

rivista di neuroscienze
psicologia e scienze cognitive



<https://genistein.files.wordpress.com/2009/03/brain.jpg>

Il Genio Religioso

Uno studio della dimensione religiosa nel filosofo William James

Luisa Bortolotti

ABSTRACT

Nel seguente studio mi occupo della dimensione religiosa nel filosofo americano William James che è molto noto per i suoi studi di psicologia, ma che dopo il 1890 ha spostato il suo interesse verso tematiche più filosofiche ed esoteriche. In particolare mi interessa il suo valorizzare chi è un “genio”, in questo caso nella sfera religiosa. Per divulgare al meglio in modo diretto il pensiero di questo studioso lascerò ampio spazio alle dirette parole tratte dal volume *Le varie forme della coscienza religiosa*, in cui pubblica il risultato delle sue ricerche psicologiche sulla fenomenologia delle esperienze religiose ed in particolare sull’atteggiamento mistico e sugli stati esperienziali che lo caratterizzano.

Sommario

ABSTRACT	1
1. Introduzione. <i>Le varie forme della coscienza religiosa</i>	2
2. Il metodo per indagare il “genio” religioso	3
3. I campi di ricerca: ‘religione’ e ‘divino’	6
4. Gli oggetti di credenza	7
5. L’ottimismo religioso della “Cura psichica”	9
6. L’anima “ammalata” e il processo di unificazione.....	11
7. Il fenomeno della “conversione”	13
8. La santità (condizione e valore).....	16
9. Misticismo	18
10. La filosofia (religiosa) ed altre caratteristiche della religione	20
11. Conclusione. La “coscienza”	23
Bibliografia.....	25
Parole Chiave.....	25
Note	26

1. Introduzione. *Le varie forme della coscienza religiosa*

Nel seguente studio mi occupo della dimensione religiosa nel filosofo americano William James che è molto noto per i suoi studi di psicologia, ma che dopo il 1890 ha spostato il suo interesse verso tematiche più filosofiche ed esoteriche, come lo studio di stati insoliti della coscienza, fenomeni psichici ed esperienze religiose. In particolare mi interessa il suo valorizzare chi è un "genio", in questo caso nella sfera religiosa. Molti psicologi hanno cercato di sondare questo mistero della genialità attraverso ricerche comparative per scoprire se esistono tratti distintivi della personalità superdotata. Alcuni hanno distinto tra intelligenza e talento; altri hanno negato l'esistenza stessa dei geni; altri hanno concluso constatando che molti sono geni solo in rapporto ad uno specifico campo, mentre nel resto della vita si comportano come persone normali. Se gli psicologi non riescono ancora a stabilire quali sono, e se ci sono, i tratti peculiari della personalità geniale, l'opinione pubblica ha provveduto da parte sua a creare alcuni stereotipi entro i quali cerca di costringere le biografie delle persone straordinarie. James, da parte sua, ritiene che il genio è poco più che "la facoltà di percepire in un modo inconsueto".

Nel corso di questo mio scritto, al fine di divulgare al meglio in modo diretto il pensiero di questo studioso e scrittore "fantastico", lascerò ampio spazio alle dirette parole tratte da un'opera di James. Mi dedicherò infatti ad una attenta analisi del volume *Le varie forme della coscienza religiosa*[1], con il sottotitolo *Studio sulla natura umana*, nel quale nel 1902 lo studioso pubblica il risultato delle sue ricerche psicologiche sulla fenomenologia delle esperienze religiose ed in particolare sull'atteggiamento mistico e sugli stati esperienziali che lo caratterizzano. Lo scrive in seguito ad una lettura di Spinoza effettuata nel 1888 per un corso sulla filosofia della religione ad Harvard. Un pragmatismo "più o meno vago" ispira le conclusioni di questo testo che, non dimentichiamolo, era stato preceduto da *La volontà di credere* del 1897, ove l'accesso da parte di James alla problematica religiosa è stata di tipo essenzialmente volontaristico e moralistico. Ma l'impostazione di *Le varie forme della coscienza religiosa* "è essenzialmente psicologica e si connette quindi (almeno logicamente) ai *Principi di Psicologia*"[2].

Questo libro, spiega l'autore nella *Prefazione*, non sarebbe mai stato scritto "se non avessi avuto l'onore di essere designato come conferenziere della fondazione Gifford, all'Università di Edimburgo, sull'argomento della *Religione Naturale*"[3]. Il testo nasce in tal modo, dalla raccolta di due corsi, composto ciascuno da dieci conferenze tenute tra il 1901 e il 1902. E' sempre James ad informarci di aver scelto per il primo Corso di dedicarsi interamente agli argomenti descrittivi su "Gli appetiti religiosi dell'uomo" e per il secondo Corso di dedicarsi all'aspetto metafisico su "La loro soddisfazione per mezzo della filosofia". Lo stesso James riconosce che però "lo sviluppo inaspettato preso dalla parte psicologica" ha avuto poi il sopravvento. Le venti conferenze sono state così tutte quante occupate dalla descrizione della costituzione religiosa dell'uomo e soltanto nella Conferenza XX e nel Poscritto del libro sono state più suggerite che esposte le conclusioni filosofiche. Il testo è volutamente pieno di esempi concreti, "scelti fra le espressioni più esagerate ed estreme del temperamento religioso", nella convinzione di James che un'ampia conoscenza dei particolari ci rende più sapienti che il possesso di formule astratte. Non si tratta di "una caricatura dell'argomento", come potrebbe sembrare nella prima parte del libro; infatti nella seconda parte gli impulsi religiosi sono posti in rapporto con altri principi del senso comune "che servono come di correttivo alle esagerazioni".

I titoli delle conferenze, che sono poi gli stessi dei capitoli del libro, sono significativi della nuova ottica con cui James affronta la tematica religiosa. L'obiettivo di queste sue investigazioni è quello di sondare per intero la gamma della coscienza umana, in quanto "la nostra coscienza normale allo stato di veglia, o coscienza razionale come la chiamiamo, non è altro che un tipo speciale di coscienza, mentre tutto attorno ad essa, separate dallo schermo più sottile, ci sono forme potenziali di coscienza del tutto diverse. Noi possiamo vivere tutta la vita senza neppure sospettarne l'esistenza, ma basta applicare lo stimolo richiesto e al minimo tocco esse sono presenti in tutta la loro completezza... Nessuna spiegazione dell'universo nella sua totalità può essere completa se trascura queste altre forme di coscienza. In che modo considerarle è il problema... In ogni modo esse ci impediscono di chiudere prematuramente i conti con la realtà"[4]. E' questa visione ampia della psicologia, probabilmente, l'aspetto più importante dell'influenza di James sulla successiva ricerca psicologica, anche quella recente.

Fondandosi su dati strettamente empirici in questa raccolta James afferma come indubitabile l'esistenza di stati o momenti spirituali che non possono venire riferiti a modificazioni fisiologiche o alla percezione sensoriale di qualche oggetto esterno. Neanche la psicopatologia può spiegare tali momenti perché "quando si è ben detto che tutti i mistici sono pazzi, sottratta la pazzia resta sempre un residuo, qualche cosa che la pazzia stessa non spiega". La religione non si fonda dunque né su una rivelazione né su una dimostrazione razionale dell'esistenza di qualcosa al di là della sfera della nostra percezione, ma sull'esistenza di questi stati d'animo sentiti in modi vari e descritti dai credenti come intuizioni dirette (ossia sensazioni) di qualcosa che non esiste nel mondo empiricamente noto.

La raccolta viene tradotta in Italia una prima volta nel 1904, con una Prefazione di Roberto Ardigò che descrive il libro come "interessantissimo" e "anche ammirevole", in cui l'autore procede da valente psicologo. In esso, commenta, dimostrata la naturalità del fenomeno della coscienza religiosa, l'autore enumera e chiarisce le forme molte e varie della coscienza, e ne discute il valore. Conclude che nelle conferenze viene poi "magistralmente" messo in luce come l'esaltazione mistica porti poi spesso "al frivolo, all'inutile, al ridicolo, al ripulsivo, al dannoso: e ciò senza negare, per le eccessività altruistiche, la possibilità di un effetto indiretto, come fermento salutare"[5]. Ardigò si compiace che il libro sia stato tradotto e quindi reso accessibile alla "generalità" degli italiani, anche se le questioni trattate sono quasi del tutto trascurate dagli stessi. Ed è proprio in questo mancato apprezzamento dei sentimenti religiosi che l'autore alla *Prefazione alla traduzione italiana* individua la causa del fatto che gli italiani siano "male preparati di fronte a gravi e pressanti problemi politico-sociali". La raccolta viene poi ristampata in Italia nel 1998 dalla Editrice Morcelliana, con il titolo in parte modificato, *Varie forme dell'esperienza religiosa*. Vi si legge una *Introduzione* di Giovanni Filoramo che presenta la personalità dell'autore, sia come uomo che come studioso e che lo paragona a Terenzio, in quanto anche per lui "nulla di ciò che era umano gli era estraneo".

Passo ora ad addentrarmi nei temi sviluppati nelle venti Conferenze.

2. Il metodo per indagare il "genio" religioso

James incomincia la *Conferenza I. Religione e Neuropatologia*[6] parlando della sua appartenenza al Nuovo continente. Considerando che fino a quel momento per ogni Americano è abitudine attingere istruzione dalla viva voce e dai libri dei dotti Europei, "par cosa naturale che noi stiamo ad ascoltare e che gli Europei parlino: invece l'abitudine contraria, di parlare mentre gli Europei ascoltano, non fu ancora acquistata da noi: onde, in colui che per il primo si accinge ad un atto così presuntuoso, nasce un certo bisogno di scusare la propria temerarietà"[7]. Appare consapevole delle difficoltà di far accettare le sue analisi 'di americano' agli europei, ma spera di realizzare un'interazione tra le correnti spirituali dei due continenti, anche perché

convinto della positività del fatto che il particolare temperamento filosofico “che è storicamente e psicologicamente connesso coll’uso della lingua inglese, possa sempre maggiormente pervadere ad influenzare il mondo”[8].

Passa poi ad illustrare il metodo, che è intuitivo ed empiristico, con cui sviluppa tutta la sua indagine nel corso delle *Gifford Lectures*: “non sono né un teologo, né un dotto di storia delle religioni, né un antropologo. Il solo ramo di scienza in cui sono particolarmente versato è la psicologia”[9]. Sembra quindi che, in quanto psicologo, sia naturale che ci inviti ad una rassegna descrittiva delle propensioni religiose, proprio perché queste ultime per lo psicologo sono interessanti quanto gli altri fatti che appartengono alla costituzione mentale umana. Si tratta quindi di una rassegna descrittiva - se deve essere psicologica - non delle istituzioni religiose, ma precisamente dei sentimenti e degli impulsi religiosi, limitata ai fatti psicologici più evoluti e complessi di questo genere, così come si esprimono nella letteratura prodotta da uomini perfettamente sviluppati e coscienti, cioè nelle opere di pietà e nelle autobiografie.

James dichiara di voler trattare i fenomeni del sentimento religioso tutti soltanto dal punto di vista esistenziale, biologicamente e psicologicamente, come semplici fatti interessanti di storia individuale, e spiega inoltre di volersi limitare alle esperienze originali. “Non parlo qui del credente ordinario... Altri ha preparato questa religione per lui... Poco gioverebbe di studiare questa vita religiosa di seconda mano. Dobbiamo invece ricercare piuttosto le esperienze originali”[10]. Queste particolari esperienze religiose sono proprie di quegli individui che possono essere considerati “geni” nella sfera religiosa. James descrive tali individui come persone che hanno manifestato spesso sintomi di instabilità nervosa, simili in questo, e forse anche più, di qualunque altra specie di geni che hanno lasciato prodotti tali da essere ricordati nelle pagine della storia umana. “Invariabilmente essi sono stati persone di esagerata sensibilità emotiva”[11] e talvolta hanno presentato anche tutte quelle peculiarità che ordinariamente sono considerate come patologiche. E, studiando le condizioni esistenziali della religione, non si possono trascurare questi aspetti patologici di tali soggetti di indagine: li descriviamo e classifichiamo, proprio perché la nostra intelligenza, davanti ad un oggetto, tende subito a classificarlo insieme ad altri.

In questo libro si può quindi trovare un esempio del fare filosofia della religione proprio di un empirismo non riduzionistico: “esso consiste nella considerazione dei fenomeni religiosi *at the face value* per così dire, quasi una anticipazione del metodo fenomenologico, a cui certamente può essere assimilato nell’assunzione del riconoscimento di un’autonomia dell’esperienza religiosa, e nello sforzo di concepirne il senso facendolo emergere dai fatti stessi presi a studiare, anche se il metodo è quello intuitivo ed empirico descrittivo e non quello vero e proprio di rilevamento essenze caratteristico della fenomenologia”[12].

Si scaglia innanzitutto con forza contro il “materialismo medico” che “noi vorremmo fosse costretto a tacere”[13]. Infatti riconosce che quando gli altri criticano “i voli dell’anima nostra più esaltati” dicendo che “non sono altro che” manifestazioni della nostra disposizione organica, noi ci sentiamo offesi ed urtati, perché sappiamo che “i nostri stati mentali hanno un valore sostanziale loro proprio”. Si riferisce a quel genere di semplicismo che spiega San Paolo con la sua epilessia, Santa Teresa come un’isterica, San Francesco come un degenerato ereditario, Giorgio Fox con una disfunzione del colon, Carlyle con un catarro gastro-duodenale. In una nota introduce la sua opinione, su cui si fonderanno le successive analisi, per la quale invece, per interpretare la religione, bisogna “mirare al contenuto immediato della coscienza religiosa”[14].

Così, a questo punto, cala nel concreto quella distinzione relativa al punto di vista logico riguardo i due livelli di questione per le propensioni religiose che aveva proposto in precedenza[15]. La prima domanda “Di che genere sono le propensioni religiose ?” riceve una risposta con un giudizio o proposizione esistenziale. La seconda domanda “Qual’è la loro significazione filosofica ?” riceve una risposta con una proposizione apprezzativa, “un giudizio spirituale”. Questi due tipi di giudizi non possono essere dedotti immediatamente uno dall’altro, in quanto procedono da preoccupazioni intellettuali differenti. James ritiene sia facile riconoscere questi due ordini di questioni riguardo la religione. A questo proposito aveva portato l’esempio che si può formulare la prima domanda “In quali precise condizioni biografiche si trovavano i sacri scrittori quando recarono i loro diversi contributi al santo volume (Bibbia)?” a cui rispondere con una proposizione esistenziale, e la seconda domanda “Quale utilità può il volume nato nel modo come sopra definito avere come guida alla vita e come rivelazione?” a cui rispondere con una proposizione apprezzativa che necessita sia pronta nella nostra mente una qualche teoria generale sulle qualità che danno ad una cosa valore di rivelazione. I fenomeni esistenziali per se stessi non sono sufficienti a determinare quel valore: pertanto il metodo critico con confonde mai i due piani.

Ora, nei confronti del “materialismo medico”, si domanda, “potrà forse una tale esposizione esistenziale dei fatti della nostra storia mentale, valere a decidere in un senso o nell’altro la questione circa il loro significato spirituale ?”[16]. La psicologia moderna, dice, accetta che la dipendenza fra stati mentali e condizioni fisiche sia perfetta e completa, basando questa convinzione sul fatto che ha trovato che certe ben definite connessioni psico-fisiche reggono. Secondo tale postulato generale ogni stato mentale ha per sua condizione qualche processo organico; ma allora va messo in evidenza come anche le teorie scientifiche dipendono da condizioni organiche non meno che le emozioni religiose. Si rivela quindi illogico portare “il determinismo organico di uno stato mentale religioso per rigettare la sua pretesa di possedere un valore spirituale superiore”. Altrimenti si verificherebbe che né pensieri, né sentimenti, né dottrine scientifiche, né mis-credenze avrebbero un valore come rivelazione di verità. Ma il materialismo medico non è così scettico; ha la certezza che alcuni stati mentali sono superiori ad altri e ci rivelano una maggiore verità. Due sono i motivi che ci portano a pensare che certi stati mentali siano superiori ad altri: il primo è il piacere immediato che essi possono portare, il secondo è il fatto che li riteniamo adatti a portare buoni frutti per la vita. “E’ il carattere di felicità che hanno quei pensieri ciò che dà loro l’impronta della bontà o ancora è il modo come essi si accordano con altre opinioni nostre, o il fatto di prestarsi ai nostri bisogni, ciò che ce li fa ritenere per veri”[17].

James si sofferma poi sulla teoria dell’origine patologica del genio, così come era stata formulata da Moreau, Lombroso e Nisbet. Però questi studiosi, dopo che hanno stabilito che le opere del genio sono frutti di una più o meno grande morbosità, non passano ad impugnare il valore di queste opere. Così come nelle scienze naturali o nelle arti industriali non vengono mai discusse o confutate delle opinioni rivelando la costituzione neuropatica del loro autore, anche per le opinioni religiose dovrebbe valere lo stesso metodo: “la immediata luminosità, la ragionevolezza filosofica ed il valore morale sono i soli criteri legittimi per tali giudizi”[18]. Siamo pertanto ricondotti a quei principi generali che la filosofia empirica ha sempre sostenuto dovesse guidarci nella ricerca della verità. Dobbiamo quindi giudicare di una vita religiosa soltanto in base ai risultati che essa porta. Non sussiste nessuna affinità speciale tra la morbilità e l’intelligenza superiore che, per la dimostrazione fornita da Bain, sembra essere costituita di un elevato sviluppo della facoltà di fare delle associazioni per similarità. Nel caso in cui una intelligenza superiore si combina con un temperamento psicopatico in uno stesso individuo “noi abbiamo la migliore condizione possibile per la produzione di quella specie di genio operatore di cui incontriamo la descrizione nei dizionari biografici”.

James conclude la *Conferenza I* considerando che l'origine psicopatica di tanti fenomeni religiosi non dovrebbe sorprenderci: "nel temperamento psicopatico noi abbiamo l'emotività, la quale è condizione indispensabile della percezione morale; abbiamo l'eccessività e la tendenza all'enfasi, che sono l'essenza della forza morale pratica; abbiamo infine la passione della metafisica ed il misticismo, i quali trascinano gli interessi individuali oltre le superfici del mondo sensibile"[19]. E' naturale che un tale temperamento porti l'individuo "nelle regioni della verità religiosa" ed in porzioni dell'Universo ad altri precluse.

3. I campi di ricerca: 'religione' e 'divino'

Nella *Conferenza II. Delimitazione del soggetto*[20] James si cura di delineare con precisione il suo campo di indagine. All'inizio della Conferenza avverte che molto libri di filosofia della religione cominciano proprio con un tentativo di definire con precisione quale sia l'essenza della religione. Si danno così tante definizioni e così differenti una dall'altra che è evidente che la parola "religione" "non può significare alcun principio o essenza, ma è piuttosto un nome collettivo"[21].

Una difficoltà è data quindi dal carattere polisemico che il linguaggio attribuisce alla parola «religione». Con essa si può infatti alludere a tutto ciò che attiene alla dimensione della credenza e alla esperienza del sacro, oppure si può pensare alla religione come apparato, insieme di luoghi, legami, esperienze di socializzazione e di socialità, deputati certo a fare esperienza del sacro, ma anche a trasmettere modelli culturali, identità, valori, norme etiche utili a fini di regolazione sociale. Nel primo caso sarebbe più corretto parlare di 'esperienza religiosa, o del sacro'; nel secondo, di 'socializzazione in ambiente religioso (socializzazione religiosa)', comprendendo in essa aspetti che appaiono rilevanti soprattutto sul piano culturale. L'esperienza religiosa può essere relativamente indipendente da forme culturali determinate e gli individui possono manifestare tratti della socializzazione religiosa senza che tutto ciò sia collegato ad una precisa esperienza del sacro. Se a queste dimensioni si aggiunge quella del comportamento socioreligioso, riassumibile nella componente della pratica e dell'appartenenza visibile ad una chiesa, il quadro si articola ulteriormente. Vi può essere infatti pratica senza appartenenza e appartenenza senza pratica. Vi può essere sentimento religioso senza pratica e/o appartenenza, e viceversa. Gli interrogativi perciò si complicano. In particolare ci si può interrogare sulla effettiva diffusione dell'esperienza religiosa, sull'incidenza che essa manifesta nell'informare i modelli culturali e comportamentali e dunque sull'identità sociale del soggetto, sul significato e la valenza che assume nella formazione dell'identità personale una socializzazione religiosa senza esperienza religiosa. In campo religioso James combatte l'ateismo, una credenza desolante per l'uomo e quindi deleteria per l'azione. Accetta la 'scommessa religiosa': credere in Dio e nell'immortalità dell'anima è invece utile perché spinge l'uomo ad agire. Perciò la fede, costituendo un'idea feconda, è vera: essa è utile ai fini dell'attività pratica dell'uomo.

James afferma che nelle *Conferenze* si limiterà ad una concezione particolare e ristretta di ciò che sia 'religione'; un modo semplice di effettuare una tale delimitazione consiste nel dire quali aspetti si vogliono lasciare fuori, tenendo presente la profonda distinzione fra religione rituale e religione personale. L'autore dice che intende "limitare le ricerche al campo della religione personale pura e semplice" e che religione "significherà per noi i sentimenti, gli atti, le esperienze degli individui nella solitudine dell'anima loro, in quanto si sentono in rapporto con quella qualunque cosa che essi possono considerare come divina"[22].

La seconda controversia è quella a proposito della parola "divino". Esistono sistemi di pensiero che si indicano solitamente come religiosi e che pure non postulano in modo positivo un Dio qualsiasi: cita come

esempi di questo il Buddismo e l'idealismo trascendentale moderno o Emersonianismo[23]. "Quando nella nostra definizione della religione parliamo della relazione dell'individuo con 'ciò che egli considera come divino', questo termine 'divino' dobbiamo intenderlo in senso molto largo, come qualcosa di 'simile a Dio', sia esso o no qualcosa di concreto"[24]. Così "la religione di un individuo si può identificare colla sua attitudine, qualunque essa possa essere, rispetto a ciò che egli sente essere la verità primitiva, fondamentale"[25]. James è convinto che se da una parte è vero che una simile definizione può trovare sostenitori, dall'altra parte è anche vero che un significato così vasto dato alla parola "religione" alla lunga non sarebbe conveniente. Inoltre si può notare che per l'uomo comune la parola 'religione' si riferisce sempre ad uno stato mentale "serio", a prescindere da quali possano essere i suoi significati speciali, e che "divina sarà per noi soltanto una realtà primitiva tale che l'individuo si senta tratto a rispondere ad essa solennemente e con gravità"[26].

C'è poi da evidenziare una fondamentale differenza che emerge confrontando moralità e religione: infatti "la moralità pura e semplice accetta la Legge universale che trova dominante, la riconosce e le obbedisce, ma può obbedire con animo freddo e restio e senza cessare un momento di riconoscerla come un giogo. Ma per la religione, invece, nelle sue più forti e complete manifestazioni, il servizio dell'Altissimo non le appare mai come un giogo. La sottomissione torpida le è del tutto estranea, sostituita da un senso di lieta accoglienza universale che può assumere tutte le gradazioni, tutte le forme, fra la pacifica serenità e l'allegrezza entusiastica"[27]. C'è quindi una enorme differenza, di tono emozionale, fra la rassegnazione alla necessità e l'accettazione con appassionata felicità. "Esiste uno stato mentale che soltanto gli uomini religiosi conoscono": James, nelle Conferenze successive, presenterà numerosi esempi di questo felice stato d'animo, mostrando "qual cosa intimamente appassionata possa essere la religione nei suoi slanci più elevati"[28]. Essa riesce ad aggiungere alla vita "un incanto" che non è razionalmente e logicamente deducibile da alcun'altra cosa. Il sentimento religioso è pertanto un'aggiunta assoluta alla sfera di vita di un individuo: esso lo provvede di una nuova sfera di potere. "Se la religione ha da indicare alcunché di definito per noi, ciò dovrebbe essere appunto, a mio parere, questa estensione del sentimento... Questa sorta di felicità nell'assoluto e nell'eterno è ciò che noi non troviamo che nella religione"[29]. James conclude questa *Conferenza II* considerando che la religione ha un'importante funzione nella vita umana: "essa diviene un organo *essenziale* della nostra vita adempiendo ad una funzione che nessun'altra porzione della nostra natura può compiere con eguale efficacia"[30]. Infatti la religione rende facile e lieto ciò che in ogni caso era necessario; e considerando che essa è la sola a poter ottenere un simile risultato, allora la sua importanza vitale come facoltà umana rimane superiore ad ogni discussione.

4. Gli oggetti di credenza

Nella *Conferenza III. La realtà dell'invisibile*[31] viene introdotto fin dalle prime righe il concetto di credenza. La vita religiosa consiste "nella credenza in un ordine invisibile, nella persuasione che il nostro bene supremo consiste nell'armonioso adattamento della nostra vita a quell'ordine"[32]. La credenza, in un oggetto che non si vede, viene descritta come un'attitudine e James ci invita a prestare attenzione su alcune particolarità psicologiche di tale attitudine. Le attitudini sono dovute agli oggetti della nostra coscienza; tali oggetti possono essere presenti ai nostri sensi o al nostro pensiero ed in entrambi i casi essi provocano una *reazione* da parte nostra. "Gli oggetti più concreti della religione della maggior parte degli uomini, le divinità che essi onorano, sono noti loro soltanto in idea... Tutta la forza della religione cristiana... viene esercitata per mezzo di pure idee, a cui nulla nel patrimonio sperimentale dell'individuo può servire direttamente di modello"[33]. Più avanti lo studioso illustrerà però come le autorità mistiche di tutte le

religioni insistano espressamente sull'essenza di "immagini sensibili definite come condizione *sine qua non* di una perfetta orazione, o contemplazione delle supreme verità divine"[34].

Questo punto sulla credenza viene spiegato con la dottrina circa gli oggetti di credenza di Emanuele Kant, che diceva che "per quanto ciò possa apparire strano, esse hanno un significato assai determinato *per la pratica della vita*. Noi possiamo agire *come se* Dio esistesse; sentire *come se* fossimo liberi; considerare la Natura *come se* fosse piena di disegni; elaborare piani *come se* fossimo immortali.... Abbiamo così il fenomeno stranissimo, ci dice Kant, di una mente che crede con tutte le sue forze alla presenza reale di un gruppo di cose, di nessuna delle quali essa può formarsi una nozione qualunque"[35]. Comunque, dopo aver parlato di altri filosofi e di dèi greci, James conclude che "pare che vi sia nella coscienza umana un *senso di realtà, un senso di presenza obbiettiva, una percezione della vicinanza di "qualche cosa"*, potremmo dire, più profondo e più generale di quanto ci possa essere dato da qualunque altro di quei "sensi" speciali e particolari, per mezzo dei quali la comune psicologia suppone che si rivelino originariamente le realtà esistenti"[36].

James riporta a questo punto alcuni esempi di persone che raccontano di aver provato la cosiddetta "coscienza di una presenza"[37]. Tali condizioni talvolta non sono da ricollegarsi alla sfera religiosa, talvolta invece lo sono. I casi riferiti (insieme a molti altri) sembrano a James sufficienti "a provare l'esistenza nel nostro meccanismo mentale di un senso di realtà presente, che è più generale e più estesa, di quella dataci dai nostri sensi speciali"[38]. Per molte persone gli oggetti della loro fede sono posseduti non nella forma di pure concezioni che il loro intelletto accetta per vere, ma piuttosto sotto forma di realtà quasi sensibili, "direttamente appercepite. A seconda delle fluttuazioni del senso ch'egli ha di tali realtà, la fede del credente oscilla fra il calore e la freddezza"[39]. Fra i vari esempi portati c'è quello di un individuo che si lamenta di avere perduto il senso in questione e quello di chi, invece, avendo sentito una volta la presenza dello spirito divino non l'ha mai più perduto. Il senso della realtà può pertanto essere più somigliante ad una sensazione che ad una operazione intellettuale propriamente detta[40]. In queste pagine ci sono vari esempi presi dalla ricca collezione di documenti psicologici del prof. Flournoy: si trovano descrizioni quali "l'esistenza nel nostro meccanismo mentale di un senso di realtà presente, che è più generale e più estesa, di quella dataci dai nostri sensi speciali", l'affermazione "trovo sostegno e conforto in questa curiosa relazione in cui sentivo di trovarmi con questo quid cosmico fondamentale", espressioni quali "il mio stato mentale era perfettamente equilibrato" e "lo stato di estasi può aver durato quattro o cinque minuti", infine l'utilizzo dell'aggettivo "mistico" applicato tecnicamente per lo più a stati di breve durata[41].

Inoltre riporta vari esempi di percezioni mistiche tratti dalla collezione di Starbuck che, parlando della forza di convinzione che possiedono tali sentimenti, fa passare ad una interpretazione sul versante filosofico. "Tale è l'immaginazione ontologica dell'uomo e tanta è la forza di convinzione di ciò che essa crea. Esseri non raffigurabili vengono sentiti come reali, o sentiti con un'intensità simile a quella delle allucinazioni. Essi determinano la nostra attitudine vitale"[42]. Questi sentimenti per coloro che li provano sono convincenti quanto può esserlo qualunque esperienza sensibile diretta, e per regola, sono assai più convincenti di quanto non siano i risultati ottenuti in base alla semplice logica. "In filosofia si suole spesso chiamare *razionalismo* l'opinione opposta al misticismo"[43] e James si sofferma a descriverle entrambe, prima di dire ancora una parola sulle attitudini distinguendo fra l'individuo costituzionalmente cupo e l'individuo costituzionalmente vivace, "costretti a rilevare a vantare aspetti opposti di ciò che sta davanti ai loro occhi". Si introduce in tal modo ad un chiarimento relativo alla tendenza ottimistica del pensiero, soggetto delle due conferenze successive.

Teniamo presente che nel pensiero di James assume un peso preponderante la particolare ipotesi metafisico-teologica che egli presenta come la propria “iper-credenza”, pluralismo e “migliorismo” e l’idea di un “dio finito”[44], che riprende un tema di John Stuart Mill: a questo punto la ricerca di James si riconnette allo spiritualismo, configurandosi come filosofia religiosa.

James parafrasando un testo di Charles Sanders Peirce sintetizza l’indirizzo pragmatistico scrivendo che : “Le credenze sono, in breve, regole per l’azione; e tutta la funzione del pensare è soltanto un passo nella produzione di abitudini attive... Per sviluppare un significato del pensiero dobbiamo quindi soltanto determinare quale sia la condotta che esso è atto a produrre; quella condotta è per noi il suo solo significato”[45]. In riferimento alla credenza religiosa l’atteggiamento di James è dunque nello stesso tempo sia di rivalutazione che di relativizzazione. Considerato che il campo della credenza coincide con quello delle “opzioni vitali che l’intelletto di per sé non può risolvere”[46], l’affermazione religiosa non può venir contestata da un punto di vista intellettualistico. Misura della credenza è l’azione e “chi ci proibisce di credere che la religione sia vera, ci proibisce altresì di agire come agiremmo se credessimo che essa è vera. La difesa della religione si fonda interamente sull’azione”[47]. Quindi il pragmatismo “non ha prevenzioni a priori nei confronti della teologia. Se è provato che le idee teologiche hanno un valore per la vita concreta, esse saranno vere per il pragmatismo, nel senso che sono buone in quella misura”[48]. Ma poiché l’atteggiamento pragmatistico è quello di “allontanare lo sguardo dalle cose prime, primi principi, ‘categorie’, supposte necessità, e rivolgerlo alle cose ultime, ai risultati, alle conseguenze, ai fatti”, ogni affermazione religiosa ed ogni forma di “ipercredenza” avrà anche un carattere provvisorio ed ipotetico. Infatti “il pragmatismo deve posticipare ogni risposta dogmatica, perché non sappiamo con certezza quale tipo di religione sarà a lungo andare il più produttivo”[49].

5. L’ottimismo religioso della “Cura psichica”

Nelle *Conferenze IV e V. La religione del perfetto equilibrio mentale* [50] James si dedica a descrivere il movimento della “Cura psichica”. Pone fin da subito la domanda “Qual’è la preoccupazione e l’interesse principale della vita dell’uomo?”[51]. La felicità, risponde. E nella vita religiosa, ancor più che in quella morale, felicità ed infelicità sembrano essere i due poli intorno ai quali si aggira ogni interesse. “Qualunque stato di gioia permanente può *determinare* quella specie di religione che consiste in un’ammirazione piena di gratitudine per il dono ricevuto di una così felice esistenza e dobbiamo pure ammettere che i modi più complessi di provare il sentimento religioso sono maniere nuove di produrre felicità, splendide vie interiori ad una soprannaturale felicità”[52].

James si sofferma a descrivere una delle “inferenze immediate” della logica religiosa che circolano fra gli uomini: esistendo simili rapporti fra religione e felicità non ci si può meravigliare del fatto che “molti uomini arrivino considerare la felicità che procura una credenza religiosa come una prova della sua veridicità. Se una credenza rende un uomo felice, egli quasi inevitabilmente l’accetta. Una simile credenza meriterebbe di essere vera; quindi è vera”[53]. Passa poi a prendere in esame i modi più semplici della felicità religiosa: in molte persone la gioia si manifesta congenita ed invincibile, l’“emozione cosmica” prende in esse inevitabilmente la forma dell’entusiasmo e della libertà. In certe persone l’ottimismo può diventare addirittura semi-patologico. Il più splendido esempio contemporaneo di una simile inabilità a sentire il male è naturalmente quello di Walt Withman”, considerato da molti il restauratore dell’eterna religione naturale: “i soli sentimenti che egli si permetteva di esprimere erano di ordine espansivo e li esprimeva in prima persona”[54].

Se perciò diamo il nome di 'equilibrio mentale' "alla tendenza a considerare tutte le cose come buone, troviamo che conviene distinguere due modi, l'uno meno volontario, l'altro più volontario e sistematico, di essere mentalmente equilibrato. ... Ora l'equilibrio mentale sistematico, considerando il bene come l'aspetto essenziale ed universale degli esseri, esclude deliberatamente il male dal proprio campo visivo. Per l'uomo che sia attivamente felice, per qualunque causa, il male non può, addirittura, essere creduto. ... Egli deve ignorarlo. ... Questa imposizione di silenzio può diventare una politica religiosa voluta. Molto di ciò che chiamiamo male è dovuto interamente al modo in cui noi prendiamo le cose. ... Giacché è con il vostro pensiero che li rendete buoni o cattivi, dominare il vostro pensiero dovrà essere la vostra principale preoccupazione. In tal guisa prende il suo posto, nel mondo della filosofia, l'adorazione deliberata di un indirizzo ottimistico del pensiero"[55]. Se ne deriva che "l'attitudine dell'infelicità non è soltanto penosa, è vile ed antiestetica. Ad ogni prezzo, quindi, noi dobbiamo cercare di limitare l'impero del attivo umore, dobbiamo schernirlo ed in noi stessi e negli altri, senza mostrargli la minima tolleranza. ... In tutto ciò non parlo ancora della mistica intuizione o persuasione che il complesso totale delle cose debba assolutamente essere buono. Siffatta mistica persuasione ha compiuto una funzione enorme nella storia della coscienza religiosa".

La coltivazione sistematica dell'equilibrio mentale come attitudine religiosa è consona pertanto con importanti correnti della umana natura, è quindi ben altro che una cosa assurda. "L'idea di una evoluzione universale si presta ad una dottrina di miglioramento e di progresso generale che soddisfa tanto bene ai bisogni religiosi del mentalmente equilibrato, che sembrerebbe quasi fatta apposta per lui"[56]. Secondo James una corrente importante ed interessante è quella indicata come "*Mind cure movement*" (Movimento per la rigenerazione mentale, Cura psichica), considerata dall'autore senza apologie, ma come un semplice fatto. Lo descrive come uno schema di vita deliberatamente, volutamente ottimistico, che "durante il suo sviluppo progressivo nell'ultimo quarto di secolo, ha assorbito un numero rilevante di contributi ed attualmente merita di essere considerato come una genuina potenza religiosa. ... I pionieri di questa fede hanno acquistato una credenza intuitiva nel potere salutare onnipotente delle attitudini dell'equilibrio mentale come tale, nella potenza conquistatrice del coraggio, della speranza, della fiducia. ... Si sente parlare del 'Vangelo del rilassamento' (*Gospel of relaxation*), del 'Movimento del non badarci' (*Don't Worry Movement*)"[57]. La diffusione del movimento è dovuta ai suoi frutti pratici e la piega eminentemente pratica del carattere del popolo americano non si è mai manifestata così chiaramente quanto col fatto che questa, che è l'unico loro contributo originale alla filosofia sistematica della vita, viene ad essere così strettamente congiunta alla terapeutica concreta.

James descrive il Credo[58] dei sostenitori della "Cura psichica". Dopo qualche considerazione più astratta passa a qualche dato più concreto fornito da esperienze riguardo a questa religione. Per non stancare con tanti esempi torna poi alle generalità filosofiche ritenendo "impossibile esimersi dal classificare la 'Cura psichica' fra i movimenti essenzialmente religiosi"[59]. Ciò che importa è la vita e la 'Cura psichica' ha sviluppato un sistema vivente di igiene mentale. Questo nuovo sistema è interamente ed esclusivamente impregnato di ottimismo: "il pessimismo porta alla debolezza, l'ottimismo al potere" e "se i vostri pensieri si aggirano sulla salute, la giovinezza, il vigore, il successo, queste cose voi pure arrivate a possedere prima di accorgervene. ... La paura, al contrario, come tutti i modi di pensiero contratti, egoistici, porta alla distruzione"[60]. I pensieri sono 'forze' e in virtù della legge per cui le cose simili attraggono le simili, i pensieri di un individuo si associano come alleati a tutti i pensieri dello stesso carattere che esistono per il mondo. Si resta quindi colpiti da "una certa similarità psicologica fra il movimento della cura mentale ed il movimento Luterano e Wesleyano". La storia della salvezza per via della fede, quale si trova presso i Luterani, la storia delle conversioni metodiste e il movimento della Cura mentale sembrano accennare al fatto che la via del successo la si trova seguendo un metodo anti-moralistico con "la resa a discrezione". "La

passività non l'attività, l'abbandono non la tensione, sarà ora la nuova regola. Abbandonate nelle mani delle potenze superiori la cura del vostro destino; siate sinceramente indifferenti a ciò che di esso avviene, e troverete che non solo otterrete una tranquillità interiore perfetta, ma per di più, quegli stessi beni particolari a cui credevate di aver rinunciato"[61].

Poi tratta brevemente i metodi di "Cura mentale" che si basano ampiamente sulla suggestione, dove "suggestione non è che un nome per significare il potere delle idee *in quanto esse si dimostrano efficaci sulla credenza e sulla condotta*. ... Le idee delle Chiese Cristiane non sono più efficaci nel campo terapeutico oggi, qualunque sia stato il loro valore nei primi secoli"[62]. Un'idea, per riuscire suggestiva, deve arrivare all'individuo con la forza di una rivelazione; la "Cura psichica" con il suo vangelo dell'equilibrio mentale è apparsa come una rivelazione per molti il cui cuore era ormai chiuso al Cristianesimo della Chiesa. Quali sono i motivi di questo successo e di una tale diffusione? In primo luogo, la forza della fede personale, dell'entusiasmo, dell'esempio soprattutto, la forza della novità, sono l'agente suggestivo principale di questo successo. In secondo luogo, l'altra condizione di successo è l'evidente esistenza di menti assai numerose che uniscono l'equilibrio mentale ad una disposizione a rigenerarsi mediante l'abbandono. "Finalmente la 'Cura mentale' ha saputo trarre un profitto quasi senza precedenti nei nostri paesi protestanti, dalla nostra vita subcosciente... I fondatori di quella cura hanno aggiunto l'esercizio sistematico dell'abbandono passivo, della concentrazione, della meditazione"[63]. Tutte le associazioni esteriori della disciplina cattolica sono naturalmente ben dissimili dal pensiero dominante nella cura mentale, ma la parte puramente spirituale dell'esercizio è identica in tutte due. In entrambe coloro che si esaltano scrivono con grande autorità, perché evidentemente essi conoscono per esperienza ciò di cui parlano. La riflessione di James si riferisce alla relazione che intercorre fra l'equilibrio mentale sistematizzato e tra la religione della "Cura mentale" ed il metodo e la vita scientifica. E, infine, conclude chiedendosi perché noi dobbiamo ammettere che soltanto uno di tali sistemi di idee possa essere vero. "Il risultato ovvio del complesso della nostra esperienza è che il mondo può essere trattato secondo moltissimi sistemi di idee"[64]. Descrive le offerte della scienza e della religione, si sofferma su come la scienza offre a tutti noi il telegrafo, la luce elettrica e le diagnosi e i mezzi di prevenire e guarire un certo numero di malattie. La religione, sotto la forma della cura mentale, offre a qualcuno fra noi la serenità, l'equilibrio morale, la felicità e previene certe forme di malattia, proprio come fa la scienza, ed anche meglio per certe classi di persone. "E parimenti evidente è che nessuna delle due saprebbe rendere superfluo l'uso dell'altra. E perché mai, dopo tutto, non potrebbe il mondo essere tanto complesso da constare di tante sfere di realtà interpenetrantisi fra loro, alle quali perciò potremmo alternativamente accedere adoperando differenti concezioni ed assumendo attitudini differenti...?[65]".

In questa conferenza l'autore si è quindi soffermato a descrivere il temperamento equilibrato, caratterizzato da una costitutiva incapacità a soffrire per lungo tempo, che diventa la base di un tipo particolare di religione. Una religione in cui anche il bene di questa vita terrena è considerato come qualcosa di essenziale cui debba dedicarsi ogni essere razionale e che porta ad un sistematico rifiuto di prendersi a cuore degli aspetti più tristi dell'universo.

6. L'anima "ammalata" e il processo di unificazione

Nelle *Conferenze VI e VII. L'anima ammalata* [66] James si sofferma a parlare di chi si trova in una condizione di "malattia". E lamentarsi di una malattia è a sua volta una forma addizionale di malattia, che non fa che aumentare il danno primitivo. Vi sono differenti livelli per gli stati d'animo meno sani, alcuni più gravi degli altri. In primo luogo vi sono delle persone per le quali il male appare soltanto come una

manca di armonia fra loro e le cose, una imperfetta corrispondenza fra la vita dell'individuo e l'ambiente. In secondo luogo vi sono altre persone per le quali il male è qualcosa di più radicale e più generale, un errore o un vizio della sua stessa natura. Chi è vissuto più abitualmente da una parte della soglia del dolore ha bisogno di una religione differente da quella di chi vive abitualmente dall'altra parte. Perciò a proposito del problema della relatività di differenti tipi di religione, di differenti tipi di esigenze sentimentali, che sorge da questo punto, bisogna soffermarsi ad ascoltare ciò che le anime malate sanno raccontare riguardo ai segreti del loro carattere interiore[67].

Come possono "cose così incerte quali sono le esperienze fortunate di questo mondo offrirci un ancoraggio sicuro?"[68]. Anche un individuo equilibrato deve vedere che la sua immunità è una combinazione fortunata e non una differenza sostanziale. Anche nell'uomo più felice la sua più intima coscienza è occupata dalla disillusione. Così per Goethe, così per Lutero. La vita e la sua negazione sono inestricabilmente fuse insieme, se la vita è un bene la negazione di essa deve essere un male. "Il fatto che per il momento in corso noi viviamo e stiamo bene è irrilevante per noi. Noi abbiamo bisogno di una vita che non abbia per correlativo la morte, di una salute non legata alla malattia, di una specie di bene che non perisca, di un bene nel fato, che si sollevi al disopra dei Beni della natura"[69]. Nella vita pratica di un individuo noi sappiamo quanto tutta la sua gioia e la melanconia per qualunque fatto presente dipenda da "schemi remoti", da segrete speranze con cui esso sta in relazione; il suo significato ed il suo fine ultimo gli danno la maggior parte del suo valore. James parla a questo proposito dei Greci antichi, dell'insensibilità Stoica e della rassegnazione Epicurea.

Distingue poi diversi tipi di depressione psicologica. "Talvolta si ha una semplice mancanza passiva di gioia, una stanchezza, uno scoraggiamento, un abbandono, una mancanza di gusto, di piacere, di spinta. Il professor Ribot ha proposto di chiamare questa condizione con il nome di *anedonia*"[70], quindi la melanconia come incapacità a provare gioia. Una forma assai peggiore è un'angoscia positiva ed attiva, una specie di nevralgia psichica, totalmente ignota alla vita sana. In un suo libro Tolstoj ci ha lasciato una meravigliosa descrizione dell'attacco di melanconia che lo portò alle sue conclusioni religiose. Paura, indignazione, gelosia, ambizione, eroismo dipendono quasi sempre da condizioni non logiche, spesso organiche; le passioni stesse sono a loro volta doni, non logiche e al di fuori di ogni nostro controllo. Tolstoj scrive che "si può seguitare a vivere soltanto finché si è attossicati, ubbriachi dalla vita; ma quando si diventa lucidi non si può mancare di riconoscere che tutto è una stupida farsa"[71]. Altri tipi alquanto differenti di melanconia religiosa che troviamo nella letteratura sono quello di John Bunyan e quello di Henry Alline. James commenta che non c'è bisogno di moltiplicare gli esempi, in quanto "uno di essi ci presenta la vanità delle cose mortali; l'altro il senso del peccato; il rimanente infine ci riproduce la paura dell'Universo"[72]. In questa conferenza la sola cosa che interessa è pertanto il fenomeno del suo assoluto disamoramento per la vita ordinaria.

È evidente a questo punto vedere quale antagonismo possa naturalmente esserci fra il modo equilibrato di considerare la vita e quello invece di considerare l'esperienza del male come qualcosa di essenziale ad essa. In qualità di osservatori imparziali ci rendiamo conto del fatto che "la concezione meno equilibrata si distende sopra una più ampia scala dell'esperienza e che il suo campo visivo è più completo di quello dell'altra concezione ... Esso però diviene miseramente impotente, non appena si affaccia la melanconia; non vi è alcun dubbio che l'equilibrio mentale è per se stesso inadeguato come dottrina filosofica, poiché i mali che esso si rifiuta positivamente di riconoscere sono una parte genuina della realtà"[73]. James conclude che saranno perciò più complete quelle religioni in cui sono meglio sviluppati gli elementi pessimistici, quali il Buddismo e il Cristianesimo: "esse sono essenzialmente religioni di liberazione. L'uomo deve morire ad una vita irreale per poter rinascere alla vita reale"[74].

E scivola così nella *Conferenza VIII. L'io disgregato e il processo della sua unificazione* [75] nella quale discute alcune delle condizioni psicologiche di questa seconda nascita. I mentalmente equilibrati non hanno bisogno di nascere che una sola volta, mentre le anime inferme hanno bisogno di essere nate due volte per essere felici: di qui due concezioni perfettamente differenti dell'universo nella nostra esperienza.

“La base psicologica del carattere ‘nato per una seconda volta’ sembra essere una certa discordanza o eterogeneità nel temperamento congenito del soggetto, una costituzione intellettuale e morale non completamente unificata”[76]. James considera che le opere più recenti sulla psicologia del carattere si sono trattenute molto a lungo su questo punto: ci sono delle persone che nascendo portano con sé una costituzione interiore armonica ed equilibrata e ci sono altre persone che sono invece costituite in modo opposto e lo sono in gradi diversi. Si varia tra la eterogeneità più innocua e gli esempi più spiccati di psicopatici.

Il presupposto pragmatistico fa in modo che la religione venga continuamente ricondotta nell'ambito della psicologia: infatti il criterio pragmatistico di verifica e valutazione viene messo in atto esclusivamente sul terreno dell'esperienza del singolo, che è appunto oggetto di indagine psicologica. Attraverso un procedimento ampiamente descrittivo si delinea una “caratterologia” della vita religiosa, che è il contributo più importante di James in ambito di studi religiosi. Ma è anche vero che, da questo punto di vista la religione rischia di diventare una pura questione di “carattere”[77].

James spiega poi come andiamo verso un sistema stabile di funzioni. “Ora, in tutti noi, l'evoluzione normale del carattere consiste principalmente nel raddrizzare e nell'unificare l'io interiore. I sentimenti superiori e quelli inferiori, gli impulsi utili e quelli morbosi, che cominciano col formare entro di noi un certo caos, debbono finire col formare un sistema stabile di funzioni opportunamente subordinate”[78]. Sono poi citati alcuni casi tipici di personalità discordanti, con melanconia che assume la forma di odio di sé e senso del peccato: quel genio psicologico di S. Agostino e Enrico Alline, evangelista della Nuova Scozia, che alla fine navigarono entrambi nelle quiete acque dell'unità interiore e della pace. “Questo processo di unificazione può svolgersi gradatamente e prodursi di colpo; può avvenire per una trasformazione dei sentimenti o dei poteri di azione; come pure può avvenire per via di nuove vedute intellettuali o mediante esperienze che designeremo più tardi come ‘mistiche’ ”[79]. Ma il trovare la religione non è che uno fra i tanti modi di raggiungere l'unità; e il processo per porre riparo all'incompletezza interiore e per diminuire l'interiore discordia è un processo psicologico generale che può svolgersi con qualunque sorta di materiale mentale e non ha bisogno assoluto di assumere la forma religiosa. “In tutti questi casi noi abbiamo precisamente la medesima forma di avvenimento psicologico – una condizione di fermezza, di stabilità, di equilibrio, che consegue ad un periodo di agitazione, di sforzo e di incoerenza”[80]. C'è l'esempio del filosofo francese Jouffroy che ha descritto in modo eloquente la sua “contro-conversione”, cioè il passaggio dall'ortodossia alla irreligione. Poi Horace Fletcher con la descrizione del suo processo di eliminazione dell'ansia; infine Tolstoj e Bunyan che offrono due esempi del modo graduale in cui può avvenire l'unificazione interiore. “Ma né Bunyan né Tolstoj potevano divenire ciò che abbiamo chiamato equilibrati mentali. Essi avevano bevuto troppo alla coppa dell'amarezza per poter dimenticare il sapore”. James porta questi esempi per rendere familiari con il fenomeno tecnicamente chiamato “conversione” di cui si interessa nelle due Conferenze successive.

7. Il fenomeno della “conversione”

A questo punto seguono due lezioni, la *Conferenza IX. Conversione* [81] e la *Conferenza X. Conversione (conclusione)* [82], nelle quali James descrive appunto il fenomeno della conversione.

Nella *Conferenza IX* introduce immediatamente una definizione di conversione. “Convertirsi, venire rigenerato, ricevere la grazia, sentire la religione, ricevere una testimonianza sono frasi diverse le quali denotano il processo, graduale o improvviso, mediante il quale, un lo prima diviso e colla coscienza dell’errore, dell’inferiorità o dell’infelicità, si unifica ed acquista una coscienza di superiorità e felicità, in conseguenza dell’essersi afferrato a realtà religiose più salde. Questo almeno è ciò che la conversione significa nella sua accettazione più generale, sia che si creda o no ad alcun diretto intervento divino a determinare una simile trasformazione morale”[83]. Affinché la definizione possa essere meglio compresa l’autore introduce immediatamente l’esempio concreto dell’“individuo illetterato” Stephen H. Bradley e poi passa agli elementi più particolari che costituiscono il processo della conversione. In qualunque testo di psicologia si può leggere che “le idee, i fini e gli obbiettivi dell’uomo formano tanti gruppi e sistemi interni relativamente indipendenti l’uno dall’altro. Ogni ‘fine’ che l’uomo persegue risveglia una certa forma specifica di eccitamento interessato e riunisce insieme un certo gruppo di idee, che sono a quello subordinate e che divengono i suoi associati”[84]. Ogni volta che un fine diviene così preponderante e così stabile nella vita di un individuo, tanto da scacciarne stabilmente ogni rivale precedente, noi tendiamo a parlare di questo fenomeno come di una “trasformazione”. Con il progredire della vita i nostri interessi subiscono un continuo mutamento, per cui c’è uno spostamento continuo nei sistemi delle nostre idee dalle parti più centrali alle più periferiche, dalle più periferiche alle più centrali della nostra coscienza. Ciò che determina questi cambiamenti è la maniera secondo cui si modifica l’eccitamento emozionale. Nell’interesse emozionale ci possono essere forti oscillazioni. “Oppure può il punto focale dell’eccitamento e del calore stabilirsi permanentemente entro un dato sistema ed allora, se la modificazione è d’ordine religioso, le diamo il nome di *conversione*, specie se avviene per crisi, ossia improvvisamente”[85]. Perciò si chiama *centro abituale della sua energia personale* il punto “calorifico” nella coscienza di un uomo, del gruppo di idee cioè a cui egli si consacra e per il quale opera. La psicologia è però nel caso singolo incapace di specificare esattamente quali singole forze siano in atto. Vi sono sentimenti morti, idee morte, credenze fredde, mentre ve ne sono di calde e vive; e quando un’idea diviene calda e prende vita entro di noi, ogni cosa deve cristallizzarsi attorno ad essa. “Alla fine ritorniamo al simbolismo stantio dell’equilibrio meccanico. Una mente è un sistema di idee... Questa collezione di idee si modifica nel corso dell’esperienza per via di addizioni o di sottrazioni... Il centro di gravità cadrà in un’attitudine più stabile, perché le idee nuove che sono andate ad occupare il centro del nuovo ordinamento vi sono come incastrate, per modo che la nuova struttura appare duratura”[86].

Ci sono due forme di avvenimenti mentali, che danno luogo ad una notevole differenza nel processo della conversione. Pertanto due sono le vie, una cosciente e volontaria, l’altra incosciente e involontaria. E ci sono esempi delle due vie nella storia della conversione, che Starbuck ci presenta distinta in due tipi, *il tipo volitivo* ed *il tipo per abbandono di sé*. Nel tipo volitivo la modificazione rigenerativa è abitualmente graduale e consiste nella costruzione, pezzo a pezzo, di un nuovo assetto di abitudini morali e spirituali; nel tipo per abbandono di sé gli effetti subcoscienti sono più frequenti e spesso impressionanti. Sono innanzitutto due le cose che esistono nella mente del candidato alla conversione: l’incompletezza o l’erroneità presente, il “peccato” da cui è così difficile sfuggire; l’ideale positivo a cui l’individuo desidera commisurarsi. “Che l’individuo faccia tutto quello che può, il suo sistema nervoso farà il resto” scrive Starbuck. Sia la psicologia che la religione sono in perfetto accordo poiché entrambe ammettono “l’esistenza di forze apparentemente esterne all’individuo cosciente e che ne redimono la vita”. “La volontà di credere’ non si può estendere fino a questo punto. Possiamo prestarci più fiduciosi ad una credenza di cui possediamo i rudimenti, ma non possiamo creare una credenza di sana pianta, quando la nostra percezione positivamente ci conferma il fatto opposto... Esistono due vie soltanto secondo le quali è possibile liberarsi dall’angoscia, dalla preoccupazione, dalla paura, dalla disperazione. L’una è che venga ad

occuparci un'affezione opposta ancora più potente, l'altra consiste nell'essere noi così esausti dalla lotta da essere costretti a cessare, così ci si abbandona e *non ci se ne incarica più*"[87].

Ci sono persone in cui "la condizione superiore, raggiunto il necessario grado di energia, irrompe attraverso tutte le barriere e si espande come un'onda improvvisa". Si tratta dei casi, più impressionanti e più memorabili, di conversione istantanea, dei quali si occupa nella *Conferenza X*. Porta l'esempio di S. Paolo, il più eminente, poi quello di Henry Alline, di un corrispondente del prof. Leuba, di Maria Alfonso di Ratisbona. Si potrebbero moltiplicare gli esempi senza fine, scrive James, ma quelli riferiti bastano a dimostrare che "avvenimento reale, definito e memorabile, possa essere una conversione improvvisa per colui che la prova. Mentre si trova nel culmine di essa, egli indubitatamente appare a se stesso come uno spettatore passivo, come la sede di un processo meraviglioso operato su di lui dall'esterno"[88]. E' ovvio che coloro che hanno personalmente vissuto avvenimenti di questo genere portano in sé il sentimento che si tratti "piuttosto di un miracolo anziché di un processo naturale". Certo, se noi volessimo parlare "da un punto di vista puramente storico-naturale, senza alcun interesse religioso di sorta, noi dovremmo annoverare la disposizione dell'uomo alle conversioni improvvise e complete, come una delle sue caratteristiche più curiose"[89].

Si prosegue con alcune osservazioni psicologiche: la scoperta dell'esistenza di una coscienza esteriore, o subliminale, come la chiama Myers, illumina in modo particolare molti fenomeni delle biografie religiose. Quest'ultimo ha poi dato il nome di *automatismo*, sensorio o motorio, emozionale o intellettuale, a questa intera categoria di effetti, dovuti alla irruzione nella coscienza ordinaria di energie che prendono origine dalle parti subliminali della mente[90]. Riguardo il tema specifico delle conversioni istantanee James ritaglia "una semplice peculiarità psicologica, il fatto, cioè, che nel caso di grazia istantanea siamo in presenza di uno di quei Soggetti che possiedono una più ampia regione di lavoro mentale subcosciente, e dal quale le esperienze invasive possono irrompere violentemente, sconvolgendo l'equilibrio della coscienza primaria"[91]. Non dobbiamo trascurare l'importanza enorme che ha il fatto della conversione per l'individuo stesso che è convertito.

Se dividessimo gli esseri umani in tante classi, ognuna delle quali rappresenti un grado di eccellenza spirituale, credo che si potrebbero trovare uomini naturali e convertiti, tanto improvvisamente, quanto per gradi, in tutte le classi. "Le forme, quindi, prodotte dalle trasformazioni rigeneratrici non hanno alcun significato spirituale generale, ma soltanto un valore psicologico"[92]. Il criterio ultimo e finale dei valori religiosi non è nulla di psicologico, non è nulla che si possa definire "secondo come avviene", ma è qualche cosa di etico, che si potrebbe definire soltanto "secondo ciò che si ottiene per mezzo suo"[93]. Se il soggetto non ha alcuna disposizione per una simile attività subcosciente, o se i suoi campi di coscienza possiedono un margine rigido e duro che resista alle incursioni dell'al di là, la conversione di lui sarà graduale e dovrà assomigliare ad un semplice sviluppo entro i confini di abitudini nuove. "Così è logico supporre che, *se vi sono* agenti spirituali superiori che possano toccarci direttamente, la condizione psicologica di questo loro intervento *potrebbe essere* il possedere noi una regione subcosciente la quale sola potrebbe permettere loro l'accesso fino a noi"[94]. Si analizzano poi "i sentimenti che riempiono immediatamente l'ora in cui avviene la conversione. Il primo che si deve notare è appunto questo senso di un potere denominato superiore"[95]. Non è presente sempre, ma assai spesso, come nei casi di Alline, Bradley, Brainerd ed altri. Si possono individuare facilmente le caratteristiche dell'esperienza affettiva che dovrebbe essere chiamata "stato di certezza": la prima è la perdita di tutta l'ansia, il senso che alla fine tutto va bene per noi, la seconda è il senso della percezione di verità prima ignote, la terza è la modificazione obbiettiva a cui sembra spesso che il mondo vada soggetto.

8. La santità (condizione e valore)

A questo punto seguono più di cento pagine dedicate tutte da James al tema della santità. Si tratta di ben cinque conferenze raccolte in due sezioni, la prima dedicata alla descrizione dei più importanti fra i fenomeni che sono considerati frutti della religione genuina e la seconda dedicata ad un loro apprezzamento.

Le *Conferenze XI, XII e XIII. La condizione di "Santità"* [96] si aprono domandandosi "quali possono essere mai stati i frutti pratici, per la vita, delle conversioni felici?" [97] Questa ricerca empirica è stata portata avanti non solo "per svolgere un curioso capitolo della fenomenologia della coscienza umana, ma piuttosto per giungere ad un giudizio spirituale sul valore complessivo ed il vero significato di tutti quei turbamenti, di tutte quelle felicità di ordine religioso" [98]. Bisogna quindi prima descrivere i frutti della vita religiosa, e solo poi giudicarli. Un carattere umano può differire così profondamente da un altro per varie condizioni interne; le cause principali della diversità umana si individuano principalmente "nelle *differenze di suscettibilità all'eccitamento emozionale e negli impulsi ed inibizioni differenti* che esse trascinano con sé" [99]. La convenzionalità e le relative inibizioni si lacerano se sopravviene qualche forte eccitamento emozionale. In questi eccitamenti straordinari le cose abitualmente impossibili diventano naturali, perché le inibizioni vengono soppresse. Un genere di eccitabilità emozionale è straordinariamente importante per la formazione del carattere energico, grazie al potere distruttivo che possiede per le inibizioni. Quando una persona possiede un genio innato per certe emozioni, la sua vita differisce stranamente da quella degli individui ordinari, poiché nessuno dei loro correttivi ordinari può frenarla. "L'uomo che vive facendo centro della sua energia personale la religione, e si sente animato da entusiasmo spirituale, differisce dal suo Io carnale precedente in modi perfettamente definiti" [100]. Molti santi, anche se del tipo energico, hanno posseduto ciò che tradizionalmente la Chiesa onora come una grazia speciale, il cosiddetto dono delle lacrime. In queste persone sembra che la commozione abbia regnato quasi ininterrottamente. "Sembra che sia una prerogativa dell'azione esercitata per la via del subliminale quella di determinare modificazioni relativamente stabili" [101].

Il nome collettivo per i frutti maturi della religione in un carattere è la "santità di vita". Il carattere dell'uomo "santo" è quel carattere per cui le emozioni spirituali sono il centro ordinario dell'energia personale [102]. E' facile delinearne i tratti, che sono: 1. un senso di trovarsi in una vita più ampia di quella degli interessi meschini ed egoistici di questo mondo ed una convinzione non semplicemente intellettuale ma quasi sensibile dell'esistenza di una Potenza Ideale; 2. un senso dell'amichevole continuità di quella potenza ideale con la nostra vita; 3. un'immensa libertà e superiorità man mano che i confini dell'Io limitatore svaniscono; 4. una tendenza del centro emozionale a spostarsi verso gli affetti simpatizzanti ed armoniosi [103]. Tali condizioni interne fondamentali hanno delle conseguenze pratiche caratteristiche come: l'ascetismo, la forza d'animo, la purezza, la carità. Fatto fondamentale nella vita spirituale è il senso della Presenza di un Potere superiore ed amico, la scomparsa di ogni *paura* dalla vita dell'individuo, il sentimento di una *sicurezza* interiore del tutto indescrivibile ed inesplicabile.

Frutti abituali della vita santa sono la Carità e l'Amore Fratello. "Il rapimento religioso, l'entusiasmo morale, la meravigliata contemplazione ontologica, l'emozione cosmica, sono tutti stati mentali unificatori, in cui la polvere e le scorie dell'egoismo tendono a scomparire, mentre tende a rifiorire la simpatia. ... Vi è dunque una specie di affinità organica fra la gioia e la simpatia, ed il loro associarsi nella vita di santità non deve quindi recare meraviglia" [104]. Uno dei risultati della fede sembra perciò essere "un paradiso di tranquillità interiore". Il temperamento della mente tranquilla è vario e dipende dal fatto che una persona abbia un "naturale" costituzionalmente cupo o costituzionalmente gaio; nel primo caso si ha più rassegnazione e sottomissione, nel secondo caso un giocondo consenso. L'abbandono della responsabilità

personale sembra essere l'atto fondamentale della pratica specificamente religiosa in quanto si distingue da quella morale: precorre le teologie ed è indipendente da ogni filosofia.

Altro sintomo religioso da studiare è la Purezza di vita. L'individuo santificato diviene molto sensibile ad ogni intima inconsistenza o disarmonia e le mescolanze impure e i compromessi divengono per lui intollerabili. Le forme ascetiche sono spesso assai passionali e James cita dapprima l'esempio dei Quaccheri primitivi per poi passare a descrivere l'Ascetismo, quale sintomo ulteriore della Santità[105]. "L'aggettivo 'ascetico' viene applicato ad un genere che prende origine a livelli psicologici diversi", che l'autore differenzia in sei gruppi diversi. Possiamo vedere che la nostra volontà nell'atto concreto è una funzione molto complessa, che coinvolge tanto gli stimoli quanto le inibizioni. L'individuo sa con certezza quando essa ha raggiunto la proporzione utile *per lui*: egli sente che "è la mia vocazione, questo è l'*optimum*, la legge, la vita che debbo vivere. E' qui che io trovo il grado di equilibrio, di sicurezza, di calma e di riposo, di cui ho bisogno; oppure io qui ritrovo la sfida, la passione, la lotta e le difficoltà, senza delle quali l'anima mia langue ed avvizzisce"[106]. La Chiesa Romana ha sistematizzato e codificato tutto ciò e gli ha dato un valore commerciale sotto forma di "merito"; inoltre ha raccolto insieme "tutti i motivi che portano all'ascetismo e li ha codificati in modo che chiunque voglia raggiungere la perfezione Cristiana può trovare un sistema pratico"[107]. James conclude queste Conferenze accennando all'Obbedienza e alla Povertà, che i monaci fanno voto di osservare. Ma in tutte queste questioni di sentimento bisogna "essersi trovati" per intenderle rettamente; non si può misurare un'emozione o indovinarne i palpiti rimanendone al di fuori. Ciascuna emozione obbedisce ad una logica sua propria o trae delle deduzioni che nessun'altra logica può trarre[108].

Nelle Conferenze XIV e XV. *Il valore della Santità*[109] dobbiamo chiederci se i frutti della religione ci possono aiutare a giudicare il valore assoluto di ciò che la religione aggiunge alla vita umana, una sorta di "critica della pura santità"[110]. Con quale metodo James porta avanti questa indagine? Fin da subito spiega che "noi dobbiamo semplicemente raccogliere insieme le cose e da un'accolta di giudizi frammentari, relativi al valore di questa o quella esperienza, trarre la conclusione che *in complesso* un tipo di religione è approvato per suoi frutti, mentre per lo stesso titolo un altro tipo è condannato"[111]. Niente è più curioso dell'alterazione che avviene nel tono religioso e morale degli uomini, man mano che progressivamente se ne sviluppa la comprensione della natura e degli atteggiamenti sociali. Dopo un intervallo di poche generazioni il clima mentale può mostrarsi poco favorevole a nozioni intorno alla divinità che precedentemente apparivano del tutto soddisfacenti. Il fattore originario nel fissare la figura degli Dei deve essere stato sempre psicologico[112], anche se indubbiamente gli incidenti storici vi hanno sempre contribuito. Non appena noi cessiamo di ammirare o di approvare ciò che è implicato dalla definizione di una divinità, siamo vicini a giudicare quella divinità non meritevole di alcuna fede. Siamo costretti ad "adoperare qualche sorta di criterio nostro proprio di probabilità teologica ogni qualvolta pretendiamo di valutare i frutti della religione degli altri uomini, pure un tale criterio è a sua volta desunto dal corso della vita comune"[113]. In concreto, l'autore come propone di agire? "In breve, di saggiare la santità alla luce del senso comune, di adoperare dei criteri umani per decidere la questione: quanto la vita religiosa si raccomandi come forma ideale di attività umana. ... Le religioni hanno *approvato* se stesse: esse hanno provveduto ai bisogni vitali regnanti al loro apparire"[114].

Gli uomini devono avere tutti la medesima religione? "Sono essi così affini fra loro rispetto ai loro bisogni interiori, che per gli aspri e pei miti, per gli orgogliosi e per gli umili, pei coraggiosi e pei vili, per gli equilibrati o pei mattoidi convengono esattamente gli stessi incentivi religiosi?"[115]. James è innanzitutto convinto che nessuno potrà mai raggiungere una verità assolutamente immodificabile riguardo ad argomenti come quelli a cui si riferisce la religione. Inoltre, nel giudicare criticamente il valore dei fenomeni

della religione, dice che bisogna distinguere “fra la religione come funzione individuale personale e la religione come prodotto istituzionale, corporativo, di tribù”[116]. La parola “religione” come viene usata ordinariamente è equivoca. Di solito i geni religiosi attirano intorno a sé molti discepoli e simpatizzanti che poi, quando sono abbastanza forti, si organizzano e diventano istituzioni ecclesiastiche. Ma queste ultime non ci interessano in queste Conferenze; invece “l’esperienza religiosa che stiamo studiando è quella che prende vita entro il petto individuale di ciascuno”[117]. Nel seguito sono descritte le varie fasi della religione: un’esperienza religiosa genuina e di prima mano è destinata a sembrare un’eterodossia agli spettatori; se poi si diffonde ad altri diviene un’eresia definita ed etichettata; ma se poi trionfa sulle persecuzioni allora diventa un’ortodossia, finisce il tempo in cui si manteneva interiore. “Io vi scongiuro” scrive James “di non voler mai confondere i fenomeni della psicologia puramente di tribù o corporativa, che essa presenta, con quelle manifestazioni di vita puramente interiore che formano l’oggetto esclusivo del nostro studio”[118]. Tutti gli esempi di fenomeni di santità portati nelle Conferenze precedenti possono essere sembrati stravaganti e, anche se molto c’è da ammirare in questo campo, essi non sono necessariamente da imitare. Anche i frutti della religione, come gli altri prodotti umani, sono esposti alla corruzione per eccesso; è il senso comune che deve giudicarli. “Noi troviamo questo errore per eccesso in ogni più santa virtù”[119]. Se l’equilibrio esiste, nessuna facoltà può essere troppo forte. L’eccitamento spirituale assume forme patologiche ogniqualvolta gli altri interessi sono in numero troppo piccolo e l’interesse è troppo ristretto; ne troviamo esempio in ogni attributo della santità. E James si sofferma a questo punto su ciascuno di questi eccessi di virtù, uno ad uno: devozione[120], purezza[121], carità[122], ascetismo[123].

Conclude rispondendo alla domanda “la religione viene comprovata abbastanza dai suoi frutti, quali si manifestano in quel tipo di carattere che abbiamo chiamato ‘santo’? I singoli attributi della santità possono, è vero, essere doni del temperamento quali si possono trovare in individui non-religiosi. Il gruppo complessivo di essi, però, forma un composto che, come tale, è di natura essenzialmente religiosa, perché sembra che esso proceda dal senso divino come da un centro psicologico suo proprio”[124]. Il santo pone la felicità non nel benessere, come tende a fare l’uomo comune, ma invece in un eccitamento interiore di natura più elevata e trasforma le cause di malessere in sorgenti di gioia, annullando l’infelicità. Ma quando le capacità intellettuali dei santi sono ristrette, essi precipitano in ogni sorta di santi eccessi. James riporta a questo punto il commento del filosofo Friedrich Nietzsche, considerato il critico più ostile a tali impulsi. In astratto il Santo è dunque un tipo d’uomo superiore al tipo dell’ “uomo forte”. Ma se dall’astratto passiamo alla situazione reale, vediamo che “il Santo come individuo può essere bene o male adatto a seconda di circostanze particolari. Non esiste, in breve, alcunché di assoluto nell’eccellenza della Santità”[125].

9. Misticismo

Le persone religiose hanno spesso sostenuto di “vedere la verità” in una maniera particolare, anche se non in modo uniforme. Questa maniera è conosciuta sotto il nome di misticismo, a cui James dedica le *Conferenze XVI e XVII. Misticismo* [126]. La conoscenza assoluta è un’esperienza della realtà totalmente non intellettuale, un’esperienza che nasce da uno stato di coscienza non ordinario, che può essere chiamato uno stato ‘meditativo’ o mistico. Che uno stato di questo tipo esista, oltre ad essere testimoniato da numerosi mistici in Oriente e in Occidente, è anche indicato dalla ricerca psicologica. In una lettera James scrive che si tratta di una esperienza che va difesa contro la stessa filosofia. E’ in questo contesto che il pragmatismo si rivolge ad uno studio della coscienza religiosa. Il problema religioso viene ricondotto al problema della verifica pratica del pensiero: al problema della valutazione delle credenze, nelle quali viene a concludersi il movimento del pensiero in modo provvisorio (nel senso di una ‘ipotesi’) in funzione

della condotta dell'uomo. "L'esperienza religiosa personale ha la sua radice e il suo centro negli stati mistici della coscienza. Tali stati di coscienza debbono formare il capitolo vitale da cui gli altri debbono trarre la loro luce"[127]. Che cosa significa l'espressione 'stati mistici di coscienza'?

Questa parola viene spesso usata come termine di discredito. Allora James propone quattro segni che, quando sono presentati da un'esperienza, giustificano l'uso della parola 'mistica': prima l'ineffabilità, in quanto non se ne può manifestare a parole il contenuto e si tratta di stati più simili a stati sentimentali che intellettuali; seconda la qualità noetica, cioè sono rivelazioni piene di significazione e di importanza, sebbene rimangano inarticolate; terza la transitorietà, in quanto non possono durare a lungo; quarta la passività, per cui il mistico sente come se la sua propria volontà si fosse annullata ed egli fosse afferrato da una qualche forza superiore. Gli stati mistici modificano la vita interiore del soggetto dall'una all'altra delle loro apparizioni[128]. Il metodo dello studio seriale – cioè posti entro la loro serie – è essenziale per la loro interpretazione. Primo, pare di capire il più intimo senso di una massima o di una formula che per caso ci passa dinnanzi, quel senso di un significato più profondo; secondo, quel senso improvviso, che talvolta ci pervade, di "esserci trovati già prima" in qualche momento indefinito del passato; terzo, a maggiore profondità di coscienza mistica si giunge in altri stati di fantasticheria; quarto, la coscienza prodotta dagli inebrianti e dagli anestetizzanti e specialmente dall'alcool. La conclusione è che "la nostra coscienza normale, sveglia, o coscienza razionale, è soltanto un tipo speciale di coscienza, mentre tutto attorno ad essa, da esso divisa mediante il più trasparente degli schemi, giacciono forme potenziali di coscienza del tutto differenti"[129]. Non appena si presenta lo stimolo adeguato ecco che appaiono in tutta la loro completezza tipi di mentalità speciali; il problema consiste poi nel come interpretare queste nuove forme di coscienza. Sembra che certi aspetti della natura abbiano un particolare potere di risvegliare questi sentimenti mistici: la maggior parte dei casi raccolti e raccontati da James sono avvenuti all'aperto [130]. Questi momenti mistici sono quindi descrivibili come stati di coscienza di qualità interamente specifica. Bucke parla di coscienza cosmica, che "è l'aggiunta di una funzione altrettanto distinta da qualunque altra posseduta dall'uomo medio"[131].

James considera poi che si è parlato abbastanza della comparsa sporadica di questa coscienza cosmica o mistica e che è il caso di passare alla sua coltivazione metodica, come elemento della vita religiosa; infatti Indiani, Buddisti, Maomettani e Cristiani l'hanno tutti coltivata metodicamente[132]. "La verità mistica esiste soltanto per l'individuo che prova l'estasi e nessun altro. ... Ma le *nostre* sensazioni immediate non hanno altro contenuto all'infuori di quello che viene fornito dai cinque sensi; e ... i mistici possono categoricamente negare che i sensi abbiano parte alcuna nel più elevato tipo di conoscenza dato dalle loro estasi"[133]. James parla di alcuni mistici entro la Chiesa Cristiana: S. Ignazio di Loyola, S. Giovanni della Croce, S. Teresa. Ma quale è il giudizio medico e quale è quello spirituale per questi stati superiori dell'estasi? Per i medici queste estasi non significano altro che "stati ipnoidi suggeriti ed imitati, su di una base intellettuale di superstizione ed una base di fisica degenerazione e di isterismo"[134]. Ma questo non ci dice nulla sul loro valore per la conoscenza della coscienza che essi inducono. Invece, per passare ad un giudizio spirituale, bisogna eseguire delle indagini riguardo i loro frutti per la vita. Le condizioni mistiche possono quindi rendere l'anima più energica in quelle direzioni che la sua ispirazione favorisce. Gli stati mistici manifestano in generale una tendenza teoretica ben delineata, accennano a direzioni filosofiche ben determinate: una è l'ottimismo e l'altra è il monismo. "Trapassiamo negli stati mistici dalle condizioni della coscienza ordinaria, come da un meno in un più"[135]. L'abolizione di tutte le comuni barriere che dividono l'individuo dall'Assoluto è la grande opera mistica. Nella letteratura mistica si leggono frasi contraddittorie come "oscurità abbagliante", "silenzio mormorante", "deserto affollato", che dimostrano che non è il linguaggio concettuale quello proprio della mistica, ma piuttosto quello della musica, che può dare certi messaggi ontologici[136].

Infine, James sintetizza così i caratteri generali della coscienza di ordine mistico: *“in complesso essa è panteista ed ottimista, o almeno è l’opposto di pessimista. È antinaturalista e si armonizza meglio con le anime nate per la seconda volta e con i loro stati per così dire ultramondani”*[137]. Il misticismo può fornire *“una garanzia della verità della rinascenza, del soprannaturalismo o del panteismo che favorisce?”*[138]. Lo studioso risponde dividendo la risposta in tre parti. Primo, è un fatto psicologico che gli stati mistici sono di solito pieni di autorità per coloro che li possiedono. Secondo, i mistici non hanno alcun diritto di pretendere che noi dobbiamo accettare la testimonianza della loro particolare esperienza. Terzo, l’esistenza di stati mistici rovescia la pretesa di stati non-mistici di essere i soli arbitri di ciò che possiamo credere; essi sono eccitamenti simili alle emozioni dell’amore e dell’ambizione, doni fatti al nostro spirito. A questo punto James dice che è il momento di abbandonare questo tema, concludendo che gli stati mistici non hanno autorità per il semplice fatto di essere stati mistici. *“Ma i più alti fra essi accennano a direttive verso le quali inclinano i sentimenti religiosi anche degli uomini non mistici”*[139]. Essi ci forniscono delle *ipotesi*: il soprannaturalismo e l’ottimismo che essi tendono a darci possono essere la più vera delle visioni nel significato di questa nostra vita.

10. La filosofia (religiosa) ed altre caratteristiche della religione

E così passiamo all’ultimo gruppo di tre Conferenze in cui il relatore cerca una risposta nella filosofia, delinea alcune altre caratteristiche dell’esperienza religiosa e propone alcune conclusioni.

Nella *Conferenza XVIII. Filosofia* [140] James riprende la domanda *“il senso di una presenza divina è un senso datoci da qualche cosa di obiettivamente vero?”*. A questa domanda fino ad ora aveva risposto con l’analisi del misticismo che è però *“cosa troppo personale per poter pretendere un’autorità universale”*[141]. Per una risposta si rivolge ora alla filosofia che mette in campo *“argomenti che, se qualche valore hanno, pretendono di averne uno universale”*[142]. *“Io credo che il sentimento sia la sorgente più profonda della religione, e che le formule filosofiche e teologiche siano prodotti secondari... In un mondo in cui non fosse esistito mai alcun sentimento religioso, dubito assai che alcuna teologia filosofica sarebbe mai sorta”*[143]. Il sentimento è personale e muto ed incapace a rendere conto di sé.

Siamo ora agli inizi di una *“scienza delle religioni”*[144]. Quell’intellettualismo in religione che l’autore mira a screditare dà alle sue conclusioni il nome di teologia dogmatica o di filosofia dell’assoluto. *“Il sentimento, valido soltanto per l’individuo, è opposto alla ragione valida universalmente. ... La filosofia, storicamente considerata, non riesce a provare che le sue pretese siano obiettivamente ‘convincenti’. Nel fatto la filosofia fallisce nel tentativo”*[145]. Si passano in rassegna alcuni pensatori. Le scuole filosofiche del Continente hanno troppo spesso trascurato il fatto che il modo di pensare dell’uomo è organicamente connesso con la sua condotta. Invece il principio conduttore della filosofia inglese è stato che ogni differenza deve produrre una differenza, che ogni differenza teoretica in qualche punto deve metter capo ad una differenza pratica. Il filosofo americano Peirce ha districato dai particolari della sua applicazione il principio che aveva guidato istintivamente questi uomini, isolandolo come fondamentale e chiamandolo *pragmatismo*. *“Le credenze sono, in breve, regole per l’azione; e tutta la funzione del pensiero è soltanto un passo nella produzione di abitudini attive”*[146]. La nostra concezione di queste conseguenze pratiche è per noi l’intera nostra concezione dell’oggetto. Che cosa riguardo gli *“attributi detti morali?”*[147]. Essi determinano in modo positivo paura e speranza e aspettazione e sono fondamenti per una vita santa. *“Dobbiamo quindi, penso, dare un addio definitivo alla teologia dogmatica”*[148]. Ciò che la religione asserisce intende sempre essere un fatto dell’esperienza: il divino è realmente presente, dice la religione, e

sussistono effettivamente fra esse e noi dei rapporti di dare ed avere. Vi è sempre un *plus*, un dato immediato, di cui il sentimento soltanto può rispondere. Quindi il tentativo di dimostrare mediante processi puramente intellettuali la verità delle rivelazioni dell'esperienza religiosa diretta è senza speranza[149].

James non vuole però lasciare la filosofia sotto una simile condanna e passa ad una enumerazione di ciò che essa può fare in favore della religione. "Solo che essa consenta di abbandonare la metafisica e la deduzione, per la critica e per l'induzione, e trasformarsi sinceramente da teologia in scienza delle religioni, essa può divenire immensamente utile"[150]. Una scienza critica delle religioni di questo genere potrebbe trovare un consenso pubblico altrettanto generale che quello di cui godono le scienze fisiche; persino quelli che non sono religiosi potrebbero accettarne le conclusioni. Così "la scienza delle religioni dovrebbe dipendere quanto al suo materiale originario dai fatti dell'esperienza personale, modificandosi ed inquadrandosi sempre più con l'esperienza personale, lungo tutte le sue ricostruzioni critiche"[151]. Nella sfera religiosa particolarmente la credenza che certe formule sono vere non può mai sostituire completamente l'esperienza personale.

Nella *Conferenza XIX. Altre caratteristiche* [152] James tenta di completare questa parziale descrizione dell'esperienza religiosa. "I servigi che la religione rende all'individuo e quelli che l'individuo religioso rende al mondo, sono i migliori criteri per giudicare della verità che sta in essa"[153]. Innanzitutto bisogna considerare la parte importante che in un individuo ha la vita estetica nel determinare la scelta di una religione: "fra gli elementi costruttivi della religione in cui spontaneamente la mente si compiace non si debbono mai dimenticare i motivi estetici"[154]. "La forza di questi sentimenti estetici rende, mi sembra, assolutamente impossibile che il Protestantismo, per quanto superiore possa essere al Cattolicesimo per profondità spirituale, riesca al giorno d'oggi a fare molti proseliti in quel più venerabile ecclesiasticismo. Quest'ultimo offre un pascolo tanto più ricco per l'immaginativa"[155]. In moltissimi libri religiosi tre cose vengono citate come suoi elementi più essenziali: il Sacrificio, la Confessione, la Preghiera.

Sembra che tutte queste Conferenze di James dimostrino la verità dell'opinione del Sabatier, che "il fenomeno religioso, considerato come un fatto interno, fatta astrazione da complicazioni ecclesiastiche o teologiche, si è dimostrato ovunque o ad ogni suo livello come risultante della coscienza che gli individui hanno di un commercio fra essi e le potenze superiori con le quali esse si sentono in relazione. Questo commercio è sentito, finché dura, come attivo e reciproco"[156]. La genuinità della religione si scopre essere legata in modo indissolubile alla questione della coscienza della preghiera. Indubbiamente la religione deve reggere o cadere per la persuasione che realmente si producano effetti di qualche sorta: "per mezzo della preghiera, sostiene la religione, avvengono cose che non si potrebbero compiere in alcun altro modo: dell'energia che senza la preghiera sarebbe compressa, è dalla preghiera messa in libertà ed opera in qualche parte, sia oggettiva, sia soggettiva, del mondo dei fenomeni o dei fatti sperimentali"[157]. Nella Conferenza James prosegue con la descrizione di alcuni casi di questi fenomeni, per poi concludere con la considerazione, espressa fin dalla prima Conferenza, del "prevalere del temperamento psicopatico nelle biografie religiose"[158]. E' difficile infatti trovare un condottiero religioso qualunque nella cui vita non si siano mostrati degli automatismi: visioni, estasi, "voci", impressioni di essere guidati, "intuizioni", automatismo grafico. Tutte cose avute a causa dell'eccitamento della loro sensibilità. "Il grande campo in cui agisce questo senso di essere lo strumento di una potenza superiore è naturalmente 'l'ispirazione'"[159]; ci sono dichiarazioni nette di chi sentiva di trovarsi sotto la direzione di un potere estraneo e di servirgli come da organo di espressione. Quindi, nella religione abbiamo un lato della natura

umana che mantiene relazioni singolarmente strette con la religione marginale o subliminale. E' la parte maggiore di ciascuno di noi, "essendo un ricettacolo di tutto ciò che è latente in noi ed il serbatoio di ogni cosa che trascorre non avvertita o non osservata"[160]. E' così che nascono tutte le esperienze mistiche che possiamo avere, ed i nostri automatismi sensoriali o motori.

Nella *Conferenza XX. Conclusioni* [161] James tenta di trarre le conclusioni critiche – dice "teoriche e pratiche" – che tanto materiale raccolto può suggerire e formula concettualmente la verità di cui l'esperienza religiosa è una prova. Individua sei caratteristiche della vita religiosa, dichiara di aver perseguito le espressioni più radicali, definisce il divino come "un gruppo di qualità, ponendosi alternativamente a campione dell'una o dell'altra delle quali i diversi uomini possono trovare tutta la missione che per loro è più degna"[162]. Il miglior rappresentante della scienza delle religioni può essere quello che trova maggiori difficoltà ad essere personalmente devoto. "Se la religione è una funzione per cui la causa di Dio o quella dell'uomo siano atte veramente a progredire, quegli che ne vive la vita, per quanto limitatamente, ne è un servitore migliore di colui che semplicemente la conosce, per quanto perfettamente"[163]. La scienza delle religioni non può essere un equivalente della religione viva; e l'antipatia per la religione trova un'eco perfino nella scienza stessa delle religioni. "Vi è oggi nell'aria la nozione" scrive James "che probabilmente la religione è soltanto un anacronismo, un caso di 'sopravvivenza', un ritorno atavico ad un modo di pensare che l'umanità nella sua corsa ha già superato"[164]: è la "teoria della sopravvivenza". "Dato il temperamento attuale della nostra immaginazione scientifica, è impossibile trovare altro ... che una specie di avvicendamento di stagioni senza fine né scopo"[165]. E' quindi naturale trattare la religione come 'una semplice sopravvivenza': "durante infiniti spazi di tempo, dominare le potenze spirituali, piegarle e metterle dalla nostra parte, fu l'obbiettivo grande, unico, dei nostri rapporti con il mondo naturale"[166]. La religione dell'individuo può essere egoistica, però essa rimane sempre infinitamente meno vuota ed astratta di una scienza qualunque che si vanta di non prendere in considerazione nulla di personale. Nel corso di queste Conferenze James è stato sempre incline a riabilitare l'elemento del sentimento nella religione. Questo perché l'individualità si fonda sul sentimento ed i recessi del sentimento "sono i soli luoghi dell'universo nei quali possiamo cogliere i fatti reali in formazione"[167]. Quindi la religione, occupandosi dei destini individuali e ponendosi in contatto con le sole realtà assolute che ci è dato di conoscere, "deve necessariamente avere un ufficio eterno della storia umana".

Nel concludere questa serie di Conferenze James dichiara che "l'intento precipuo è ora quello di cercare di ridurre la religione ai suoi infimi termini immaginabili, a quel *minimum*, libero di escrescenze individualistiche, che forma il nucleo di tutte le religioni, e nel quale si può sperare che tutte le religioni possano convenire"[168]. Vero è che nella religione troviamo una grande varietà nei pensieri che vi hanno prevalso, mentre i sentimenti e la condotta sono quasi sempre gli stessi. E se vogliamo arrivare fino alla loro essenza bisogna guardare ai sentimenti e alla condotta come agli elementi più costanti. Quando un contenuto intellettuale positivo si associa ad uno stato di fede esso si esprime sotto forma di credenza e "prendendo insieme i *credo* e gli stati di fede come costituenti 'le religioni' ... siamo costretti, in considerazione della loro straordinaria influenza sulle azioni e sulle passioni, a classificarli fra le più importanti funzioni biologiche dell'umanità"[169]. La religione non può quindi essere un semplice anacronismo, una pura sopravvivenza, ma deve esercitare una funzione permanente. "C'è un punto in cui tutte le religioni mostrano di accordarsi: un senso di malessere e la sua risoluzione"[170]. In quelle menti più sviluppate di cui solo James si è occupato in questo studio, il malessere (che assume un carattere morale) è il senso che c'è attorno a noi qualche cosa che non va, mentre la risoluzione (che assume una tinta mistica) è un senso che ci possiamo liberare da questo malessere. "Il 'più' con il quale noi ci sentiamo collegati nella esperienza religiosa è nel suo margine *più vicino* a noi il prolungamento subcosciente della

nostra vita cosciente. Prendendo così come base un fatto psicologico riconosciuto, ci pare di mantenere colla *scienza* un contatto che manca invero alla teologia ordinaria”[171]. “Trascurando le super-credenze e limitandoci a ciò che è comune e generico, abbiamo *nel fatto che la persona cosciente è continua con un lo più vasto, attraverso il quale pervengono le esperienze salvatrici*, un contenuto positivo dell’esperienza religiosa che, secondo quanto sembra a me, è *letteralmente ed obbiettivamente vero in tutta la sua estensione*... I limiti ulteriori del nostro essere si approfondano, mi sembra, in una dimensione dell’esistenza completamente diversa dal mondo sensibile e semplicemente ‘intelligibile’. Chiamatela regione mistica, o soprannaturale. ... Quando noi entriamo in comunione con essa, qualche cosa è effettivamente operato sulla nostra personalità finita, perché diveniamo uomini nuovi e delle conseguenze nel campo della condotta si producono nel mondo naturale in seguito a questi nuovi mutamenti rigenerativi”[172]. Gli effetti reali vengono esercitati sui centri personali di energia dei diversi soggetti. Il mondo, interpretato religiosamente, non è il mondo materialistico con un’espressione mutata: esso deve avere, oltre e sopra la mutata espressione, una costituzione naturale differente, per certi riguardi, da quella che avrebbe un mondo prettamente materialistico. Questa veduta profondamente “pragmatica” della religione è stata generalmente accolta come una cosa ovvia e naturale dagli uomini ordinari. “Io credo che il modo pragmatico di considerare la religione sia il più profondo. ... Il mondo della nostra coscienza presente è soltanto uno dei molti mondi di coscienza che esistono, e questi altri mondi debbono contenere esperienze provviste di un significato anche per la vita nostra”[173].

11. Conclusione. La “coscienza”

Oggi molti studiosi convengono che ciò che chiamiamo mente è strettamente correlato a certi aspetti del comportamento del cervello e si trovano d’accordo nel riconoscere che fra questi aspetti il più misterioso è la “coscienza”. James, considerato da molti il massimo psicologo americano, esponente principale del funzionalismo, è stato un critico deciso delle tendenze atomistiche e meccanicistiche in psicologia e un entusiasta sostenitore dell’interazione e interdipendenza di mente e corpo. Egli reinterpretava le scoperte di sperimentatori contemporanei ponendo l’accento sulla “coscienza” come fenomeno personale, integrale, continuo. Non è sufficiente studiare gli elementi del funzionamento mentale e le regole dell’associazione di idee, perché questi elementi sono semplicemente sezioni trasversali arbitrarie di una “corrente di pensiero continua” che deve essere intesa in relazione alle azioni coscienti degli esseri umani nei loro confronti quotidiani con una varietà di sfide ambientali.

Lo sviluppo del funzionalismo è una conseguenza del pensiero evoluzionistico che ha rintracciato un’importante connessione fra struttura e funzione. Per Darwin ogni struttura anatomica è una componente funzionante di un organismo vivente integrato, impegnato nella lotta evolutiva per la sopravvivenza. Questo accento posto sugli aspetti dinamici ha ispirato molti psicologi a volgersi dallo studio della struttura mentale a quello dei processi mentali e a considerare la coscienza un fenomeno dinamico e ad investigarne i modi di funzionamento, specialmente in relazione alla vita dell’intero organismo. Questi psicologi funzionalisti sono molto critici nei confronti delle tendenze dei loro contemporanei ad analizzare la mente scomponendola in elementi atomistici: sottolineano invece l’unità e la natura dinamica della “corrente di coscienza”. La coscienza è definita quindi come “funzione dell’esperienza”: dell’esperienza determinata nel quadro della condotta, nella prospettiva temporale dell’azione.

Già nel 1890 con la sua opera monumentale *Principles of Psychology* [174], opera di psicologia analitica e non sperimentale, che diventa ben presto un classico in cui pubblica la sue concezioni innovative sulla psiche umana, James contrasta fortemente con la psicologia tedesca del tempo. Vi sostiene che non esiste

una sensazione semplice ma che la coscienza è un continuo pullulare di oggetti e relazioni. La parte più importante di quest'opera è proprio quella relativa alla corrente di pensiero ("the stream of thought") nella quale descrive le caratteristiche del pensiero che associa a quelle della corrente. Dice che ogni pensiero appartiene ad una coscienza personale grazie al concetto di esperienza personale, che il pensiero è in continuo movimento e quindi il nostro stato mentale varia continuamente e di conseguenza non lo posso studiare sperimentalmente, che la corrente ha velocità diverse, caratteristica presente anche nel pensiero.

Nei *Essays in Radical Empiricism* del 1912 James scrive poi che "da parte mia sono naturalmente convinto che in me stesso la corrente di pensiero (che riconosco decisamente come fenomeno) è soltanto un nome poco appropriato per qualcosa che, quando è sottoposto ad esame, si rivela consistere principalmente della corrente del mio respiro. ... Il respiro, che è sempre stato la matrice originaria di 'spirito', il respiro che muove verso l'esterno, tra la glottide e le narici, è, ne sono persuaso, l'essenza in base alla quale i filosofi hanno costruito l'entità loro nota come coscienza. Quest'entità è fittizia, mentre i pensieri concreti sono del tutto reali. Ma i pensieri concreti sono fatti della stessa materia di cui sono fatte le cose"[175]. Dunque, la coscienza è un processo, anche se forse ancora non si è ben descritto in che cosa consista questo processo. Parlando della coscienza James insiste "nel modo più deciso nell'affermare che essa denota una funzione" e che la "si ritiene necessaria per spiegare il fatto che le cose non soltanto sono, ma sono apprese e conosciute"[176]. Sostiene, in base alla sua tesi dell' "esperienza pura", che la coscienza "è soltanto un testimone di ciò che accade nel tempo, e non vi svolge alcun ruolo. E', in una parola, il semplice correlato logico del 'contenuto in un'esperienza la cui caratteristica peculiare è che il fatto viene alla luce in essa, e che vi ha luogo una consapevolezza del contenuto"[177].

Infine nella raccolta *Le varie forme della coscienza religiosa* James introduce l'espressione "campo di coscienza". "Oggidi" scrive "gli psicologi tendono, anzitutto, ad ammettere che l'elemento realmente esistente sia piuttosto lo stato mentale nella sua totalità, l'intera onda della coscienza, l'intero campo di oggetti che in un dato momento è presente al pensiero; in secondo luogo vedono che è impossibile delimitare con qualche esattezza quest'onda, questo campo"[178]. I diversi individui presentano differenze costituzionali rispetto all'ampiezza del campo di coscienza. Il fatto importante che questa formula del "campo di coscienza" stabilisce, è l'indeterminatezza del campo stesso.

Ora sono sempre più numerosi gli scienziati che hanno osato affrontare quello che è al tempo stesso il più sfuggente e il meno evitabile dei fenomeni: la coscienza[179]. Esistono molti modi di affrontare "il problema" della coscienza[180]. Neuroscienziati, psicologi e filosofi si incrociano e si scontrano con diverse teorie: si va dal riduzionismo, secondo cui la coscienza è spiegabile con i metodi tradizionali della neuroscienza e della psicologia, alla concezione dei cosiddetti "misterici", i quali affermano che non riusciremo mai a comprendere pienamente la coscienza[181]. Al momento la prosecuzione delle ricerche nelle diverse discipline suggerisce di non puntare a una teoria completa della coscienza, ma di lavorare sulle condizioni che sembrano essere almeno necessarie al suo insorgere[182]. E' comunque certo che la parola "coscienza", per la quale in molte lingue non esiste alcun equivalente, non designa un fenomeno unitario[183]. Come disse William James, il padre della psicologia americana, la coscienza coinvolge sia l'attenzione sia la memoria a breve termine: la coscienza non è un oggetto, ma è "un processo".

Bibliografia

- BIERI, P. (1996). Il cervello e la coscienza, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni, I quaderni di Le Scienze*, pp. 82-89
- CHALMERS, D.J. (1996). Il mistero dell'esperienza cosciente, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni, I quaderni di Le Scienze*, pp. 74-80
- CRICK, F. e KOCH, C. (1996). Il problema della coscienza, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni, I quaderni di Le Scienze*, pp. 68-73
- HORGAN, J. (1996). Può la scienza spiegare la coscienza?, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni, I quaderni di Le Scienze*, pp. 61-67
- JAMES, W. (1897). *The Will to Believe*; trad. it. *La volontà di credere*
- JAMES, W. (1980). *Principles of Psychology*, 2 vols., New York; trad. it. *Principi di psicologia*, Milano 1901
- JAMES, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*, Collier Macmillan, New York; trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Torino 1904
- JAMES, W. *Pragmatism*
- JAMES, W. (1912). *Essays in Radical Empiricism*, trad. it. *Saggi sull'empirismo radicale*, Bari, 1971
- RICONDA, G. (1990). *Invito al pensiero di James*, Mursia
- ROSSO, C. (1992). "James, William", Voce in *Enciclopedia filosofica*, Centro Studi Filosofici di Gallarate, VE-Roma
- TRAUTTEUR, G. (1996). *Coscienza, algoritmi e architetture riflessive*, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni, I quaderni di Le Scienze*, p. 81

Parole Chiave

- "coscienza": "la nostra coscienza normale allo stato di veglia, o coscienza razionale come la chiamiamo, non è altro che un tipo speciale di coscienza, mentre tutto attorno ad essa, separate dallo schermo più sottile, ci sono forme potenziali di coscienza del tutto diverse. Noi possiamo vivere tutta la vita senza neppure sospettarne l'esistenza, ma basta applicare lo stimolo richiesto e al minimo tocco esse sono presenti in tutta la loro completezza"
- religione: si danno così tante definizioni e così differenti una dall'altra che è evidente che la parola "religione" "non può significare alcun principio o essenza, ma è piuttosto un nome collettivo". Così "la religione di un individuo si può identificare colla sua attitudine, qualunque essa possa essere, rispetto a ciò che egli sente essere la verità primitiva, fondamentale".
- divino: "Quando nella nostra definizione della religione parliamo della relazione dell'individuo con 'ciò che egli considera come divino', questo termine 'divino' dobbiamo intenderlo in senso molto largo, come qualcosa di 'simile a Dio', sia esso o no qualcosa di concreto".
- credenza: La vita religiosa consiste "nella credenza in un ordine invisibile, nella persuasione che il nostro bene supremo consiste nell'armonioso adattamento della nostra vita a quell'ordine". La credenza, in un oggetto che non si vede, viene descritta come un'attitudine e James ci invita a prestare attenzione su alcune particolarità psicologiche di tale attitudine.
- ottimismo: "il pessimismo porta alla debolezza, l'ottimismo al potere" e "se i vostri pensieri si aggirano sulla salute, la giovinezza, il vigore, il successo, queste cose voi pure arrivate a possedere prima di accorgervene. ... La paura, al contrario, come tutti i modi di pensiero contratti, egoistici, porta alla distruzione".

- malattia: lamentarsi di una malattia è a sua volta una forma addizionale di malattia, che non fa che aumentare il danno primitivo. Vi sono differenti livelli per gli stati d'animo meno sani, alcuni più gravi degli altri. In primo luogo vi sono delle persone per le quali il male appare soltanto come una mancanza di armonia fra loro e le cose, una imperfetta corrispondenza fra la vita dell'individuo e l'ambiente. In secondo luogo vi sono altre persone per le quali il male è qualcosa di più radicale e più generale, un errore o un vizio della sua stessa natura.
- conversione: convertirsi, venire rigenerato, ricevere la grazia, sentire la religione, ricevere una testimonianza sono frasi diverse le quali denotano il processo, graduale o improvviso, mediante il quale, un lo prima diviso e colla coscienza dell'errore, dell'inferiorità o dell'infelicità, si unifica ed acquista una coscienza di superiorità e felicità, in conseguenza dell'essersi afferrato a realtà religiose più salde.
- santità: il nome collettivo per i frutti maturi della religione in un carattere è la "santità di vita". Il carattere dell'uomo "santo" è quel carattere per cui le emozioni spirituali sono il centro ordinario dell'energia personale. I tratti sono: 1. un senso di trovarsi in una vita più ampia di quella degli interessi meschini ed egoistici di questo mondo; 2. un senso dell'amichevole continuità di quella potenza ideale con la nostra vita; 3. un'immensa libertà e superiorità man mano che i confini dell'io limitatore svaniscono; 4. una tendenza del centro emozionale a spostarsi verso gli affetti simpatizzanti ed armoniosi.
- misticismo: le persone religiose hanno spesso sostenuto di "vedere la verità" in una maniera particolare, anche se non in modo uniforme. Questa maniera è conosciuta sotto il nome di misticismo. La conoscenza assoluta è un'esperienza della realtà totalmente non intellettuale, un'esperienza che nasce da uno stato di coscienza non ordinario, che può essere chiamato uno stato 'meditativo' o mistico.

Note

- [1] W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Collier Macmillan, New York 1902; trad. it *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Torino 1904
- [2] C. ROSSO, "James, William", Voce in *Enciclopedia filosofica*, Centro Studi Filosofici di Gallarate, VE-Roma 19, p. 1606
- [3] *Prefazione dell'autore*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, p. VI
- [4] C. ROSSO, "James, William", Voce in *Enciclopedia filosofica*, Centro Studi Filosofici di Gallarate, VE-Roma 19, p. 305
- [5] *Prefazione alla traduzione italiana*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, p. V
- [6] *Conferenza I. Religione e Neuropatologia*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 1-22
- [7] *Ibidem*, p. 1
- [8] *Ibidem*, p. 2
- [9] *Ibidem*, p. 2
- [10] *Ibidem*, p. 5
- [11] *Ibidem*, p. 6
- [12] G. RICONDA, *Invito al pensiero di James*, Mursia, 1990, p. 110
- [13] *Religione e Neuropatologia*, in W. JAMES, *cit.*, p. 11
- [14] *Ibidem*, p. 11
- [15] *Ibidem*, p. 3
- [16] *Ibidem*, p. 12
- [17] *Ibidem*, p. 14
- [18] *Ibidem*, p. 16
- [19] *Ibidem*, p. 22
- [20] *Conferenza II. Delimitazione del soggetto*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 23-45
- [21] *Ibidem*, p. 23
- [22] *Ibidem*, p. 27
- [23] Qui, forse ancora più che in altre opere, emerge l'influsso del filosofo americano protopragmatista Emerson.
- [24] *Ibidem*, p. 30
- [25] *Ibidem*, p. 30
- [26] *Ibidem*, p. 34
- [27] *Ibidem*, p. 36
- [28] *Ibidem*, p. 42

- [29] *Ibidem*, p. 42
- [30] *Ibidem*, p. 45
- [31] Conferenza III. *La realtà dell'invisibile*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 46-67
- [32] *Ibidem*, p. 46
- [33] *Ibidem*, p. 47
- [34] *Ibidem*, p. 47
- [35] *Ibidem*, p. 48
- [36] *Ibidem*, p. 50
- [37] *Ibidem*, p. 51
- [38] *Ibidem*, p. 54
- [39] *Ibidem*, p. 55
- [40] *Ibidem*, p. 56
- [41] *Ibidem*, p. 56
- [42] *Ibidem*, p. 62
- [43] *Ibidem*, p. 63
- [44] W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, p.
- [45] *Ibidem*, p. 383
- [46] W. JAMES, *The Will to Believe*, 1897, p. 17; trad. it. *La volontà di credere*, p. 19
- [47] *Ibidem*, p. 29 nota
- [48] W. JAMES, *Pragmatism*, p. 72
- [49] *Ibidem*, p. 300
- [50] Conferenze IV e V. *La religione del perfetto equilibrio mentale*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 68-109
- [51] *Ibidem*, p. 68
- [52] *Ibidem*, p. 68
- [53] *Ibidem*, p. 69
- [54] *Ibidem*, p. 74
- [55] *Ibidem*, p. 76-78
- [56] *Ibidem*, p. 80
- [57] *Ibidem*, p. 83
- [58] *Ibidem*, p. 85
- [59] *Ibidem*, p. 92
- [60] *Ibidem*, p. 93
- [61] *Ibidem*, p. 96
- [62] *Ibidem*, p. 98
- [63] *Ibidem*, p. 100
- [64] *Ibidem*, p. 107
- [65] *Ibidem*, p. 107
- [66] Conferenze VI e VII. *L'anima ammalata*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 111-144
- [67] *Ibidem*, p. 118
- [68] *Ibidem*, p. 119
- [69] *Ibidem*, p. 122
- [70] *Ibidem*, p. 127
- [71] *Ibidem*, p. 134
- [72] *Ibidem*, p. 141
- [73] *Ibidem*, p. 142
- [74] *Ibidem*, p. 144
- [75] Conferenza VIII. *L'Io disgregato e il processo della sua unificazione*, pp. 145-165
- [76] *Ibidem*, p. 146
- [77] W. JAMES, *Pragmatism*, p. 301
- [78] Conferenza VIII. *L'Io disgregato e il processo della sua unificazione*, p. 149
- [79] *Ibidem*, p. 153
- [80] *Ibidem*, p. 154
- [81] Conferenza IX. *Conversione*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 166-189
- [82] Conferenza X. *Conversione (conclusione)*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 190-226
- [83] Conferenza IX. *Conversione*, p. 166
- [84] *Ibidem*, p. 169
- [85] *Ibidem*, p. 172
- [86] *Ibidem*, p. 173
- [87] *Ibidem*, p. 186
- [88] Conferenza X. *Conversione (conclusione)*, p. 199
- [89] *Ibidem*, p. 201
- [90] *Ibidem*, p. 205
- [91] *Ibidem*, p. 207
- [92] *Ibidem*, p. 210
- [93] *Ibidem*, p. 211
- [94] *Ibidem*, p. 212
- [95] *Ibidem*, p. 213
- [96] Conferenze XI, XII e XIII. *La condizione di "Santità"*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 227-283

- [97] *Ibidem*, p. 227
[98] *Ibidem*, p. 227
[99] *Ibidem*, p. 229
[100] *Ibidem*, p. 234
[101] *Ibidem*, p. 237
[102] *Ibidem*, p. 238
[103] *Ibidem*, p. 240
[104] *Ibidem*, p. 246
[105] *Ibidem*, p. 259
[106] *Ibidem*, p. 261
[107] *Ibidem*, p. 266
[108] *Ibidem*, p. 283
[109] *Conferenze XIV e XV. Il valore della Santità*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 284-328
[110] *Ibidem*, p. 284
[111] *Ibidem*, p. 285
[112] *Ibidem*, p. 286
[113] *Ibidem*, p. 288
[114] *Ibidem*, p. 288
[115] *Ibidem*, p. 290
[116] *Ibidem*, p. 291
[117] *Ibidem*, p. 292
[118] *Ibidem*, p. 294
[119] *Ibidem*, p. 296
[120] *Ibidem*, p. 296
[121] *Ibidem*, p. 303
[122] *Ibidem*, p. 308
[123] *Ibidem*, p. 313
[124] *Ibidem*, p. 321
[125] *Ibidem*, p. 326
[126] *Conferenze XVI e XVII. Misticismo*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 329-370
[127] *Ibidem*, p. 329
[128] *Ibidem*, p. 331
[129] *Ibidem*, p. 337
[130] *Ibidem*, p. 341
[131] *Ibidem*, p. 345
[132] *Ibidem*, p. 346
[133] *Ibidem*, p. 351
[134] *Ibidem*, p. 357
[135] *Ibidem*, p. 360
[136] *Ibidem*, p. 363
[137] *Ibidem*, p. 364
[138] *Ibidem*, p. 364
[139] *Ibidem*, p. 370
[140] *Conferenze XVIII. Filosofia*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 371-394
[141] *Ibidem*, p. 371
[142] *Ibidem*, p. 371
[143] *Ibidem*, p. 372
[144] *Ibidem*, p. 374
[145] *Ibidem*, p. 376
[146] *Ibidem*, p. 383
[147] *Ibidem*, p. 386
[148] *Ibidem*, p. 387
[149] *Ibidem*, p. 392
[150] *Ibidem*, p. 393
[151] *Ibidem*, p. 393
[152] *Conferenze XIX. Altre caratteristiche*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 395-418
[153] *Ibidem*, p. 395
[154] *Ibidem*, p. 396
[155] *Ibidem*, p. 397
[156] *Ibidem*, p. 401
[157] *Ibidem*, p. 402
[158] *Ibidem*, p. 412
[159] *Ibidem*, p. 413
[160] *Ibidem*, p. 417
[161] *Conferenze XX. Conclusioni*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, pp. 419-450
[162] *Ibidem*, p. 421
[163] *Ibidem*, p. 423
[164] *Ibidem*, p. 424

- [165] *Ibidem*, p. 425
- [166] *Ibidem*, p. 428
- [167] *Ibidem*, p. 434
- [168] *Ibidem*, p. 436
- [169] *Ibidem*, p. 438
- [170] *Ibidem*, p. 439
- [171] *Ibidem*, p. 443
- [172] *Ibidem*, p. 446
- [173] *Ibidem*, p. 449
- [174] W. JAMES, *Principles of Psychology*, 2 vols., New York 1890; trad. it *Principi di psicologia*, Milano 1901
- [175] W. JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, 1912, trad. it. *Saggi sull'empirismo radicale*, Bari, 1971, p. 56
- [176] *Ibidem*, p. 34
- [177] *Ibidem*, p. 36
- [178] *Conferenza X. Conversione (conclusione)*, in W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, p. 202
- [179] J. HORGAN, *Può la scienza spiegare la coscienza?*, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni*, I quaderni di Le Scienze, settembre 1996, pp. 61-67
- [180] F. CRICK e C. KOCH, *Il problema della coscienza*, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni*, I quaderni di Le Scienze, settembre 1996, pp. 68-73
- [181] D.J. CHALMERS, *Il mistero dell'esperienza cosciente*, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni*, I quaderni di Le Scienze, settembre 1996, pp. 74-80
- [182] G. TRAUTTEUR, *Coscienza, algoritmi e architetture riflessive*, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni*, I quaderni di Le Scienze, settembre 1996, p. 81
- [183] P. BIERI, *Il cervello e la coscienza*, in R. CORDESCHI (a cura di), *Filosofia della mente. Pensiero, coscienza, emozioni*, I quaderni di Le Scienze, settembre 1996, pp. 82-89

Come pubblicare su Neuroscienze.net

Neuroscienze è una rivista on-line di informazione scientifica che tratta tematiche di Neuroscienze, Psicologia e Scienze Cognitive.

Chi può collaborare?

Se sei un medico, un neurologo, uno psichiatra, uno psicologo, o se hai conoscenze specifiche di neuroscienze, psicologia o scienze cognitive in genere, **Neuroscienze** ti offre la possibilità di collaborare inviando i tuoi lavori.

Che percorso farà il tuo articolo?

Gli articoli ricevuti verranno considerati per la pubblicazione dall'[Editorial Board](#) e successivamente inviati ai referee per la valutazione.

Come devono essere gli articoli?

Per poter essere pubblicato su **Neuroscienze**, il tuo lavoro deve rispettare le prescrizioni contenute nella pagina "[LINEE GUIDA PER GLI AUTORI](#)".

Come inviare il tuo articolo?

Per inviare il tuo articolo a **Neuroscienze** devi essere registrato al portale ed aver effettuato l'accesso con username e password forniti al momento dell'iscrizione. A quel punto potrai accedere direttamente alla zona riservata ed inserire autonomamente il tuo articolo.

Linee Guida per gli Autori

Tutti i manoscritti sono soggetti a revisione redazionale. La presentazione di un articolo per la pubblicazione NON implica il trasferimento del diritto d'autore da parte dell'autore all'editore. Tutti i documenti sono pubblicati sotto [Licenza Creative Commons](#). E' responsabilità dell'autore ottenere il permesso di riprodurre immagini, tabelle, ecc da altre pubblicazioni.

Requisiti

Titolo, Autore e sottotitolo: titolo, nome dell'autore e un sottotitolo sono necessari.

Parole chiave (keywords): per motivi di indicizzazione, un elenco di 3-10 parole chiave è essenziale.

Abstract: Ogni articolo deve essere accompagnato da un Abstract di un massimo di 10 righe.

Note: Evitare le note a piè di pagina. Quando necessario, numerarle consecutivamente e riportare le diciture appropriate a piè di pagina.

Bibliografia: nel testo segnalare i riferimenti degli autori (cognomi ed anno di pubblicazione) tra parentesi. L'elenco dei riferimenti deve essere in ordine alfabetico secondo il cognome del primo autore di ogni riferimento. Il cognome di ogni autore è seguito dalle iniziali del nome. Si prega di citare tutti gli autori: 'et al.' non è sufficiente. A questi devono seguire: l'anno tra parentesi, titolo, rivista, volume e numero delle pagine.

Esempi:

Articoli pubblicati su Giornale: Gillberg, C. (1990). Autism and pervasive developmental disorders. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 31, 99–119.

Libri: Atkinson, J. (2000). *The developing visual brain*. Oxford: Oxford University Press Oxford Psychology Series.

Contributi a Libri: Rojahn, J, e Sisson, L. A. (1990). Stereotyped behavior. In J. L. Matson (Ed.), *Handbook of behavior modification with the mentally retarded* (2nd ed.). New York: PlenumPress.

Pubblica un Articolo

Dopo esserti registrato al portale, invia il tuo articolo dalla pagina:

http://www.neuroscienze.net/?page_id=1054