieste