

LA CRITICA NATURALISTICA DELLA RELIGIONE IN RICHARD DAWKINS E DANIEL DENNETT

Andrea Aguti

1. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Uno dei fenomeni più vistosi che animano il dibattito culturale odierno è quello di un ritorno veemente di argomentazioni critiche verso la religione, volte a metterne in discussione la validità e la stessa legittimità ad esistere. Soprattutto in ambito anglosassone le pubblicazioni di autori come Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens, Sam Harris – autori spesso riuniti sotto l'appellativo di “nuovi atei” – rilanciano motivi classici della critica alla religione, rivisti però alla luce delle conoscenze scientifiche odierne, e manifestano in genere un atteggiamento fortemente polemico nei confronti della religione e del cristianesimo in particolare. A prima vista, nel clima culturale politicamente corretto del post-moderno, un simile attacco genera un'impressione sorprendente. Una critica della religione sullo stile di quella elaborata da Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud ha messo in mostra da molto tempo la sua unilateralità e le sue debolezze, mentre il nuovo millennio manifesta, in forma spesso anche drammatica, una rinnovata presenza dell'elemento religioso nella vita individuale e collettiva degli uomini¹.

Un rapido sguardo alla condizione storico-culturale contemporanea mostra che proprio nella sfida del fondamentalismo islamico, da una parte, e nell'avvio di un'epoca post-secolare segnata da una ripresa del ruolo pubblico della religione nelle società occidentali, dall'altra, è individuabile una prima motivazione che spiega il risorgere di una simile critica della religione. Nel momento in cui nelle società occidentali la religione, in parte per l'immigrazione di popolazioni la cui cultura è ancora fortemente segnata dall'identità religiosa e in parte per un rinnovato interesse al significato e alla funzione che essa può oggi svolgere, assume

¹ Per un'utile panoramica sull'ateismo moderno e sulle sue critiche alla religione cfr. A. McGRATH, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Rider, London 2004.

nuovamente un ruolo pubblico, da più parti si avverte il pericolo che ciò può costituire per una convivenza civile che si basa sui valori della libertà e della tolleranza. Il dibattito assai vivo che da qualche anno si registra sul tema della “laicità” ruota, in effetti, attorno a questa domanda: se le società liberali moderne si sono formate essenzialmente grazie alla critica della pretesa di verità della religione sulla sfera pubblica, una fuoriuscita della religione dalla sfera privata, in cui è stata per molto tempo relegata, non significa forse un pericolo per queste stesse società? Il problema, poi, assume una dimensione ancora più evidente nella società e nella cultura degli Stati Uniti dove il processo di secolarizzazione ha avuto dinamiche diverse rispetto a quello europeo e dove il ruolo che la religione civile ha sempre svolto nella vita politica ha ricevuto negli ultimi anni una radicalizzazione. Alcuni fra gli autori che abbiamo richiamato sopra hanno elaborato la loro critica alla religione con esplicito riferimento proprio a questa situazione che vede la ripresa di un rapporto organico tra religione e politica, scorgendo in essa un potenziale pericolo per la libertà e la democrazia.

Non è tuttavia questa l'unica e nemmeno la principale motivazione che spinge alla formulazione di una rinnovata critica ateistica della religione. Se così fosse essa rimarrebbe a livello di una polemica dove convergerebbero le più diverse argomentazioni, con uno stile che è più da *pamphlet* giornalistico che da ricerca accademica. E, in effetti, non si può negare che alcuni fra gli scritti degli autori sopra menzionati siano nella totalità o in parte dei libelli in cui non è facile distinguere le accuse dettate dal livore personale nei confronti della religione e i motivi di opportunismo editoriale dalle ragioni che si cercano di portare a sostegno della critica².

Mi sembra invece che, accanto a questa prima motivazione, ve ne sia un'altra che ha un significato più profondo e a cui vorrei dedicare l'attenzione in questo saggio, occupandomi delle tesi presenti in Dawkins e Dennett. La critica alla religione sviluppata da questi due autori, pur prendendo chiaramente le mosse dal contesto storico-sociale contemporaneo per come è stato brevemente descritto sopra e cedendo in più di un'occasione all'ostilità pregiudiziale, mira a colpire il fenomeno della religione come tale e tenta di farlo sulla base di un assunto che emerge continuamente dalle loro considerazioni: l'assunto per cui la religione è un fenomeno naturale ed è suscettibile di una esauriente spiegazione dal punto di vista scientifico. Muovendo da competenze scientifiche diverse, la zoologia e la biologia nel caso di Dawkins, la filosofia e la psicologia cognitiva nel caso di Dennett, entrambi gli autori sono convinti che sia possibile una naturalizzazione della religione, ovvero una spiegazione della religione che escluda di principio cause di tipo soprannaturale. L'incantesimo da rompere, secondo il titolo dell'opera di Dennett a cui mi riferirò in seguito, è proprio quello che considera la religione

² Il libro di Christopher Hitchens, *God is not great*, ne è una testimonianza (cfr. CH. HITCHENS, *God is not Great. How Religion Poisons Everything* [2007]; tr. it.: *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007). Hitchens stesso, peraltro, sembra consapevole del fatto che il rinnovato ruolo pubblico della religione non è ascrivibile semplicemente a cause storiche contingenti: «Molto prima del critico giorno dell'11 settembre 2001, percepii che la religione stava rilanciando la sua sfida alla società civile» (*Ivi*, pp. 27-28).

come un fenomeno non analizzabile secondo i criteri conoscitivi delle scienze empiriche, assegnandolo all'ambito del mistero o appunto del soprannaturale. Da ciò risulta evidente che la critica della religione sviluppata da questi autori si colloca sulla scia del naturalismo filosofico contemporaneo e ne riprende l'istanza fondamentale. Tanto in Dawkins quanto in Dennett, la base scientifica di questo naturalismo è data dalla teoria dell'evoluzione darwiniana che i due autori difendono strenuamente di fronte a qualsiasi tentativo di metterla in dubbio.

Troviamo qui, infine, un'ulteriore e fondamentale motivazione che ispira questo tipo di critica alla religione: la resistenza che la religione e in specie il creazionismo delle religioni monoteistiche esercitano nei confronti del darwinismo, una resistenza che ha ricevuto nuova visibilità grazie alle polemiche che hanno accompagnato la comparsa sulla scena pubblica, qualche anno fa negli Stati Uniti, della teoria dell'*intelligent design* promossa da parte di alcuni biologi e filosofi della scienza. Interpretata tanto da Dawkins quanto da Dennett come una sorta di cavallo di Troia del creazionismo in ambito scientifico, la teoria dell'*intelligent design* appare ad essi come una prevaricazione della religione sulla scienza che ignora la linea di confine tracciata dalla modernità. Una prevaricazione che smentisce l'idea del rapporto tra religione e scienza come "due magisteri che non si sovrappongono" e legittima la riapertura di una stagione di conflittualità fra essi.

2. LA CRITICA DELLA RELIGIONE DI DAWKINS

Nel titolo del libro di Dawkins a cui faremo riferimento *The God Delusion*³, il termine *delusion*, che ha vari significati come illusione, inganno, mania, allucinazione, è inteso propriamente nel senso di "falsa credenza". Si tratta della falsa credenza in Dio, dove per Dio s'intende, come Dawkins chiarisce preliminarmente, un «creatore [dell'universo] soprannaturale»⁴. L'obiettivo polemico dichiarato del testo è dunque il teismo, cioè quella concezione che ammette l'esistenza di un'intelligenza soprannaturale creatrice dell'universo e avente caratteri personali. Questa delimitazione di significato della parola "Dio" svolge per Dawkins una funzione importante all'interno della scienza stessa: se degli scienziati, come Einstein per esempio, parlano di Dio, allora questo termine non è da intendere in senso teistico, ma in senso deistico o panteistico, cioè in un senso che nega un carattere personale a Dio o che identifica la natura con Dio. In quest'ultimo senso si può tranquillamente parlare di una religione dello scienziato, quando appunto s'intenda con essa il senso di meraviglia e di rispetto che le leggi dell'universo ispirano in lui. Ciò che a Dawkins appare incompatibile con la scienza è invece, appunto, la credenza teistica. Di fronte ad essa egli fa valere un unico argomento che riprende in varie occasioni nel testo e che è formulato nel modo seguente: «Qualsiasi intelligenza creativa abbastanza complessa da progettare qualcosa è solo il prodotto finale di un lungo processo di evoluzione graduale»⁵. In altri termini, poi-

³ Cfr. R. DAWKINS, *The God Delusion* [2006]; tr. it.: *L'illusione di Dio*, Mondadori, Milano 2007.

⁴ *Ivi*, p. 23.

⁵ *Ivi*, p. 39.

ché un'intelligenza creativa, come quella di Dio, è pensabile soltanto come il frutto di una lunga evoluzione, non può stare all'inizio dell'evoluzione stessa e aver progettato l'universo.

L'argomento di Dawkins, tuttavia, come egli stesso riconosce, non è conclusivo. In effetti, il problema se Dio, nel senso del teismo, esista o meno è un problema che al momento non è suscettibile di essere risolto con certezza. Nei suoi confronti occorre adottare quello che Dawkins chiama un "agnosticismo temporaneo pragmatico", cioè una sospensione del giudizio che ha luogo quando esiste una risposta valida al problema posto, ma senza che ne esistano ancora le prove. Questo tipo di agnosticismo si distingue da quello "permanente teorico" che invece va adottato riguardo a problemi insolubili, che riguardano campi che non sono suscettibili di verifica (come il problema filosofico se il colore rosso visto dall'altro sia visto da me allo stesso modo). Perciò il problema dell'esistenza di Dio, secondo Dawkins, è un problema che rimane di competenza della scienza: «Un giorno conosceremo la risposta e nel frattempo possiamo dire qualcosa di abbastanza concreto in merito alle probabilità»⁶.

L'argomento sopra utilizzato non è dunque conclusivo nel dare una risposta negativa al problema dell'esistenza di Dio, ma indicherebbe, ciò nonostante, un elevatissimo grado di probabilità in questo senso. Per comprovare questa convinzione, Dawkins prende in considerazione, nel terzo capitolo del suo testo, gli argomenti classici a favore dell'esistenza di Dio sottoponendoli ad una critica molto superficiale e dal tono irriverente. Così, riguardo all'argomento cosmologico egli contesta che ad una presunta causa incausata possano legittimamente essere conferiti gli attributi classici della personalità divina, mettendo in rilievo al tempo stesso il conflitto insanabile che sussisterebbe tra l'onniscienza e l'onnipotenza di Dio; respinge ironicamente come un falso argomento quello dei gradi di perfezione (sulla base di questo argomento, da differenti gradi di puzzone dovremmo inferire l'esistenza di un puzzone supremo); riduce l'argomento ontologico ad un mero gioco di parole; ritiene inconsistente l'argomento della bellezza ed equipara la certezza dell'esistenza di Dio basata su un'esperienza personale (per la quale si potrebbe dire *contra experientiam non valet argumentum*) ad una allucinazione o un'illusione ottica prodotta, in determinate condizioni, dal *software* di simulazione del cervello umano. Migliore sorte non hanno nemmeno altri argomenti, come quello della verità della testimonianza biblica, ritenuta storicamente troppo incerta per essere affidabile.

Come si sarà notato, da questo elenco manca un argomento classico a favore dell'esistenza di Dio, quello teleologico a cui Dawkins, in effetti, dedica un'attenzione particolare. È noto che il suo valore è stato riconosciuto anche dai critici illuministi delle prove dell'esistenza di Dio e che lo stesso giovane Darwin, sotto la suggestione della lettura della *Natural Theology* di William Paley, ne fu affascinato. Esso è di fatto, poi, l'argomento preferito dai sostenitori del progetto intelligente, una teoria, come abbiamo già ricordato, dietro alla quale, secondo Dawkins si nascondono i creazionisti, i quali sostengono l'improbabilità della for-

⁶ *Ivi*, p. 55.

mazione di esseri viventi complessi per mezzo della semplice selezione naturale. Secondo la nota immagine utilizzata dell'astronomo Fred Hoyle, a cui spesso i creazionisti fanno riferimento riadattandola, la probabilità che la vita si sia originata sulla terra non è maggiore a quella che un uragano, abbattendosi su un deposito di rottami, assembli un Boeing 747. Lo sforzo di Dawkins, profuso in questo come in altri testi, per rispondere a questa critica è quello di mostrare che la selezione naturale non è da intendere come mera casualità e che dunque esiste una terza via per spiegare la complessità degli esseri viventi che respinge tanto il progetto quanto il caso.

Qualora ammettessimo l'argomento teleologico o del progetto ci troveremmo, infatti, di fronte all'argomento, secondo Dawkins invincibile, che abbiamo prima menzionato: un Dio che fosse in grado di progettare esseri viventi complessi dovrebbe essere a sua volta complesso e avrebbe quindi «bisogno dello stesso tipo di spiegazione che si dà per la complessità da lui creata. Dio ci mette davanti ad un infinito processo a ritroso da cui non può aiutarci a fuggire»⁷. Il ricorso a Dio come ipotesi esplicativa per la complessità degli esseri viventi o di certi organismi degli esseri viventi appare dunque a Dawkins implausibile e ha per giunta la colpa di impedire il progresso della conoscenza scientifica, interdichendo qualsiasi tentativo di «ridurre» quella complessità. L'alternativa a questa spiegazione consiste nell'intendere il processo di selezione naturale come un processo cumulativo che si origina sì da un evento fortuito, la nascita della vita sulla terra – un evento appunto altamente improbabile come ci ricordano i teorici del principio antropico – ma che una volta avviato s'instrada in una direzione che è univocamente volta a favorire l'adattamento della vita sulla terra e dunque il suo miglioramento. La complessità degli esseri viventi non deve essere perciò concepita come «irriducibile», poiché essa è in realtà frutto di un'evoluzione lentissima che tra il punto di partenza e quello finale ammette una lunghissima serie di stati intermedi.

La teoria dell'evoluzione, concepita come una sorta di «gru» che permette agli esseri viventi di passare in modo graduale dalla semplicità iniziale alla complessità attuale, rappresenta quindi secondo Dawkins un principio esplicativo della vita che può fare a meno del «gancio appeso al cielo» a cui si appellano i creazionisti. In questo modo, e cioè riprendendo la liquidazione dell'argomento teleologico operata da Darwin e non riuscita completamente a Hume e Kant, appare spianata la via per l'affermazione che «è quasi certo che Dio non esiste»⁸. Il «quasi» è giustificato dal fatto che un ultimo residuo di probabilità all'esistenza di Dio non può essere eliminato, poiché la teoria dell'evoluzione è vera finché non viene falsificata e la possibilità che lo sia non può certo essere esclusa. «Se venisse rinvenuto *un solo* fossile nelle strato geologico *sbagliato* – afferma Dawkins – la teoria sarebbe smentita»⁹. Ciò spiega perché, in modo un po' sorprendente, in un altro passo, Dawkins non escluda affatto l'ipotesi dell'«architetto sovrumano» come origine della vita, anche se si affretta a ribadire subito dopo che «se lo fosse, *non* sarebbe assolutamente un progettista comparso all'improvviso o esistito da sem-

⁷ *Ivi*, pp. 112-113.

⁸ *Ivi*, p. 161.

⁹ *Ivi*, p. 130.

pre [...] egli dovrebbe essere il prodotto finale di una scala mobile cumulativa o di una gru, magari una versione del darwinismo in un altro universo»¹⁰.

Una volta dimostrata l'implausibilità dell'ipotesi di Dio rimane il compito di spiegare l'esistenza della religione. Nell'ottica dell'evoluzionismo, che legge l'esistenza in chiave utilitaristica, la religione fa l'impressione di un enorme spreco, poiché non sembra presentare alcun vantaggio immediato e anzi in molti casi danneggia o addirittura fa perdere la vita. Dawkins non ritiene decisive, per dare una risposta a questo problema, le teorie funzionalistiche, quelle teorie cioè che concepiscono la religione come uno strumento di superamento della contingenza. Alleviare lo stress, dare un senso alla vita, consolare dalle sofferenze, conferire una legittimazione all'ordine politico sono tutte funzioni che, osserva giustamente Dawkins, non dicono nulla sulla verità della religione. Insoddisfacente, pur se del tutto plausibile dal punto di vista scientifico, è anche il tentativo di spiegare la religione operato dalle neuroscienze contemporanee, le quali tentano di rinvenire, per così dire, un "centro di Dio" nel cervello. Anche se si scoprisse qualcosa del genere, rimarrebbe infatti da chiarire perché la religione ha storicamente assunto l'importanza che ha e dunque i fattori che ne hanno favorito la formazione.

La risposta giusta al problema, secondo Dawkins, è quella che considera «la religione un *prodotto indiretto* di qualcos'altro»¹¹. La religione sarebbe, in sostanza, l'effetto secondario di una tendenza psicologica e di un modello di comportamento che nei nostri progenitori è stato utile alla sopravvivenza. Sulla natura di questa tendenza e di questo comportamento l'opinione personale di Dawkins è quella per cui la religione derivi dal sentimento di obbedienza che viene instillato nei bambini verso l'autorità, quella paterna e degli adulti in genere, la quale presenta un indubbio vantaggio per la loro sopravvivenza, visto che quest'ultima è anche il frutto dell'esperienza cumulativa delle generazioni passate. L'effetto indesiderato e pernicioso di questa tendenza, di per sé utile, è però la credulità indiscriminata di cui consiste appunto la religione. Si tratta di un'ipotesi che non ne esclude altre come quella, di cui parleremo in seguito, avanzata da Dennett, per il quale la religione è un prodotto secondario dell'atteggiamento intenzionale, cioè di un meccanismo mentale che favorisce la previsione di certi eventi utili alla sopravvivenza. In ogni caso, a prescindere dalle varie ipotesi che si possono fare a questo riguardo, rimane fermo per Dawkins che la religione è il «portato non funzionale di un dispositivo utile»¹².

L'importanza che la religione ha assunto nella vita dell'uomo sarebbe invece da ricondurre al fatto che, una volta sorta, essa intercetta alcuni desideri fondamentali dell'uomo, come quello dell'immortalità. In questo senso la religione si comporterebbe esattamente come un organismo vivente, il quale tenta di sopravvivere nell'ambiente in cui si trova. Più precisamente la religione si comporterebbe come un gene, cioè come un replicatore genetico che tende a produrre copie di sé all'infinito. Com'è noto, il parallelo del gene in ambito culturale è chiamato da

¹⁰ *Ivi*, p. 158.

¹¹ *Ivi*, p. 172.

¹² *Ivi*, p. 188.

Dawkins “meme”; i “memi” sono unità d’imitazione culturale che si comportano come i geni, o meglio che tendono a comportarsi come i geni perché in essi le replicazioni non hanno lo stesso grado di esattezza e le mutazioni sono assai più frequenti che nei secondi. Pur in presenza di una variabilità maggiore rispetto ai geni, esistono in ogni caso dei “memi” della religione che meglio di altri esercitano un’attrattiva sulla mente umana, come quello suddetto della sopravvivenza dopo la morte. A partire da qui diviene plausibile, per Dawkins, spiegare anche la varietà storica della religione, dipendente dal fatto che i “memi”, come avviene per i geni che cooperano per la costruzione di organismi con certe caratteristiche, si riuniscono in un “memeplesso”, cioè in un complesso di “memi” che presenta determinate caratteristiche ed è alternativo rispetto ad altri. Con questo Dawkins non vuole negare che le religioni storiche siano anche frutto della progettazione umana; egli intende piuttosto sostenere che il meccanismo determinante l’evoluzione della religione non è nell’essenziale progettuale o intenzionale, bensì semplicemente replicativo. Esso può essere reso funzionale agli scopi umani, ma non lo è di per sé.

3. LA CRITICA DELLA RELIGIONE DI DENNETT

L’immagine con cui Dennett apre il suo libro, che porta il titolo *Rompere l’incantesimo*, è esemplificativa della sua teoria della religione: «Siete in un prato e osservate una formica che cerca faticosamente di scalare un filo d’erba, sempre più su fino a cadere; ogni volta che cade, la formica riprende a salire, come Sisifo con la sua pietra, compiendo ogni sforzo per giungere in cima. Perché lo fa? Quale beneficio spera di ottenere da un’attività così faticosa e poco promettente? La domanda si rivela sbagliata. La formica non ottiene alcun beneficio biologico [...]. Il suo cervello ha obbedito ai comandi di un minuscolo parassita, un trematode di forma lanceolata (*Dicrocoelium dendriticum*), che ha bisogno di farsi portare nello stomaco di una pecora o di una mucca per completare il suo ciclo riproduttivo. Questo piccolo verme del cervello sta guidando la formica a destinazione per beneficiare la propria progenie, non certo quella della formica»¹³.

L’immagine, trasferita alla religione, suggerisce provocatoriamente che è del tutto inutile, se si vuole spiegare in che cosa consista la religione, fermarsi alla funzione apparente che essa esercita. La religione, infatti, per Dennett come già per Dawkins, non è affatto autoesplicativa e quindi, se si vuole sapere che cosa essa sia veramente, occorre dare una risposta non religiosa. È sulla base di questo assunto che si può trattare la religione in modo scientifico e rompere la tradizionale immunità esplicativa di cui ha storicamente goduto. Se le religioni, così come Dennett le definisce, sono «*sistemi sociali i cui partecipanti affermano di credere in uno o più agenti soprannaturali di cui bisogna cercare l’approvazione*»¹⁴, la rot-

¹³ D. DENNETT, *Breaking the Spell* [2006]; tr. it.: *Rompere l’incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Cortina Editore, Milano 2007, p. 3.

¹⁴ *Ivi*, p. 9.

tura dell'incantesimo non può consistere altro che nella loro naturalizzazione, cioè nell'abbandono del tentativo di comprendere la religione come un fenomeno indotto da cause soprannaturali. Ciò non comporta, per Dennett, una presa di posizione riguardo al problema dell'esistenza di Dio. A differenza di Dawkins, che, come abbiamo visto, abbozza una superficiale critica della teologia filosofica, egli ritiene che la controversia sull'esistenza di Dio sia irrisolvibile e dunque, in ultima analisi, poco produttiva. Ciò che gli interessa è piuttosto l'origine della credenza in agenti soprannaturali, credenza che sta alla base della religione.

Nel tentare di dare una risposta a questa domanda Dennett offre dapprima una panoramica sulle risposte esistenti, alle quali egli riconosce un'uguale validità. Esse possono essere riassunte in almeno quattro gruppi di teorie diverse: a) la teoria del desiderio innato per la quale la religione rappresenta un desiderio come quello delle cose dolci e della caffeina, un desiderio che dipende da un evoluto sistema ricettivo dell'organismo formatosi per individuare sostanze di questo tipo. La religione, in questa prospettiva, corrisponderebbe al bisogno di stimolazione di un sistema innato, come potrebbe essere un'area del divino nel cervello; b) la teoria della simbiosi per la quale le religioni sono dei simbiotici culturali – dei “memi”, secondo la terminologia di Dawkins – che si trasmettono da un portatore all'altro con caratteristiche diverse: essi potrebbero essere mutualisti, cioè «rinforzare la *fitness* umana o addirittura rendere possibile la vita umana, proprio come fanno i batteri nel nostro intestino. Oppure, potrebbero essere *commensali*: cioè neutrali, né buoni né cattivi nei nostri confronti, ma disposti a stare a guardare. O infine potrebbero essere *parassiti*: replicatori nocivi che faremmo meglio a non avere [...], ma che è difficile eliminare, perché si sono evoluti davvero bene per contrastare le nostre difese e incrementare la loro propagazione»¹⁵; c) la teoria della selezione sessuale per la quale la religione è come il piumaggio colorato di molte specie di uccelli che serve ad attirare le femmine. La selezione sessuale potrebbe essersi realizzata nel favore dimostrato dalle femmine per i maschi che, in società primitive, dimostravano una propensione per la musica e le cerimonie, dunque con aspetti collegati al culto religioso; d) la cosiddetta “teoria del danaro” per la quale la religione è un istituto culturale simile al sistema monetario, ovvero un sistema che rappresenta una buona soluzione ad un problema, in questo caso quello degli scambi economici, e che quindi sorge e si sviluppa culturalmente in tempi e luoghi diversi. I vantaggi apportati dal sistema “religione” possono essere diversi, come garantire la sicurezza e l'armonia del vivere sociale, oppure il dominio dell'*élite* che controlla la società, o ancora la compattezza di un gruppo sociale rispetto ad un altro e quindi la selezione di gruppo. Dennett menziona infine una quinta teoria, a suo giudizio altrettanto e forse più plausibile delle altre: quella cosiddetta della *perla*. La religione sarebbe in questo caso un «suntuoso effetto secondario»¹⁶, cioè sarebbe, esattamente come la perla delle ostriche, un prodotto che non ha alcun beneficio per l'organismo che lo crea, ma che una volta creatosi appare capace di suscitare un interesse di per sé.

¹⁵ *Ivi*, p. 91.

¹⁶ *Ivi*, p. 99.

Riconosciuta la potenziale validità di ciascuna di queste teorie sull'origine della religione, Dennett affianca ad esse un'ulteriore teoria che egli appunto, in modo molto liberale, non vede in competizione con le altre, ma come un loro utile complemento. Il punto di partenza per la comprensione di tale teoria è la definizione di religione, che abbiamo ricordato sopra, secondo la quale religione è essenzialmente credenza in esseri soprannaturali. Ebbene, alla base di tale credenza starebbe quello che Dennett chiama "atteggiamento intenzionale", ovvero quell'atteggiamento che, riscontrabile nell'uomo come negli animali, considera potenzialmente tutte le realtà presenti in natura come agenti dotati di credenze e desideri o di conoscenze e scopi, e dunque come sistemi intenzionali. Si tratta di un atteggiamento che ci è noto per esperienza quotidiana, e che diviene evidente nella tendenza irresistibile a personificare oggetti inanimati, come quando inveiamo contro il computer che si è guastato o il distributore di bevande che si è inceppato. Nel proporre questa tesi Dennett sa di non essere originale: l'animismo, cioè quella teoria che vede la nascita della religione nell'attribuzione di un'attività ovvero di un'anima alle realtà del mondo, risale alla seconda metà dell'Ottocento e dalla scienza delle religioni successiva è stata in varie forme criticata. Dennett sembra tuttavia ritenerla ancora valida nella sua essenza, poiché risponde ad un meccanismo psicologico basilare che permette all'uomo, scorgendo ovunque nell'ambiente degli agenti, di dare un senso a ciò che ci accade: «I vari folletti, ninfe, fate e demoni [...] che affollano le mitologie di ogni popolo sono i discendenti immaginari di un abito iperattivo che ci spinge a trovare agenti ovunque ci sia qualcosa che ci disorienta o terrorizza. Ciò genera automaticamente una vasta sovrappopolazione di idee-agenti, gran parte delle quali sono troppo stupide per trattenerne la nostra attenzione per più di un istante; solo idee-agenti ben progettate attraversano un torneo di ripetizioni, mutando e migliorando con il tempo. Quelle che riescono a farsi condividere e ricordare sono le vincitrici inorgogliite di miliardi di gare [...] nei cervelli dei nostri antenati»¹⁷. La religione consisterebbe, in altri termini, nell'idea di agenti soprannaturali, un'idea che una volta originatasi s'insiederebbe nella mente umana e diverrebbe, per così dire, un'"idea fissa".

Il successo della sua riproduzione, invece, come già aveva osservato Dawkins, si alimenterebbe essenzialmente del rapporto di autorità o di fiducia che si instaura tra genitori e figli e non dipende dal giovare o meno all'uomo come singolo o come gruppo. Ciò naturalmente non significa che l'evoluzione della religione sia totalmente indipendente dall'evoluzione della capacità mentali dell'uomo. Essa, infatti, assume una forma sempre più complessa e sofisticata proprio perché intende rispondere a bisogni sempre più complicati degli esseri umani. Ciò non significa nemmeno che la religione non sia, per così dire, "maneggiabile" da parte degli uomini e dunque utilizzabile per i loro progetti. Uno dei caratteri essenziali della riproduzione storica della religione è il fatto che i "memi" della religiosità primitiva, quella che Dennett chiama religiosità popolare, siano stati ad un certo punto "addomesticati" e utilizzati dagli uomini per i loro scopi, come per esempio il vantaggio pratico della fiducia o della consolazione che in si-

¹⁷ *Ivi*, p. 133.

tuazioni di incertezza viene dalla religione. A partire da questo momento la riproduzione delle idee religiose è stata favorita per mezzo di tecniche come la segretezza, l'inganno e la sistematica immunizzazione dalla verifica che hanno stabilizzato culturalmente la religione e le hanno fatto conseguire quella importanza ed efficacia che essa denota nella vita degli uomini.

Tale processo di "addomesticamento" dei "memi" religiosi permette in un certo senso anche una verifica della religione in base al criterio della scelta razionale, che porta ad operare una selezione fra le diverse credenze religiose privilegiando quelle che permettono di massimizzare i benefici umani. A ciò sarebbe quindi da ricondurre il successo del monoteismo e dell'immagine ad esso collegata di un Dio onnipotente e buono, che agisce in favore degli uomini e chiede loro obbedienza in vista di una vita eterna. In questa concezione, che presenta un'immagine razionalmente ed eticamente connotata della divinità, quest'ultima si presenta come strutturalmente capace di accogliere le richieste dell'uomo e, almeno in linea teorica, di soddisfarle pienamente. Al tempo stesso, però, questa evoluzione ha condotto ad una concezione sempre più astratta della divinità, che ha perduto molti dei tratti antropomorfici che la connotavano in principio e che, secondo Dennett, è ancora una volta funzionale all'immunizzazione della religione rispetto all'esigenza di una sua verifica razionale. Si tratta, appunto, del mistero, sempre più fitto, che circonda l'Essere supremo che abita in una regione lontana da quella degli uomini e che rende le asserzioni su di esso incomprensibili e per questo indiscutibili. Ciò rappresenta una conferma, secondo Dennett, della tesi per la quale l'evoluzione della religione è sostanzialmente dettata dall'accrescimento della *fitness* dei "memi" religiosi, e in particolare da quello della fede, che sapientemente alterna a rappresentazioni religiose del tutto irrazionali, teorie dotate di una certa coerenza. Infatti, poiché «l'insoddisfazione del pubblico nei confronti della mera incoerenza è forte [...], troviamo sempre appetitosi frammenti di narrazioni sensate, intervallate da pepite di incomprensibilità veramente imbarazzanti»¹⁸.

In conclusione si può dire che, per Dennett, se è vero l'ultimo aspetto qui richiamato, l'evoluzione della religione non significa in alcun modo una sua razionalizzazione che apporta dei benefici all'uomo; al contrario si manifesta in essa, per così dire, una "astuzia" nel sopravvivere in forme che possono essere "tossiche" per l'uomo.

4. SPUNTI PER UNA METACRITICA DELLA CRITICA NATURALISTICA ALLA RELIGIONE

Come abbiamo accennato in apertura del saggio, la critica della religione di Dawkins e Dennett è a prima vista sorprendente, poiché rappresenta di fatto la regressione ad un modello interpretativo del fenomeno religioso di tipo "ottocentesco", connotato cioè dalla credenza di poter spiegare in tutti i suoi aspetti un

¹⁸ *Ivi*, p. 247.

fenomeno considerato come non originario, per poterlo liquidare dapprima come oggetto autonomo di studio e quindi come elemento determinante la vita individuale e collettiva degli uomini. Questo tipo di critica della religione si alimenta, in effetti, della fiducia nelle capacità esplicative della scienza, considerate tendenzialmente come illimitate. Le basi di questa fiducia sono date, da una parte, dall'eredità del darwinismo e dall'autorevolezza di cui la teoria dell'evoluzione gode in ambito scientifico, dall'altra dai progressi delle scienze cognitive che sembrano aprire un campo fertile di ricerca al cui interno viene fatto rientrare anche lo studio della religione. Il tentativo complessivo tanto di Dawkins quanto di Dennett può dunque essere iscritto all'interno di un naturalismo riduzionistico che tenta di ridurre il fenomeno religioso all'effetto secondario di una determinata disposizione mentale utile a favorire l'adattamento all'ambiente e la sopravvivenza.

Questo tentativo di spiegazione della religione, come abbiamo detto, rappresenta senz'altro un regresso rispetto alla consapevolezza metodologica sviluppata dalla scienza delle religioni nel Novecento, la quale nel suo versante fenomenologico-ermeneutico ha riconosciuto l'autonomia della religione e l'ha sottratta a tentativi di spiegazione esaustivi. D'altra parte non si può ignorare che questo riconoscimento ha dovuto scontare il prezzo, in molti casi, di una tendenziale soggettivizzazione del fenomeno religioso, cioè di una perdita del valore cognitivo delle asserzioni religiose riguardo alla realtà empirica. Si tratta di uno degli aspetti della privatizzazione del fenomeno religioso che caratterizza l'epoca moderna e che ammette, appunto, una sopravvivenza post-illuministica della religione soltanto quando essa sia relegata alla dimensione spirituale o interiore. Che questa sia stata però una soluzione provvisoria e alla lunga insoddisfacente lo dimostra il rinfocolarsi attuale del dibattito su religione e scienza: nel momento in cui da parte del creazionismo, o di quella che, a torto o a ragione, è ritenuta una sua versione, cioè la teoria dell'*intelligent design*, si riapre il dibattito sulla validità della teoria dell'evoluzione e della sua ideologia, l'evoluzionismo, allora, proprio in questo modo, si manifesta l'intenzione di andare oltre la teoria dei cosiddetti *non-overlapping magisteria*, che S.J. Gould ha proposto per disinnescare la conflittualità tra religione e scienza, riservando alla prima «la questione dei significati ultimi e dei valori morali» e alla seconda «il regno dell'empirico»¹⁹. Sotto questo punto di vista il risorgere di critiche della religione come quelle di Dawkins e Dennett è, prima di tutto, manifestazione di un timore, il timore che la religione possa nuovamente insidiare il monopolio della scienza sull'interpretazione del reale che è stato faticosamente guadagnato, almeno nell'ambito delle *élites* intellettuali dell'Occidente, durante l'epoca moderna.

Poiché non è possibile in questa sede affrontare un tema così ampio e complesso, le mie osservazioni conclusive sono mirate in modo più specifico a mettere in luce alcuni elementi di critica alle tesi dei due autori trattati. Mi sembra utile distinguere a questo proposito due diverse questioni che toccano due problemi di fondo della riflessione filosofica sulla religione. D'altro canto, come ha giustamente

¹⁹ Cit. in DAWKINS, *L'illusione di Dio*, p. 61.

mente osservato J. Habermas, «quando un naturalismo ideologico fa eccessivi prelievi dal suo conto scientifico, allora è più che mai indispensabile un dibattito su questioni filosofiche fondamentali»²⁰.

La prima questione è quella della teologia naturale, ovvero del problema razionale se Dio esista ed esista con quelle caratteristiche che siamo soliti, per lunga tradizione di pensiero, attribuirgli. Si tratta della questione centrale da affrontare in una critica della religione, poiché per quanto complesse e ambigue possano essere le radici antropologiche della religione o i moventi psicologici della credenza religiosa, la verità della religione dipende in ultimo dall'esistenza o meno di Dio o comunque del Divino. È questo il motivo per cui Dawkins, per così dire, classicamente, ha sentito il bisogno di affrontare per primo proprio questo problema. Il modo in cui lo fa, tuttavia, non può essere preso sul serio dal punto di vista filosofico. La sua liquidazione delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio risulta caricaturale e gravata da una precomprensione che egli, di fronte a critiche di questo tenore, ha con candore ammesso nella Premessa alla seconda edizione di *The God Delusion*, e cioè quella per cui «quasi tutti i testi teologici partono dall'assunto che Dio esiste e procedono su una strada segnata»²¹. Questa pre-comprensione tende a squalificare la teologia naturale come *medium* argomentativo tra sapere epistemico e sapere doxastico, considerandolo come una variante di quest'ultimo, e funge in ultima analisi da pretesto per dispensarsi dallo sforzo di una conoscenza di esso. Il rifiuto di un confronto su questo terreno, tuttavia, appare intempestivo, poiché avviene in un frangente storico in cui la teologia naturale sta avendo, proprio sul terreno della filosofia analitica, una significativa rinascita e il cui massimo rappresentante in Inghilterra è Richard Swinburne, non a caso oggetto di reiterati attacchi da parte di Dawkins. Lo stesso Swinburne in una breve replica a questi attacchi, apparsa sul suo sito personale²², ha invitato con garbo Dawkins a non eludere una seria discussione filosofica sull'esistenza e la natura di Dio, e i problemi, come quello della teodicea, che le sono connessi²³. Sintomatico dell'atteggiamento di Dawkins a questo riguardo è però, come abbiamo visto, il rifiuto della nozione di semplicità divina sulla base di un argomento, quello della complessità evolutiva degli esseri intelligenti, che in realtà pecca di antropomorfismo ed è soltanto un modo per liquidare il problema ancor prima di averne percepito la portata²⁴. Altrettanto lo è il rifiuto dell'argomento teleologico, che non viene colto nella sua natura schiettamente filosofica, ma liquidato sulla base del rifiuto pregiudiziale, da parte della biologia evuzionistica, non soltanto di una spiegazione finalistica della natura, ma del finalismo stesso in natura²⁵.

²⁰ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* [2005]; tr. it.: *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 49.

²¹ DAWKINS, *L'illusione di Dio*, p. 4.

²² Cfr. <http://users.ox.ac.uk/~orie0087>.

²³ Si tratta di problemi che Swinburne ha affrontato soprattutto nella trilogia, *The Coherence of Theism* [1977], Clarendon Press, Oxford 1993²; *The Existence of God* [1979], Clarendon Press, Oxford 2004²; *Faith and Reason* [1981], Clarendon Press, Oxford 2005². Per uno sguardo sintetico più recente cfr. R. SWINBURNE, *The Revival of Natural Theology*, in "Archivio di filosofia", LXXV, 2007, pp. 303-322.

²⁴ Su questo tema si veda invece l'interessante saggio di J.E. BROWER, *Making Sense of Divine Simplicity*, in "Faith and Philosophy", 1, XXV, 2008, pp. 3-30.

²⁵ Per questa importante distinzione cfr. É. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques*

Più articolato deve essere il discorso sulla seconda questione che occorre toccare e che riguarda le origini antropologiche della religione. A ben vedere è questo il punto decisivo delle tesi avanzate soprattutto da Dennett, il quale rinuncia ad un impegno sul terreno della teologia naturale, poiché esso non soltanto gli appare infruttuoso ma in un certo senso contrario al progetto di naturalizzazione della religione. Un confronto su questo terreno, come Dawkins ha riconosciuto, di fatto, lascia sempre un residuo, seppur minimo, di probabilità a favore dell'origine soprannaturale della religione, e questo appunto contrasta di principio con l'assunto del naturalismo. Molto più coerente con questo assunto è dunque la scelta di Dennett di incentrare le proprie analisi sulla credenza religiosa in esseri soprannaturali, chiedendosi quale sia la sua origine.

Il presupposto che guida Dennett nel tentativo di rispondere a questa domanda è quello della biologia evoluzionistica che intende, come egli afferma, «scavare sotto la superficie dei valori “intrinseci” per chiedersi perché essi sussistano, e ogni risposta, che sia sostenuta dai fatti ha l'effetto di mostrare che in realtà il valore in questione è (o era) strumentale, non intrinseco, anche se a noi non sembra possibile»²⁶. Quelli che Dennett chiama “valori intrinseci” sono appunto tutti quei beni che vengono apprezzati per se stessi, senza essere considerati come strumento per qualcos'altro. La naturalizzazione della religione consiste quindi nel debellare l'illusione di un significato non strumentale della religione. Essa ha un'origine strumentale, anche se il corso della sua evoluzione segna un'autonomizzazione, che tanto da Dawkins quanto da Dennett è spiegata con la teoria, che ha alcuna base scientifica reale, dei replicatori culturali, i cosiddetti “memi”²⁷, e che può interferire con la vita degli uomini in modo negativo o positivo. Senza nutrire l'ambizione di aver raggiunto risultati definitivi, il testo di Dennett a cui ci siamo riferiti costituisce più che altro un invito retorico a proseguire lo studio della religione su questa strada, che dovrebbe condurre, questa la convinzione di base, ad un'esplicazione esauriente della religione.

Non ha molto senso contestare questa convinzione di base, tanto ingenua quanto radicata, e tuttavia sarà forse utile ricordare, per prima cosa, che la proposta di Dennett di rintracciare le origini della religione nel cosiddetto “atteggiamento intenzionale” non rappresenta in alcun modo una novità nello studio della religione, ma al contrario il ritorno ad una teoria “ottocentesca” come quella dell'animismo. Il fatto che questo ritorno avvenga sulla base del riferimento ad alcuni recenti studi del cognitivismo sulle idee religiose, come quelli di D. Sperber

constantes de la biophilosophie [1971]; tr. it.: *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno. Saggio su alcune costanti della biofilosofia*, Marietti, Genova-Milano 2003. «Tenere il finalismo fuori dalla scienza è una cosa, metterlo fuori dalla natura è una cosa totalmente diversa. In nome di quale principio scientifico si può escludere da una descrizione della realtà un aspetto della natura talmente evidente? Le spiegazioni finaliste sono state spesso ridicole, ma le spiegazioni meccaniciste lo sono altrettanto, cosa che non esclude la legittimità di entrambi i punti di vista» (*Ivi*, p. 44).

²⁶ DENNETT, *Rompere l'incantesimo*, p. 75.

²⁷ Cfr. F. FACCHINI, *Le sfide dell'evoluzione*, Jaca Book, Milano 2008. «In realtà non esistono replicatori culturali nel senso che pensa Dawkins, come istruzioni preformate. Non ce n'è alcuna prova. Possono esserci analogie del “meme” con il gene. Forse più che di analogia si dovrebbe parlare di forzatura o di qualcosa che è superfluo ai fini della cultura e della sua trasmissione, che non è legata ai geni, ma alla società in cui si vive» (*Ivi*, p. 61).

e P. Boyer²⁸, conferisce ad esso soltanto una parvenza di novità, lasciando per il resto intatto il quadro di riferimento di una teoria che è apparsa, fin da subito, insufficiente a spiegare la complessità del fenomeno religioso. Essa è infatti intellettualistica, poiché riconduce tutte le rappresentazioni religiose ad un elementare meccanismo psicologico, e riduttiva, poiché legge in chiave psicologista un'esperienza che ha la pretesa di essere "realmente" intenzionale, cioè tale da essere riferita ad una realtà altra dal soggetto, addirittura, come affermava R. Otto, al «totalmente altro»²⁹. La prova del ripiegamento psicologista delle tesi di Dennett sta nel fatto che il vero referente della sua analisi non è tanto la credenza nel soprannaturale, ma la credenza nella credenza del soprannaturale, cioè i motivi soggettivi che spingono a ritenere vera la credenza religiosa.

Ora, su questo punto, l'assunto del naturalismo dimostra di non cogliere le specificità del fenomeno religioso, la cui caratteristica fondamentale consiste proprio nel trascendimento del piano dell'esperienza empirica, un trascendimento che non possiede, almeno in prima battuta, un'evidenza razionale e non è suscettibile di essere interpretato in chiave funzionale³⁰. La credenza religiosa è infatti strutturalmente collegata alla nozione di "mistero" e la disfunzionalità che le viene rimproverata, e che in una prospettiva evuzionistica è considerata indice del suo carattere derivato, ne rappresenta l'elemento originario: ciò che appare nell'orizzonte dell'esperienza e della credenza religiose, in modo diverso e certo anche ambiguo, è qualcosa che, comunque esso venga chiamato (sacro, incondizionato, infinito, divino, Dio), si sottrae per definizione ad una presa concettuale e ad un utilizzo strumentale da parte dell'uomo. Il suo riconoscimento è dunque un atto spirituale che è costitutivamente irriducibile a qualcos'altro. Senza di esso, e cioè senza l'apprezzamento di questo valore "intrinseco" della religione, l'obiettivo di una sua comprensione è destinato a fallire. È per questo che il tentativo di naturalizzazione della religione si risolve, in realtà, in una sua distruzione. Sotto questo punto di vista esso rappresenta una variante attuale di quel programma filosofico della modernità che R. Spaemann ha definito «inversione della teleologia»³¹, cioè la riconduzione di ogni agire orientato a valori a funzioni volte all'autoconservazione.

²⁸ Per alcune indicazioni sull'interpretazione cognitivista della religione cfr. A.N. TERRIN, *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 47 e ss.

²⁹ Conserva per questo ancora oggi un certo interesse lo scritto di R. OTTO, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, che intesse un pionieristico confronto critico tra il naturalismo, tanto nella sua versione antica che moderna (il darwinismo), e l'immagine religiosa del mondo (cfr. R. OTTO, *Naturalistische und religiöse Weltansicht* [1904], Mohr, Tübingen 1929³). La prospettiva che Otto sviluppa in questo testo, come del resto nella sua intera teoria della religione, è certamente utile per guadagnare l'autonomia e la specificità del fenomeno religioso, sebbene essa incorra nel rischio di un dualismo tra fede e ragione. Per alcuni spunti a questo riguardo cfr. A. AGUTI, *Autonomia ed eteronomia della religione*. E. Troeltsch, R. Otto, K. Barth, Cittadella, Assisi 2007, pp. 74 e ss.

³⁰ Lo riconosce perfino un antesignano dello studio dei rapporti tra religione e biologia come W. Burkert, il quale prende nettamente le distanze dalla sociobiologia di E.O. Wilson (cfr. W. BURKERT, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions* [1996]; tr. it.: *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 21 e ss.).

³¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, p. 54.

Ciò non significa, tuttavia, che la religione debba conseguire la propria autonomia al prezzo di una separazione dal sapere che concerne il mondo e dunque del dualismo tra fede e ragione. La teologia naturale, di cui si diceva prima, ha rappresentato per molto tempo in Occidente una modalità autonoma di riflessione sul divino rispetto alla credenza religiosa, ma capace di incontrarsi con quest'ultima sia in modo positivo che critico. Essa rappresenta ancora oggi uno strumento privilegiato per l'accertamento della validità del contenuto cognitivo delle religioni e per una sua appropriazione riflessiva. Ebbene, nella sua accezione tradizionale, ma anche moderna almeno fino agli inizi del XVIII secolo, la teologia naturale ha indicato esattamente l'indagine sull'esistenza e l'essenza di Dio a partire dalla natura, una natura che certamente non era guardata come materiale inerte da plasmare, bensì nella sua dimensione simbolica. Il fatto che oggi vi siano da più parti segni convergenti di una rinascita di questa disciplina, che dopo le critiche filosofiche della modernità è stata negletta³², e che questa rinascita avvenga in genere sulla base di un confronto serrato con le scienze della natura e suggerisca di fatto una rinnovata filosofia della natura, lascia sperare che su questo terreno possa nascere in futuro un confronto tra religione e scienza non segnato soltanto dalla polemica. Considerate in questa prospettiva, critiche della religione come quelle di Dawkins e Dennett, se si guarda bene sotto la veste del loro aggiornamento scientifico, appaiono già come dei relitti culturali.

³² Si è già detto di questa rinascita nell'ambito della filosofia analitica della religione. Ma ad essa occorre aggiungere l'interesse, motivato in numerose opere, da parte di teologi evangelici come W. Panenbergh e A. McGrath. Dal punto di vista filosofico per una sintetica panoramica cfr. P. CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle*, Vrin, Paris 2004.