

A cura di
Maurizio Bonolis

Lo «spirito» nell'anima

Indagine
sulla spiritualità giovanile



IL RICCIO E LA VOLPE

Studi, ricerche e percorsi di sociologia

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Il riccio e la volpe Studi, ricerche e percorsi di sociologia

Collana diretta da Enzo Campelli

Comitato scientifico: Maria Stella Agnoli, Maria Carmela Agodi, Maurizio Bonolis, Antonio Fasanella, Giuseppe Giampaglia, Renato Grimaldi, Carmelo Lombardo, Alberto Marradi, Fabrizio Martire, Sergio Mauceri, Luigi Muzzetto, Stefano Nobile, Christian Ruggiero, Ambrogio Santambrogio

Questa collana ospita, con la più pronunciata apertura tematica e nel pluralismo consapevole delle interpretazioni, indagini empiriche e riflessioni teoriche nell'ambito della sociologia generale.

La sua intestazione richiama un verso di Archiloco che, in uno dei frammenti sopravvissuti, afferma lapidariamente, e in realtà piuttosto oscuramente, che “la volpe sa molte cose, ma il riccio ne sa una grande”. Isaiah Berlin, interpretando questa presunta differenza di saperi, scrive, in un saggio degli anni '50, che “esiste un grande divario tra coloro, da una parte, che riferiscono tutto a una visione centrale, a un sistema più o meno coerente e articolato, con regole che li guidano a capire, a pensare e a sentire – un principio ispiratore, unico e universale, il solo che può dare significato a tutto ciò che essi sono e dicono –, e coloro, dall'altra parte, che perseguono molti fini, spesso disgiunti e contraddittori, magari collegati soltanto genericamente, de facto, per qualche ragione psicologica o fisiologica, non unificati da un principio morale ed estetico”.

In anni di mutamento sociale e culturale imprevedibilmente accelerato, di “sconfinamenti” e di ibridazioni, questa collana punta dunque a cogliere e documentare le intersezioni e le contrapposizioni, nelle dinamiche sociali, fra l'unitario e il molteplice, il disordinato e il sistemico, il conforme e l'eterogeneo, il caso e la regola: *il riccio e la volpe*, per l'appunto.

Abbandonata la pretesa inattuale di ogni sintesi semplice, difficilmente la sociologia potrebbe oggi sottrarsi a questo lavoro paziente di ricostruzione.

La molteplicità delle tematiche affrontate e la pluralità delle prospettive trovano, peraltro, una precisa composizione unitaria nella ferma e rigorosa opzione disciplinare che ispira la collana stessa, e cioè nella puntigliosa rivendicazione della sociologia come disciplina costantemente attenta all'integrazione tra teoria e ricerca, al rigore logico-metodologico delle procedure, al rispetto della fondamentale esigenza di pubblicità e controllabilità dell'indagine scientifica.

Sulla base di questi convincimenti di natura teorico-metodologica, e nel costante richiamo alla responsabilità sociale di ogni disciplina scientifica, la collana si propone di fornire a studiosi, a studenti e a operatori strumenti qualificati di riflessione e di intervento.

I volumi pubblicati sono sottoposti alla valutazione anonima di almeno due referees esperti.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

A cura di
Maurizio Bonolis

Lo «spirito» nell'anima

Indagine
sulla spiritualità giovanile

Prefazione di Enzo Campelli

FrancoAngeli

Questo volume è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale di Sapienza, nell'ambito di un programma di ricerca finanziato con Fondi di Ateneo.

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

| | | |
|--|------|----|
| Prefazione, di Enzo Campelli | pag. | 9 |
| 1. La mente umana e la volontà di credere, di Maurizio Bonolis | » | 17 |
| 1. Il <i>sacro</i> e la dualità della mente | » | 17 |
| 2. Il problema della costituzione della coscienza | » | 19 |
| 3. Due sistemi metacognitivi | » | 25 |
| 4. Unità dei due sistemi metacognitivi | » | 31 |
| 5. Complessità, parentela, religione | » | 34 |
| 5.1. Per un monismo fenomenico | » | 35 |
| 5.2. La naturalizzazione e il suo contrario | » | 38 |
| 5.3. Il sacro e il consanguineo | » | 42 |
| 5.4. Volontà e modernizzazione individuale (Durkheim e James) | » | 46 |
| 6. Ipotesi e disegno di ricerca | » | 52 |
| 2. Studiare la spiritualità: problemi metodologici di ordine concettuale e tecnico, di Stefano Nobile | » | 56 |
| 1. Premessa | » | 56 |
| 2. Problemi metodologici di ordine concettuale | » | 57 |
| 3. Problemi metodologici di ordine tecnico | » | 63 |
| 3.1. Problemi nel rapporto di indicazione | » | 64 |
| 3.2. Problemi nella “misurazione” del credo religioso | » | 67 |
| 3.3. Problemi di affidabilità delle risposte | » | 71 |
| 3.4. Problemi legati alla scelta della tecnica di rilevazione | » | 75 |
| 4. Conclusioni | » | 76 |

| | | |
|--|------|-----|
| 3. Nuove forme del credere: tra religione e spiritualità, | | |
| <i>di Patrizia Laurano e Veronica Pastori</i> | pag. | 78 |
| 1. Introduzione | » | 78 |
| 2. Oltre la dicotomia “credenti/non credenti” | » | 81 |
| 3. Modi diversi di vivere il “divino” | » | 93 |
| 4. Verso un identikit dei tre gruppi di “credenti” | » | 98 |
| 4.1. Gli elementi importanti nella vita | » | 98 |
| 4.2. La sfera personale | » | 102 |
| 4.3. I comportamenti a rischio | » | 104 |
| 4.4. Giusto e sbagliato | » | 105 |
| 4.5. Conclusioni | » | 108 |
| Appendice al capitolo 3 | » | 111 |
| | | |
| 4. Valori, dominî motivazionali e “morale post-convenzionale”, | | |
| <i>di Elvira Celardi e Maria Dentale</i> | » | 117 |
| 1. Il senso della morale nell’era del “pluralismo” | » | 117 |
| 2. «Mutamenti» e «persistenze» nella morale post-convenzionale | » | 121 |
| 3. “Apertura verso l’altro” e ripiegamento sul sé | » | 128 |
| 4. Un profilo morale complesso: auto/etero-direzione normativa | » | 133 |
| 5. Riflessioni conclusive | » | 138 |
| | | |
| 5. Gli stili di vita. Una prospettiva junghiana, | | |
| <i>di Gabriella D’Ambrosio e Barbara Sonzogni</i> | » | 141 |
| 1. Lo studio degli stili di vita | » | 141 |
| 1.1. Linee di ricerca | » | 141 |
| 1.2. “Stile” e “qualità” della vita | » | 144 |
| 2. Dimensioni caratterizzanti degli stili di vita | » | 147 |
| 2.1. Quantità di tempo libero in una giornata abituale | » | 147 |
| 2.2. Associazionismo | » | 148 |
| 2.3. Spostamenti quotidiani | » | 149 |
| 2.4. Consumo di sigarette | » | 150 |
| 2.5. Consumo di alcolici | » | 150 |
| 2.6. Stile alimentare | » | 151 |
| 2.7. Sessualità | » | 152 |
| 2.8. Abbigliamento | » | 153 |
| 2.9. Droghe leggere | » | 155 |
| 3. La definizione degli stili di vita a partire dai «tipi psicologici» di Jung | » | 156 |
| 3.1. La modellizzazione junghiana | » | 157 |

| | | |
|---|------|-----|
| 3.2. Analisi tipologica | pag. | 159 |
| 4. L'influenza dei valori sugli stili di vita | » | 161 |
| 5. L'impatto della religiosità e della spiritualità sugli stili di vita | » | 164 |
| 6. Riflessioni conclusive | » | 166 |
| Conclusioni e richiami , di Maurizio Bonolis, Elvira Ce- lardi, Gabriella D'Ambrosio, Maria Dentale, Patrizia Laurano, Stefano Nobile, Veronica Pastori, Barbara Son- zogni | » | 169 |
| 1. Una devozione senza oggetto? | » | 169 |
| 2. Diverse dimensioni di questa evanescenza | » | 171 |
| 3. Personalizzazione del credo religioso | » | 172 |
| 4. «Persistenze» e «mutamenti» nell'orientamento di valore dei giovani | » | 175 |
| 5. Comportamenti e stili di vita. Ambivalenza e incer- tezza etica | » | 176 |
| 6. Una 'chiusura' puramente formale | » | 178 |
| Allegato 1 – Questionario | » | 179 |
| Riferimenti bibliografici | » | 197 |
| Gli autori | » | 217 |

Prefazione

di Enzo Campelli

Dio è una domanda travestita da risposta, si legge – anche se non esattamente con queste parole – in un temibile piccolo libro pubblicato da poco. Dio è il punto di fuga all’infinito di una prospettiva impendibile, anche se si vorrebbe che fosse inizio e compimento, l’alfa e l’omega. È la domanda che dà senso alla più fondamentale e assoluta domanda di senso, ma di Lui non si saprà mai nulla. Laddove parla di sé (in *Esodo*, 3,4) si definisce oscuramente *ehijé asher ehijé*, cioè – a parte la complicazione del tempo ebraico al futuro – qualcosa come “sono quello che sono» o «sono chi sono»: a significare comunque la tautologia più radicale, l’assoluto che coincide con se stesso, che esclude ogni intrusione ermeneutica e non concede linguaggio perché possa essere detto¹. «L’ignoranza – continua l’autore – è il terreno proprio dell’idea di Dio. Dio è l’ipostasi dell’essenziale che non sappiamo e non sapremo» (Levi della Torre, 2020, p. 16). E tuttavia la questione di Dio riguarda la forma complessiva della conoscenza e del pensiero. Dunque, «una questione troppo seria per lasciarla ai soli credenti» (p. 14). Per questa ragione l’indagine su questa «concentrazione che si dirama in tutte le cose» non ammette l’atteggiamento distaccato dell’osservatore che consideri, sia pure con interesse, una qualche alterità che non parli di lui. *De te fabula narratur*: in un modo o nell’altro.

Potrebbe forse iniziare così, con il richiamo a una appassionata ricerca su Dio condotta da un esploratore che con insistenza si dichiara *laico* (ma, significativamente, non *ateo*), il viaggio entro la «volontà di credere» e la spiri-

¹ Nella tradizione islamica la nozione di *Tanzih* (letteralmente: rimozione) esprime una analoga consapevolezza di assenza di ogni possibile linguaggio. La versione più radicale della dottrina del *Tanzih* è nelle parole di Abū Ya’qūb al Sijistāni, pensatore ismailita del decimo secolo E.V., quando scrive che «Dio è adorato con il non e con il non-non»: di Lui, dunque, non si può affermare né l’A né il non-A, essendo completamente sottratto (rimosso) alle capacità umane di comprensione e di verbalizzazione. Cfr. Campanini, 2004, p. 77.

tualità giovanile che si snoderà nelle pagine che seguono. E la ragione è che quell'indagine mette in campo – sia pure con una straordinaria intensità di accenti e di analisi – una tensione condivisa, e forse addirittura tipica del tempo presente. Liquidata l'ipotesi frettolosa dell'eclisse del sacro, che confondeva la religiosità con la religione-di-chiesa, le ricerche mostrano i segni di un processo diverso, niente affatto univoco, e piuttosto frastagliato in una molteplicità di manifestazioni reciprocamente non sovrapponibili. Vi è certamente un aumento sensibile di coloro che si dichiarano consapevolmente lontani da ogni prospettiva religiosa, o comunque non interessati a investire intellettualmente o emotivamente su di essa. Il tratto più caratteristico, tuttavia, sembra consistere non tanto in un *distacco* dal sentimento religioso, da una aspettativa di trascendenza o dalla ricerca di forme di spiritualità, quanto piuttosto in una trasformazione profonda di questi stessi elementi, in una resilienza attestata su altri codici rispetto all'universo religioso tradizionale. Sebbene nel mondo si combattano in questo momento, con la ferocia integralista che le caratterizza, una quantità di guerre di religione spesso dimenticate, nei paesi dell'Occidente la tendenza prevalente è invece quella dell'esplorazione individuale, relativamente disancorata dalle appartenenze ascritte, di una personale individuazione di percorsi di senso, di una marcata soggettività del significato e delle forme del credere. Naturalmente, da un altro punto di vista, non si tratta affatto di una novità, e meno che mai di una cesura o uno strappo. Inevitabilmente, per ciascuna religiosità profondamente vissuta, il rapporto con il divino è un'avventura unica, individualizzata, irripetibile, non modellizzabile: il rapporto con Dio è assolutamente specifico per ognuno, tale da rivestire definitivamente «per me» un significato non integralmente comunicabile, oppure non è nulla. Nulla di diverso da una routine, dall'appartenenza ascritta a una istituzione, da una abitudine conformista. La ricerca personale di senso nel rapporto con Dio è caratteristica e fondamentale di ogni appartenenza religiosa effettivamente vissuta. Lo *Shemoné Essré*, la preghiera per eccellenza della tradizione ebraica, inizia con le parole «Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe». Ci si domanda: perché è ripetuto tre volte, per ciascuno dei tre patriarchi, non è forse lo stesso Dio? Ebbene, è certamente lo stesso Dio, ma ciascuno ha avuto un «suo» rapporto dialogico con Lui.

Quello che le ricerche sembrano segnalare (in Italia, da ultimo, e di particolare interesse, Cipriani, 2020 e Garelli, 2020) è tuttavia un fenomeno in larga misura diverso. «Sono credente, ma a modo mio» è una formula comune e ricorrente che non indica semplicemente il linguaggio particolare o l'intensità specifica, il modo irripetibile con cui il rapporto con Dio si rifrange nell'anima di ciascuno – per usare una espressione cara a Max Weber – ma qualcosa di più radicale, qualcosa che si potrebbe definire come una sorta di costruzione personale di un «proprio» Dio, con propri contenuti,

proprie regole e proprie liturgie. Certamente, alcuni elementi di contesto giocano un ruolo di rilievo. Fra questi il fatto che l'Italia è evidentemente un paese in cui il pluralismo religioso comincia solo in questi ultimi anni a farsi timidamente percepibile nelle interazioni quotidiane, in ragione soprattutto delle nuove presenze di cristiani non cattolici e di musulmani. Così, per citare un solo elemento², risulta dai dati Istat che il 17,3% dei matrimoni celebrati in Italia nel 2018 ha riguardato matrimoni con almeno un coniuge non italiano: in base all'appartenenza religiosa di quest'ultimo – che è prevalentemente cristiana ortodossa se il coniuge non italiano è la donna, e prevalentemente islamica se il coniuge non italiano è l'uomo, come ancora i dati Istat mostrano – si prefigura un ventaglio dai molti e non prevedibili esiti nei possibili orientamenti religiosi e culturali delle nuove coppie e dei loro figli. È questo un tratto certamente nuovo, che contribuisce a una riconfigurazione del profilo religioso del paese e a un (forse lungo) processo di ridefinizione della complessa mappa delle appartenenze e delle identità, che probabilmente lo caratterizzerà negli anni a venire.

Ma infine anche il riferimento alla più accentuata diversificazione del tessuto religioso del paese, per quanto importante, non va forse enfatizzato oltre misura. La dinamica indicata dalle ricerche appena citate (e per la verità anche da molte altre) segnala un processo più ampio e coinvolgente – percepibile anche in aree circoscritte e ben caratterizzate dal punto di vista dei legami con la tradizione religiosa (Bova e Turco, 2018) – che è stato sintetizzato facendo riferimento a tre direttrici principali (Berzano, 2017). Innanzitutto un processo di de-istituzionalizzazione del fenomeno religioso, precisamente nella direzione di pensiero – richiamata nelle pagine che seguono – che interpreta l'istituzione come congiunzione di un «concetto o entità ideale» ad una specifica struttura organizzativa. Si tratta in altri termini di una tendenza strutturale che rinvia a una molteplicità di elementi interconnessi: da una minore capacità dell'istituzione a trasmettere in maniera (relativamente) vincolante contenuti intellettuali, costellazioni di valori e norme di comportamento, all'erosione delle comunità tradizionali a fronte della pressione di fattori diversificanti esterni, alla diluzione – per così dire – delle componenti identitarie e del senso di appartenenza che vi si connette. A una ridotta capacità dell'istituzione di contenere le spinte centrifughe corrisponde la tendenza «orizzontale» alla definizione locale – al limite, individuale –

² Da osservare anche che dei 195.778 matrimoni del 2018, la frazione di matrimoni celebrati con il rito civile è risultata pari a circa il 42% nel caso di coniugi entrambi italiani, e superiore all'85% nel caso di almeno un coniuge non italiano. La quota del 42% di matrimoni civili segnala un sensibile incremento nel tempo (era pari al 36,6% quattro anni prima), ed un andamento molto diversificato nelle diverse aree del Paese, dal 63,9% delle regioni nord-occidentali al 30,4% nelle regioni meridionali. Cfr. Campelli, in Meghnagi e Liberanome (a. c. di), 2020.

di contenuti e pratiche divergenti, una frammentazione in qualche misura autodiretta in specifiche diversità percepite come più vicine e cariche di significato. In questi termini il processo non è certamente esclusivo dell'istituzione religiosa, ma applicato ad essa comporta la circostanza, che le ricerche puntualmente rilevano, dei molti «credenti autonomi» o «diversamente credenti» che si riconoscono in temi estranei o addirittura contrari alla tradizionale dottrina cattolica, come l'aborto o l'eutanasia.

A questa flessione della vincolatività istituzionale si salda con forza un elemento soggettivo di personalizzazione: l'invenzione e l'appropriazione di spazi impensati e di gradi di libertà prima non ammessi, nell'interpretazione e, ancor più, nella prassi, cosicché l'autonomia soggettiva sembra precisamente caratterizzarsi come il modo moderno del credere (Pace, 2020). È questo il luogo in cui il «sono credente, ma a modo mio» assume la massima criticità esistenziale, in un rapporto non perduto, né ereditato o riconosciuto, ma piuttosto re-immaginato, e, in questo senso, «senza memoria» di cristallizzazioni di senso sedimentate altrove e per altri (Hervieu-Léger, 1993; tr. it., 1996). Ed è questo precisamente il punto di svolta in cui l'«essere credente a modo mio» può banalizzarsi, divenire evanescente fino a ridursi ad aspetto marginale, tratto fra i tanti, del proprio essere-nel-mondo, o al contrario concentrarsi in un dialogo assolutamente esclusivo, senza intrusioni o sconfinamenti di terzi, e come tale comunque profondamente vissuto, che coincida oppure no con una appartenenza specifica.

Dalla tendenza strutturale alla contrazione istituzionale e dalla spinta al protagonismo soggettivo maturano nuove espressioni sociali dell'atteggiamento religioso: modalità, forme e *cerchie* – per non trascurare le riflessioni di Simmel – tipicamente sincretiche e instabili, composite e mobili. Talvolta queste forme autolegittimate sembrano associare a tracce di religione, elementi che una concezione tradizionalmente verticale, piuttosto che *diffusa* della religione stessa (Cipriani, 1988), tendeva a distinguere nettamente e a collocare in ambiti di credenza e di azione completamente diversi. Componenti o frammenti di ideologie dalla diversa origine, pratiche e riferimenti disparati – dal salutismo alla coscienza ambientalista, da tecniche meditative di respirazione a forme di esoterismo più o meno autentico – possono così essere assorbiti in una nuova collocazione di senso, come elementi di un processo di individuazione personale. Più che essere investite di significato dal punto di vista della religione, queste ibridazioni concorrono a modificare il senso di quest'ultima. Religione *à la carte*, *bricolage*, religione fai-da-te sono alcune delle identificazioni possibili di queste incerte configurazioni (Lucà Trombetta, 2004). Aspetti religiosi diventati componenti fra gli altri degli stili di vita, la cui personalizzazione e autonomizzazione aprirebbero una nuova fase della modernità, la «quarta secolarizzazione» (Berzano, 2017).

Da un punto di vista sociologico generale si tratta di sviluppi di grande interesse. Testimonianze ulteriori della «liquidità» del moderno, secondo il modello un po' abusato di Bauman, eppure processi in controtendenza rispetto alle forme di ripiegamento che Bauman stesso descrive nel suo *Retrotopia* (2017). Il tempo della tarda modernità, scrive Bauman, non è quello dell'immaginazione positiva dell'*utopia* costruttiva proiettata nel futuro, ma piuttosto quello degli arretramenti autoprotettivi di fronte a un futuro che si presenta sempre più come minaccioso – che ha mancato alle promesse – e suggerisce il ripiegamento verso una rappresentazione benevola e consolatoria del passato: il *ritorno alla tribù* – cioè all'evocazione di comunità chiuse e solidali – o al *grembo materno*, inteso come tentativo di recupero di rapporti umani non auto-orientati. Non *utopia* come progettazione del nuovo, appunto, ma *retrotopia* come fuga nostalgica in un passato immaginato e rimpianto. Pur nella loro indeterminatezza, questi processi di soggettivizzazione del sentimento religioso sembrano al contrario voler evitare l'arroccamento, e includere una qualche forma di apertura verso il futuro: sopportare, in qualche modo, la sfida della solitudine e dell'autodirezione.

Dal punto di vista interpretativo, tuttavia, il problema principale è piuttosto un altro, ed ha a che fare con il ricorso sempre più frequente a una nozione – quella di spiritualità, cui fa riferimento lo stesso titolo di questo libro – come espressione di contenuti e significati in ipotesi *diversi* da quelli che si suppone siano propri della religiosità. Quale sia il rapporto semantico fra i due termini è, in effetti, da alcuni anni oggetto di un vivace dibattito fra gli studiosi. Sebbene nel contesto della società tradizionale «religioso» e «spirituale» fossero utilizzati intercambiabilmente, come praticamente sinonimi, dagli anni '60 del secolo scorso il secondo sembra aver intrapreso un proprio percorso differenziato e assunto una visibilità specifica. Il concetto di spiritualità «non solo polarizza la relazione tra istituzione ed esperienza personale, ma ancor più gerarchizza un nuovo dispositivo di legittimazione del sacro stesso, non più a partire dall'obbedienza a una volontà esterna, ma ponendo al centro la libera volontà dell'individuo» (Giordan, 2004, p. 106). Per quanto molti studiosi ne criticano la scarsa specificazione, ed i ricercatori la difficile operatività in termini di ricerca empirica, è opinione piuttosto condivisa che la nozione di spiritualità aiuti a trasmettere significati che le tradizionali categorie della sociologia della religione, sia a livello collettivo che individuale, non riescono a cogliere adeguatamente (Giordan, 2016, p. 197). Per questa ragione religiosità e spiritualità sono considerati volta a volta categorie distinte sul piano analitico ma non separate, cioè come forme di agire religioso che coesistono interdefinendosi e interpenetrandosi reciprocamente, o al contrario modalità alternative di significati in competizione, o infine forme intercambiabili di una medesima disposizione di fondo, che

rinvia appunto a una religione de-istituzionalizzata e orizzontale, in grande misura soggettivamente costruita e ancor più soggettivamente vissuta (Pal-misano e Pannofino, 2019). Comunque la si intenda rispetto al suo rapporto con la religiosità, definire i contenuti specifici di una categoria tanto evanescente quanto pervasiva è obiettivo davvero complesso. In un luogo particolarmente intenso della sua ricerca, muovendo dall'analisi delle risposte a interviste non strutturate, Cipriani (2020, pp. 370 e ss.) ne isola alcuni, in qualche caso forse davvero lontani dall'universo religioso e certamente pensabili – secondo l'espressione di Grozio – *etsi Deus non daretur*:

La spiritualità come esperienza personale volta alla pacificazione interiore [*“... faccio un po' di meditazione, se questo significa spiritualità sì, ma per me stessa, per trovare una sorta di calma interiore... non penso che questi momenti mi avvicinino a una qualche entità se non al fatto di trovarmi in armonia”*].

La spiritualità come ricerca di colleganza, di solidarietà, di comunione affettiva con altre persone [*“la spiritualità è imparare gli altri, come vivere... è stare insieme con la gente, saperci stare, essere socievole... la solidarietà è sentire, gioire, la gente che tu aiuti...”*].

La spiritualità come disponibilità alla trascendenza, sensibilità a un divino non necessariamente identificato con una specifica tradizione religiosa [*“non sono praticante. La religiosità è qualcosa che mi appartiene, da sempre, ma in questo modo... ho il mio rapporto personale con Dio”*].

La spiritualità come ricerca di energie vitali proprie del mondo naturale, di pacificazione con il mondo esterno, di identificazione con forze *occulte* che muoverebbe l'universo [*“mi sono costruito un mio mondo dove io vado lì... e da solo sto lì, mi rilasso, defatico, prendo, come dire, energie positive... si medita tantissimo, si entra in contatto con la madre terra...”*].

Se, con ogni probabilità, anche altre e diverse costellazioni di senso potrebbero essere isolate, quest'ultimo è forse il significato più suggestivo, che richiama alla mente una parte assai significativa della cultura europea del rinascimento, l'idea di universo vivo e pulsante di cui ciascuno è parte: l'*anima mundi* della tradizione ermetica di Giordano Bruno e Marsilio Ficino (Yates 1964; tr. it., 1969), decisamente sconfitta, poi, dalla ortodossia *verticale*. A segnalare forse – in una straordinaria dialettica fra vicino e lontano, presente e passato – i termini di un problema non risolto e, probabilmente, non risolvibile.

Riferimenti bibliografici

- Bauman, Zygmunt (2017), *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge; tr. it., *Retrotopia*, Laterza, Roma-Bari
- Berzano, Luigi (2017), *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano.
- Bova, Vincenzo e Turco, Daniela (2018), *La stagion lieta dei diversamente credenti. Un'indagine sulla religiosità giovanile in un'area del Sud Italia*, Quaderni di Parola di vita, Reggio Calabria.
- Campanini, Massimo (2004), *Introduzione alla filosofia islamica*, Laterza, Roma-Bari.
- Campelli, Enzo (2020), *La popolazione italiana: composizione e specificità*, in Saul Meghnagi, Odelia Libermanome (a c. di), *Prevenire il pregiudizio, educare alla convivenza*, Giuntina, Firenze.
- Cipriani, Roberto (1988), *La religione diffusa*, Borla, Roma.
- Cipriani, Roberto (2020), *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- Garelli, Franco (2020), *Gente di poca fede*, il Mulino, Bologna.
- Giordan, Giuseppe (2004), «Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?», *Quaderni di Sociologia*, 35, pp. 105-117.
- Giordan, Giuseppe (2016), *Spirituality*, in David Yamane (ed.), *Handbook of Religion and Society*, Springer, Cham; pp. 197-216.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour memoire*, Les editions du Cerf, Paris; tr.it., *Religione e memoria*, il Mulino, Bologna, 1996.
- Levi della Torre, Stefano (2020), *Dio*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lucà Trombetta, Pino (2004), *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*, Dedalo, Bari.
- Pace, Enzo (2020), *Prefazione*, in Roberto Cipriani (2020), *L'incerta fede*, cit.
- Palmisano, Stefania e Pannofino, Nicola (2019), «Spiritualità. Note su una categoria controversa», *Quaderni di Sociologia*, 77, pp. 35-54.
- Yates, Frances A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan, London; tr. it., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 1969.

1. *La mente umana e la volontà di credere*

di Maurizio Bonolis

1. Il sacro e la dualità della mente

Il principio ispiratore di questo lavoro, quale linea di congiunzione delle pagine che seguono, è senz'altro ravvisabile nell'interrogativo con il quale Jeffrey Alexander e Kenneth Thompson, nel 2008, aprono il capitolo XIII del loro manuale domandandosi, a proposito della religione: «storia individuale o storia sociale?» (2008; tr. it., 2010, p. 387). Naturalmente, il dilemma contenuto nell'interrogativo allude a qualcosa di diverso dalla ormai acquisita ottemperanza – in sociologia – ai principî dell'individualismo metodologico: le evidenze *macro*, quale sia il loro ambito fenomenico, restano il prodotto di processi compositivi, aggregativi, a volte «emergenti», di atti generati, a livello *micro*, da unità di azione più o meno consapevoli delle conseguenze della loro condotta. È difficile, posto che lo si desidera, allontanarsi da questa indelebile eredità weberiana e senz'altro non lo farà la ricerca che qui presentiamo.

Se il principio ispiratore di questo libro, utilizzando a pretesto la frase di Alexander e Thompson, è dunque di ordine sostantivo, si tratterà di capire in quale senso l'alternativa individuo-società si offra allo sguardo dirimente di una storicizzazione, nel senso di stabilire se ci si riferisce a qualcosa che, nel mondo contemporaneo, spinge a ritenere che tale alternativa abbia un sapore diverso dal passato, per via dei processi di modernizzazione che sono venuti investendo i termini del dilemma; oppure se tali processi non siano da interpretarsi come attivazione di realtà disposizionali, latenti ma intangibili fin quando non si fossero date le condizioni strutturali della loro efficacia³.

³ Come si è rammentato altrove (Bonolis, 2015, p. 95), la questione trova uno dei suoi più illustri precedenti nella perplessità che a suo tempo Marcuse (1948; tr. it., 1969) espresse a commento del celebre testo di Sartre sull'*Essere e il nulla* (1943; tr. it., 1965), chiedendosi se le tesi dell'autore francese fossero riferibili alle condizioni della modernità oppure all'uomo *tout court*, cioè alla categoria di un *esistenziale* senza tempo storico, anziché all'individuo

L'interesse per quale dei due modelli interpretativi non è gratuito, ma risiede nel contributo che si ritiene ne discenda per l'esigenza di una comprensione dell'oggetto, la religione, così tanto tematizzato proprio in rapporto al suo destino storico-temporale: per talune voci funesto, per altre luminoso, per altre ancora semplicemente metamorfico.

Tradizionalmente, per la manualistica sociologica che introduce alla disciplina, il tema della religione rientra nella varietà dei capitoli dedicati al sistema politico, all'istruzione, alla famiglia e che, pertanto, designano le principali istituzioni di una comunità nazionale.

William Graham Sumner, considerato uno dei pionieri della sociologia americana e tra i primi Presidenti della *American Sociological Association* (negli anni 1908-1909), nel suo celebre volume su *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, del 1906, sosteneva – non dissimilmente da Charles Horton Cooley – che una «istituzione» è tale perché unisce un concetto o entità ideale a una specifica struttura organizzativa (Camic, 1990, p. 316). Dunque, per esempio, l'idea di istruzione – si pensi all'insistenza di Aristotele sull'importanza e la spontaneità dell'apprendimento umano (Libro Primo della *Metafisica*) – quale fonte di ispirazione di norme e risorse organizzative, atte a garantire la continuità dei processi formativi attraverso le generazioni.

Del tutto analogamente, com'è nostro scopo, ci si potrebbe riferire alla religione: ma i termini di un presuntivo criterio di omogeneità classificatoria (istruzione, religione, sistema politico, amministrazione pubblica) devono subito contenersi di fronte agli estremi di una visione o idea, che appare, in termini diversi da ogni altra applicazione dell'enunciato di Sumner, emozionalmente costitutiva della istituzione che la incarna. Nella religione non è in gioco, almeno in primo luogo, il richiamo a un valore che attinge innanzitutto alla logica dei diritti umani, alla dignità della persona, all'idea di libertà personale, come quando si proclama – con larga condivisione – l'irrinunciabilità ai principî di una educazione del fanciullo. Nell'istituzione religiosa non è la stessa cosa: perché ci si riferisce inevitabilmente e in primo luogo alla connessione tra le evidenze di un processo istituzionale e quelle di un sentimento che non può non essere di origine intimamente individuale e che in tale processo trova il suo sbocco e la sua finalizzazione. Va subito ammesso che l'argomento, dal punto di vista di una storiografia sociologica, è di afferenza e origine marcatamente durkheimiane, mentre è da premettere che lo svilup-

della società di massa (al *bourgeois* del Novecento). Ciò che, in particolare, attraeva la sua attenzione era il concetto di «condanna alla libertà» (Marcuse, 1948; tr. it., 1969, pp. 191-192) mediante il quale, muovendo da un'ispirazione peraltro sua non meno che di Sartre, quest'ultimo – secondo Marcuse – leggeva la definizione heideggeriana dell'uomo come «essere gettato».

po della riflessione non potrà non coinvolgere interrogativi che hanno, di conseguenza, a che vedere con una accezione tematica – a proposito di religione – inerente al pensiero dualista, sempre con riferimento, anche se non esclusivo, a Durkheim.

L'itinerario espositivo che qui si intende percorrere, in realtà, non vuole né può compiersi senza un confronto con la canonica, per quanto abusata, versione cartesiana del pensiero dualista, ma non rinuncia all'idea di prenderne le distanze ove tale prospettiva sia riferibile, come la meccanica di una scatola cinese, all'estremo della *res cogitans*, all'ipotesi che anch'esso si presti a una interpretazione a sua volta dualistica e come risulta da una lettura molto sommaria della prospettiva durkheimiana, isomorficamente e dogmaticamente disegnata su tale presupposto di un dualismo interno della *res cogitans*. Come si sottolineerà tra poco, è stato Arthur Lovejoy a porre – riteniamo meritoriamente – il problema, in questo senso di un doppio dualismo cartesiano e della necessità di darne una definizione (1930)⁴.

2. Il problema della costituzione della coscienza

Ora, per tornare all'argomento del nesso di aderenza e di mutua conferma, tra il generale e il particolare (l'istituzione religiosa e l'individuo), è chiaro che il riscontro di tale nesso resta legato a una condizione di possibilità che muove certo da una condivisione, da una dinamica partecipativa (la collettività dei *fedeli*), ma non prima che esso sia generato come movente (di azione e pensiero) situato al livello della coscienza individuale. Generato, quindi, da qualcosa che, individualmente, *si prova (si avverte)* prima che ciò si diffonda collettivamente sebbene tale diffusione, alla coscienza individuale restituisca forza e valore confermativo⁵.

⁴ Sono abbastanza note le posizioni dell'autore contro il pragmatismo e il relativismo, per l'aspirazione a una considerazione obiettiva delle verità storiche (Novick, 1988, pp. 262-264, 380-391), ma la questione del dualismo e la assonanza (che qui sosteniamo) tra le tesi di Lovejoy e quelle di William James al riguardo, non risultano intrinsecamente infirmate da quelle sue battaglie.

⁵ *Decidere e provare* non sono evidentemente la stessa cosa: separano le dinamiche della «scelta» da quelle dei «sentimenti» (Elster, 1979; tr. it., 1983). Nel linguaggio sociologico, il tema e, correlativamente la sua rilevanza teoretica, sono stati estesamente sviluppati da Parsons, al riguardo del carattere non intrinsecamente valutativo della adesione ai valori culturali (1951; tr. it., 1965, p. 223), ossia dei fondamenti non-razionali della «motivazione alla conformità» (1960; tr. it., 1971, pp. 30-31). E da Merton, al riguardo del fatto che certe nostre «radicate definizioni della situazione» dipendono da «atti di volontà» dei quali tuttavia «non si può disporre a piacimento» (1949-1968; tr. it., 1970-1975, p. 771). In entrambi gli autori, gli elementi costitutivi della volontà, non possono essere suo oggetto e a volte – aggiungiamo – l'intento di farlo può portare a esiti di controfinalità, come nel caso della dimenticanza: