

DANIELE BERTINI

ESPERIENZA RELIGIOSA E PRATICHE DOXASTICHE

1. *La concezione epistemica dell'esperienza mistica*

In una celeberrima scena del film *The Blues Brothers* (1980) di John Landis, i fratelli Jack ed Elwood Blues assistono alla funzione religiosa celebrata dal reverendo Cleophus James presso la Triple Rock Baptist Church. I due si trovano lì perché il loro mentore Curtis li ha spinti a cercare nelle parole del reverendo una qualche ispirazione su come risolvere i problemi finanziari dell'orfanotrofio dove sono cresciuti. Appena entrati in chiesa ha inizio la predica, che da principio sembra molto tradizionale. Il reverendo invita infatti con insistenza i presenti a rivolgersi a Gesù Cristo per trovare la soluzione ai propri problemi. Tale suggerimento non sembra ricevere alcuna attenzione da parte di Jack, che mostra anzi chiari segni di insofferenza e scetticismo. Terminata la predica, tuttavia, il reverendo attacca a cantare in modo frenetico, e il pubblico si alza in piedi scatenandosi in un ballo irrefrenabile. L'irruzione del soprannaturale è alle porte. Tutto comincia quando Jack viene scosso da piccoli fremiti, suscitando la preoccupazione di Elwood che gli chiede se vada tutto bene. Quindi avviene un miracolo a cui lo spettatore ha accesso dal punto di vista di Jack: la musica si interrompe e viene sostituita da un tappeto d'organo celestiale, mentre una luce blu che proviene dall'alto irrompe in chiesa e investe Jack, che ripete sempre più forte «La banda! La banda!». Nessuno sembra accorgersi di quanto stia avvenendo, se non il reverendo James, che additando Jack afferma a più riprese «tu hai visto la luce!!!». A questo punto Jack prorompe in un grido affermativo, e ringrazia Gesù Cristo per avergli illuminato la strada (i.e., i due fratelli dovranno ricostituire la band di rhythm and blues da loro capitanata, precedentemente all'arresto per furto di Jack, per cercare i soldi con cui aiutare l'orfanotrofio), prima di unirsi con un entusiasmo irresistibile alle altre persone che già stanno ballando. Elwood non ha ancora capito che cosa sia veramente

Hermeneutica (2017) 197-224

successo, ma poco dopo il fratello, rivolgendosi a lui personalmente in una sosta dal ballo, spiega il contenuto della sua visione mistica, e lo coinvolge nella celebrazione del ringraziamento al Signore.

Indipendentemente dalla riuscita artistica della sequenza, l'intera scena è particolarmente efficace nel mostrare una costruzione prototipica di esperienza religiosa. Nell'insieme si hanno tre differenti agenti, soggetti ciascuno di una forma peculiare di esperienza:

- A. Jack ha accesso a una presentazione diretta del divino, cioè di un fatto normativo trascendente l'ordinario corso delle cose di questo mondo, rispetto al quale l'unica opzione possibile è la sottomissione fiduciaria;
- B. il reverendo James conferma a Jack che l'esperienza da lui provata è una esperienza mistica;
- C. Elwood e gli altri presenti in chiesa accordano un valore epistemico positivo al contenuto della esperienza di Jack per il tramite di una testimonianza (nel caso di Elwood la funzione del testimone è svolta da Jack, nel caso degli altri presenti in chiesa dal reverendo James).

In linea con l'uso ordinario dei termini definisco *mistici* gli individui che assumono il ruolo giocato da Jack in (A), *testimoni* quelli che assumono il ruolo giocato dal reverendo James in (B), e *fedeli* quelli che assumono il ruolo giocato da Elwood e gli altri presenti in chiesa in (C).

Posto che l'esperienza religiosa compiuta da un mistico differisca da quella di un testimone e di un fedele, e che queste ultime differiscano pure fra loro, in che relazione stanno le tre forme di esperienza religiosa?

Secondo una concezione apparentemente consolidata (che chiamo *concezione epistemica dell'esperienza mistica*, d'ora in poi EM), se una esperienza mistica decorresse sotto condizioni tali da non inficiarne a priori il valore epistemico (per esempio, se il soggetto che prova l'esperienza è in stato di salute, maturità cognitiva, attenzione focalizzata, disinteresse doxastico nei confronti del contenuto della esperienza, eccetera), tale esperienza mistica dovrebbe essere considerata capace di offrire ragioni a sostegno di credenze religiose fondamentali (per esempio, l'esistenza delle entità divine che sono presentate in essa).

Se questo fosse il caso, l'esperienza religiosa del mistico, compresa alla luce della testimonianza data dal testimone, verrebbe a giustificare l'esperienza religiosa del fedele.

Ora, l'intuizione che sembra giustificare l'assunzione di EM consiste nella tradizionale caratterizzazione dell'esperienza mistica nei termini di una esperienza di tipo relazionale a una realtà, ossia di una esperienza che presenta l'essere attuale così e così di una qualche entità sussistente indipendentemente dall'esperienza stessa¹. Sembra infatti evidente che se una tale intuizione risultasse valida, qualora una esperienza mistica non fosse inficiata da alcuna condizione del suo decorrenza, tale esperienza potrebbe essere addotta come ragione per assumere credenze circa il contenuto essa.

Di conseguenza, coloro che difendono EM², in genere si impegnano nei confronti di due obiettivi:

1. offrire argomenti per l'assunzione di una qualche forma di analogia fra esperienza mistica e altre esperienze presentazionali (il cui caso paradigmatico è ordinariamente ritenuto essere costituito dalle esperienze percettive), così da classificare le prime nei termini delle seconde;
2. determinare le condizioni sotto le quali l'esperienza mistica può considerarsi non inficiata.

Al contrario, coloro che negano EM si limitano a mostrare che, poiché nessuna esperienza mistica sembra soddisfare le condizioni in (2), la relazione di analogia in (1) non risulta ragionevolmente provata.

Si considerino due influenti modi di rifiutare valore epistemico all'esperienza religiosa del mistico: la tesi di L. Feuerbach secondo la quale gli attributi della divinità esperiti nel corso di una esperienza religiosa sono la proiezione di proprietà umane su un contenuto sostanziale vuoto³, e la tesi di R. Bultmann secondo la quale gli attributi della divinità sono miticamente costruiti nei termini degli assunti di fondo di un determinato contesto socio-culturale⁴. Per la prima teoria,

¹ C.A. Bernard, *Teologia mistica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

² R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979; W.P. Aston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Belief*, Cornell University Press, Ithaca & London 1991; A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, OUP, New York 2000.

³ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1994.

⁴ R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Editrice Queriniana, Brescia 1992.

una esperienza mistica non rispetta il requisito del disinteresse doxastico per il contenuto dell'esperienza, perché il contenuto dell'esperienza è una risposta a un bisogno ineludibile: il divino appaga un desiderio necessario di ordine pratico⁵. Per la seconda, una esperienza mistica non rispetta il requisito dell'attenzione focalizzata, perché il soggetto dell'esperienza ne accetta il contenuto come un fatto solo in quanto incapace di riconoscere la differenza di natura fra l'oggettività delle realtà mondane e la realtà trascendente del divino⁶.

Ora, anche volendo concedere il massimo al teorico che difenda una concezione feuerbachiana o bultmaniana all'esperienza mistica, cioè che gli argomenti richiamati costituiscano evidenza in sostegno del fatto che le esperienze mistiche violino almeno un requisito necessario occorrente in (2) (concessione che peraltro non sarei incline a fare), tanto l'una che l'altra obiezione a EM non risultano conclusive per una ragione di ordine modale, cioè per l'illecita assunzione che dall'occorrere aneddotico di un fatto possa essere generalizzata a ogni fatto del medesimo ambito esperienziale la forma nella quale tale fatto occorre. Feuerbach e Bultmann non sembrano infatti argomentare nei termini di una analisi induttiva che la forma generale dell'esperienza mistica sia in un certo modo. Piuttosto, sembrano stabilire deduttivamente (dalla propria concezione della natura umana, nel caso di Feuerbach, e dei processi semantici, nel caso di Bultmann) che, dato che alcune particolari esperienze mistiche x , y , z violano una condizione C (che sembra un requisito obbligatorio perché il decorrere di x , y , z possa essere considerato epistemicamente valido), allora è *necessario* che nessuna esperienza mistica possa decorrere a prescindere dalla violazione di C . Ma, tale assunzione appare illecita quando le esperienze in esame sono materia di ordine empirico. Infatti, dall'evidenza che talune esperienze mistiche possano essere caratterizzate a partire dalla violazione di una condizione in (2) non sembra ragionevole assumere che qualsiasi esperienza mistica decorra sotto tale violazione. In assenza di un metodo di analisi induttivo, per farlo bisognerebbe essere in grado di svolgere l'uno o l'altro dei due seguenti compiti:

⁵ L. Feuerbach, *op.cit.*, p. 201 e **seguenti**.

⁶ R. Bultmann, *op.cit.*, p. 401 e **seguenti**; D. Bertini, *Bultmann, Giovanni e la demitizzazione*, Pazzini Stampatore Editore, Verrucchio (RN), 2006.

- elencare tutte le esperienze mistiche (passate, presenti e future) e mostrare che esse cadono sotto la caratterizzazione teorica di Feuerbach e Bultmann;
- avanzare ragioni indipendenti da tale caratterizzazione, e tali da risultare evidenzialmente più forti di quelle a sostegno di EM, così da confermare che tale caratterizzazione sia corretta.

Mentre il primo compito appare impossibile da assolvere (perlomeno se si accetta la tesi della finitezza della esperienza cognitiva mondana), il secondo, perseguito con accorata perseveranza dai teorici che mirano a naturalizzare la religione, va incontro a difficoltà senza fine, sulle quali dirò qualcosa nella prossima sezione di questo saggio.

A questo punto, mi trovo nella condizione di dichiarare come io vedo le cose. Credo che EM sia corretta, e condivido in generale la strada da essa tracciata per la trattazione dell'esperienza religiosa. In particolare, trovo che alcune delle intuizioni a cui dà voce la teoria delle pratiche doxastiche (TDP) sviluppata da **W.P. Alston** offrano uno strumento d'analisi potente e raffinato al fine di difendere il valore epistemico dell'esperienza mistica. Tuttavia, dissento su alcuni aspetti importanti e problematici di TDP, che a mio avviso possono essere con profitto abbandonati.

Procederò nel modo seguente. Nella prossima sezione offrirò una veloce panoramica di TDP. In particolare, intendo mostrare come a partire dalla teoria di Alston sia possibile sviluppare una persuasiva linea argomentativa contro i tentativi riduzionistici di stampo naturalista nei confronti della validità di EM. Nella sezione successiva mi soffermerò, invece, su quelle che mi appaiono alcune ragioni fondamentali che impongono una revisione di TDP. Molto brevemente, esse hanno a che fare con l'inadeguatezza di costruire l'esperienza presentazionale del divino nei termini dell'esperienza percettiva, così da sottovalutare la fondamentale funzione epistemica svolta da testimoni e fedeli nei confronti dei mistici. La sezione conclusiva abbozza in via preliminare la mia proposta, che può essere così enunciata: *abbandonare la caratterizzazione delle pratiche doxastiche offerta da TDP (ma non la nozione di pratica doxastica) alla luce delle difficoltà sollevate dalla tesi analogica fra percezione ed esperienza mistica; mantenere la distinzione fra due forme fondamentali di elaborazione doxastica a partire*

dall'esperienza; riformulare in senso intersoggettivo il modo nel quale le credenze religiose sono prodotte a partire da esperienze mistiche.

2. La teoria delle pratiche doxastiche

Si definisce pratica doxastica:

«l'attività di esercitare un sistema o costellazione di abitudini o meccanismi per la formazione di credenze, tali che ciascuna di esse abitudini o meccanismi attualizzi una funzione produttrice di credenze con un certo tipo di contenuto a partire da input di un certo tipo»⁷.

In breve, una pratica doxastica è un meccanismo per l'elaborazione di informazioni in entrata che conduce a credenze in uscita. Le informazioni in entrata sono gli input della pratica, il meccanismo di elaborazione degli input è un sistema di sovrascrittura (*overrider system*) che assegna a ciascun input il suo valore doxastico per la determinata pratica, le credenze in uscita sono una composizione espressiva (i.e., ben formata secondo le regole grammaticali della pratica determinata) di input sovrascritti dal sistema di sovrascrittura.

Per esempio, si considerino le pratiche doxastiche della meccanica classica e della astrologia. Entrambe sono meccanismi per la formazione di opinioni relative ai moti planetari, ed hanno come input in entrata la posizione dei pianeti rispetto alla volta celeste. Tuttavia, la prima ha come *overrider system* le leggi della dinamica, la legge di gravitazione universale e le leggi di Keplero. Tale sistema di sovrascrittura produce quindi credenze relative alla posizione futura dei pianeti a partire da quella attuale. La seconda ha come *overrider system* le dottrine relative all'influsso dei corpi celesti sul comportamento degli enti terrestri, e produce, pertanto, credenze relative agli eventi futuri che accadranno.

Si distinguono due forme alternative di pratiche doxastiche:

DP_{generative}. Gli elementi di input per una determinata pratica non hanno natura esclusivamente doxastica (non sono cioè soltanto credenze).

DP_{trasformative}. Gli elementi di input per una determinata pratica hanno natura esclusivamente doxastica (sono cioè soltanto credenze).

⁷ W.P. Alston, *op.cit.*, p. 155.

Pratiche doxastiche generative sono la percezione sensibile e l'esperienza mistica cristiana. In esse gli input in entrata sono i dati sensoriali e il carattere fenomenico dell'esperienza (i.e., ciò che il soggetto della medesima prova: vedere un rosso, odorare un profumo, sentire una sospensione del flusso temporale etc.), il sistema di sovrascrittura l'insieme degli schemi cognitivi di elaborazione dell'informazione e la dottrina teologica della tradizione cristiana, le credenze in **uscite** sono proposizioni ritenute dal soggetto della pratica come *davanti a me si trova una rosa rossa o sono entrato in relazione alla realtà atemporale della Trinità*.

Al contrario, le pratiche doxastiche trasformative, come la meccanica classica o l'astrologia, hanno per input credenze (*la posizione di Giove al tempo t è $x=x_i$, $y=y_i$, $z=z_i$*), e per **uscite** credenze di altro genere (*la posizione di Giove al tempo t_n produrrà delle perturbazioni gravitazionali sulla fascia di asteroidi nella posizione $x=x_i$, $y=y_i$, $z=z_i$ nel caso della meccanica classica; oppure il passaggio di Giove nella casa X inclinerà l'individuo Y a comportarsi in un certo modo nei confronti di una certa situazione S nel caso dell'astrologia*).

Ora, sembra evidente che non tutte le pratiche doxastiche abbiano lo stesso valore. Si consideri il caso della meccanica classica e dell'astrologia. Mentre la prima è una procedura di calcolo capace di analizzare e gestire l'occorrere di situazioni fattuali con un grado sufficientemente alto di precisione (e.g., i lanci, le traiettorie orbitali, e i viaggi di satelliti terrestri, sonde lunari e sonde interplanetarie)⁸, la seconda non sembra avere alcuna possibilità di progettare e realizzare fatti nei termini delle credenze che essa produce in quanto pratica doxastica. Questo significa che gli output doxastici della meccanica classica, relativamente all'ambito credenziale su cui essa verte, sono più affidabili di quelli della astrologia, relativamente all'ambito credenziale su cui essa verte. Si chiede: cosa distingue una pratica affidabile da una non affidabile?

Da un punto di vista assoluto (ossia, dal punto di vista che considera una determinata pratica doxastica come un metodo di produzione di credenze irrelato a qualsiasi altra pratica), non è possibile dimostrare

⁸ E. Fabri, *Appunti di Fisica Generale 1*, Università di Pisa, Corso di Laurea in Fisica, Pisa 1991-1992, vol. 2, p. 20.2.

che una pratica doxastica sia affidabile. Infatti, sia DP_n una certa pratica doxastica. Si avrà che⁹:

- DP_n è affidabile perché si fonda sugli output doxastici di un'altra pratica DP_i ritenuta affidabile (per esempio, le scienze sono affidabili perché la percezione sensibile è ritenuta affidabile);
- DP_n è affidabile perché circolarmente ritenuta tale (per esempio, qualsiasi religione determina i criteri per i quali una esperienza sia da ritenersi autenticamente religiosa o meno; ma, tali criteri sono fissati dalla Rivelazione che avviene con una esperienza religiosa);
- DP_n è ritenuta affidabile, ma la ricerca di una prova non circolare di tale affidabilità conduce a un regresso indefinito (per esempio, la percezione sensibile o i processi mnemonici).

Nel primo caso, non si riesce a individuare una prova dell'affidabilità di DP_n senza ricorrere all'affidabilità di DP_i . Ma, si conceda che DP_i sia sufficientemente fondamentale da non derivare la propria affidabilità da altre pratiche. Ne risulterà che DP_i cade in uno degli altri due casi: o la prova dell'affidabilità dei suoi output doxastici è circolare, oppure conduce a un *regressum rationum*.

Tuttavia, le cose cambiano se consideriamo l'affidabilità di una pratica doxastica in termini relativi. Scrive Alston:

«È razionale impegnarsi in una pratica doxastica solidamente costituita a meno che l'output complessivo di tutte le nostre pratiche doxastiche solidamente costituite indichi in modo sufficiente la sua inaffidabilità. *In altri termini*, è razionale impegnarsi in una pratica doxastica solidamente costituita se essa e i suoi output sono sufficientemente coerenti con le altre pratiche doxastiche solidamente costituite e con i loro output»¹⁰.

La ragione a sostegno di tale tesi è la seguente. Poiché una pratica doxastica è un meccanismo per la trasformazione di informazioni in credenze, quanto più tale meccanismo risulta efficace nel produrre output doxastici stabili, intersoggettivamente condivisibili, e dall'evidente valore strumentale nel rendere conto dei fatti inerenti al dominio doxastico della pratica in esame, tanto più tale meccanismo sarà adottato come valido all'interno di una certa comunità. Data la pluralità dei vari

⁹ W.P. Alston, *op. cit.*, p. 147.

¹⁰ W.P. Alston, *op. cit.*, p. 175.

domini doxastici che una certa comunità ordinariamente manifesta, nel corso del tempo si verranno a consolidare una pluralità di pratiche interconnesse. Misurare l'affidabilità di una pratica consiste perciò nel valutare il suo grado di compatibilità con le altre pratiche ritenute affidabili all'interno di una comunità. E qualora una pratica risulti affidabile in questi termini relativi, per un individuo sarà razionale impegnarsi nei suoi confronti indipendentemente dall'impossibilità di stabilirne l'affidabilità epistemica in forma assoluta (i.e., indipendentemente dall'impossibilità di individuare un metodo assoluto che garantisca il valore epistemico di ciascuna credenza prodotta dalla pratica).

A grandi linee, TDP è una interpretazione dei processi doxastici nei termini delle seguenti tesi:

- Le esperienze che presentano l'essere attualmente così e così di un qualcosa danno origine a credenze il cui contenuto informativo non ha natura esclusivamente doxastica;
- Le esperienze possono giustificare le credenze di un determinato ambito doxastico solo nei termini delle credenze fondamentali relative a tale ambito;
- Le credenze il cui contenuto informativo non abbia natura esclusivamente doxastica esprimono come sia l'essere attualmente così e così di un qualcosa;
- Le credenze il cui contenuto informativo non abbia natura esclusivamente doxastica non possono essere valutate, in merito al modo nel quale il proprio contenuto informativo è ritenuto affidabile, alla luce delle credenze il cui contenuto informativo abbia natura esclusivamente doxastica;
- Un ambito doxastico è tanto più affidabile quanto più consolidato socialmente;
- I criteri di affidabilità per una credenza di un determinato ambito doxastico non sono assoluti, ma relativi alla compatibilità di tale ambito doxastico con altri ambiti doxastici.

Con questa strumentazione concettuale a disposizione, EM può essere difesa. Quando un individuo ha una (autentica) esperienza mistica, tale individuo prova una serie di caratteri fenomenici che manifestano l'essere attuale di una o più entità divine. Tali caratteri fenomenici possono avere natura sensoriale ed essere ritenuti avere per riferimento

l'entità divina stessa (risultandone suoi aspetti o proprietà, come nel caso delle esperienze mistiche positive in cui appare qualcosa di determinato), oppure essere una radicale privazione di sensibili positivi che dispongono al vuoto in cui irrompe la sovrabbondanza ontologica della trascendenza (risultando così l'esperienza una anticipazione della condizione trascendente dell'individuo presso il divino). Una formula compatta per cogliere questa duplice modalità presentazionale è dire che *l'entità divina che appare nell'esperienza mistica si rivela fenomenologicamente nell'esteriorità per il tramite di una apparenza sensibile, oppure nell'interiorità per il tramite dell'unione spirituale*¹¹. Tanto nel primo che nel secondo caso tali caratteri fenomenici costituiscono un input cognitivo non esclusivamente doxastico. Perché essi giustifichino l'assunzione di qualche proposizione è necessario che un sistema di sovrascrittura traduca tali input in credenze sull'entità o le entità divine apparenti nell'esperienza. Ora, sembra evidente che ogni religione positiva abbia come *override system* per le esperienze mistiche dei propri aderenti l'insieme di credenze che ne costituiscono il corpo dottrinale rivelato, unitamente alla teologia naturale. Di conseguenza, per ogni religione R, si avrà una pratica doxastica RDP che forma credenze religiose relative al divino su cui R verte nei termini delle esperienze mistiche che presentano tale divino.

Secondo questa caratterizzazione, RDP è una pratica doxastica generativa. Ne segue che essa risulterà affidabile perché circolarmente fondata, oppure sarà ritenuta esserlo indipendentemente dalla possibilità di fornirne una prova non circolare. Questo fatto dovrebbe inclinarci a trattare RDP nello stesso modo in cui trattiamo altre esperienze presentazionali (come la percezione sensibile), piuttosto che altre pratiche doxastiche di tipo trasformativo (come la fisica classica o la biologia evoluzionista). Se ne dovrebbe concludere che qualora gli input non doxastici di una esperienza mistica siano correttamente elaborati nei termini del corpo dottrinale della religione a cui aderisce il soggetto dell'esperienza, tale esperienza fornirà ragioni per assumere credenze a coloro che aderiscono a RDP (i.e., è ragionevole per un aderente a una religione R accettare il contenuto di esperienze mistiche che presentano ciò su cui verte R se e solo se tali esperienze sono elaborate

¹¹ C.A. Bernard, *op. cit.*, pp. 198-214.

nei termini del corpo dottrinale di R, unitamente alle proposizioni della teologia naturale).

Per esempio, se nel corso di una esperienza mistica un aderente a qualche forma shivaista di induismo dovesse provare che Śiva non è il sommo asceta, o che non abbia mai eseguito, né mai eseguirà alcuna forma di danza cosmica, tale individuo avrebbe ragioni per rifiutare il contenuto della sua visione perché inautentico. Al contrario, se lo stesso individuo dovesse invece provare che Śiva è un essere perfettamente onnisciente (indipendentemente dall'occorrere di tale onniscienza congiuntamente ai caratteri mitici che la tradizione shivaista gli assegna), tale individuo sarebbe legittimato ad assumere il contenuto della sua visione perché in linea con la proposizione della teologia naturale che *la somma realtà è perfetta conoscenza*.

È chiaro che il genere di affidabilità dell'esperienza mistica non abbia a che fare con un qualche grado di certezza (indipendente da qualsiasi contesto doxastico) che le cose stiano come essa sembra mostrare che stiano. Infatti, solo chi è impegnato in una determinata pratica doxastica religiosa dispone dell'*override system* adeguato a valutare se tale esperienza è legittima nel dominio doxastico di tale pratica. Detto in modo grossolano, TDP si limita a mostrare che per chi ha fede, è razionale avere fede sulla base delle esperienze mistiche che hanno originato e consolidato tale fede. Tuttavia, la cosa è meno triviale di quello che potrebbe apparire, perché TDP offre una caratterizzazione dell'esperienza mistica che la assimila ad esperienze di presentazione quali l'esperienza sensibile, e la dissocia dalle esperienze cognitive di ordine meramente doxastico quali risultano essere le pratiche doxastiche trasformative; così che per essa valgano gli standard epistemici dell'esperienza ordinaria.

Questo risultato identifica TDP come una articolata difesa epistemologica dell'esperienza mistica alla luce dell'applicazione del *Principio di Credulità*¹². Secondo Swinburne l'esperienza ordinaria (ossia, l'esperienza che dà origine con successo a una relazione cognitiva e pratica degli esseri umani al proprio ambiente) si fonda sull'assunto implicito che *se qualcosa sembra stare in un certo modo per un individuo, è ragionevole per tale individuo ritenere che le cose stiano come gli sembrano, a meno che non vi siano prove evidenti del contrario*.

¹² R. Swinburne, *op. cit.*

La principale conseguenza è che la circolarità delle prove relative alla affidabilità dell'esperienza religiosa, o l'assenza di esse, non sono bocconi amari da masticare più di quanto lo sia l'impossibilità di fornire una prova non circolare per esperienze di presentazione generalmente ritenute affidabili. Non solo, poiché le pratiche doxastiche trasformative basano in ultima analisi la propria affidabilità sull'affidabilità di una qualche pratica doxastica generativa, se l'incapacità di fornire prove di affidabilità non circolari per le pratiche doxastiche relative alle esperienze di presentazione dovesse essere considerata una obiezione contro l'affidabilità di esse, ciò si ritorcerebbe pericolosamente contro ogni pratica doxastica trasformativa che su di esse si basa (non ultime le scienze e i saperi positivi).

Quest'ultima osservazione permette la formulazione di un argomento contro il tentativo naturalista di squalificare la legittimità epistemologica delle credenze religiose fondate da esperienze mistiche. Come precedentemente richiamato, nel caso in cui si rifiuti la via induttiva, l'unico modo ragionevole di difendere la tesi che nessuna esperienza mistica adegui i requisiti posti in (2), consiste nello sviluppare una teoria T che spieghi l'impossibilità dell'occorrere di autentici fenomeni mistici, tale che T sia conseguenza di una teoria N, evidenzialmente robusta e sufficientemente provata indipendentemente dalle ragioni aneddotiche a sostegno di T.

Se così stanno le cose, il teorico che difenda la posizione di Feuerbach o di Bultmann argomenta che la dottrina della natura antropologica o mitologica dell'esperienza religiosa offre un caso per T, che l'interpretazione mainstream dei risultati consolidati conseguiti dalle scienze positive svolge il ruolo di N, e che N implica T. Independentemente dalla correttezza dell'assunzione che N implichi T, il problema è il seguente.

Come ha recentemente sostenuto **Th.Nagel**, l'interpretazione mainstream dei risultati consolidati conseguiti dalle scienze consiste nella congiunzione del determinismo della formulazione matematica della fisica classica con la concezione antiteleologica della biologia neodarwiniana¹³. Secondo tale interpretazione, l'attività doxastica degli esseri

¹³ Th. Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neodarwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, OUP, New York 2012.

umani può essere considerata un adattamento che incrementa la fitness biologica della specie (perché migliora la capacità predatoria dei gruppi e il controllo territoriale delle risorse), il cui esercizio non ha per risultato il conseguimento di conoscenze sull'ambiente, ma quello di instaurare pragmaticamente una relazione performante da un punto di vista evolutivista fra gli individui, il gruppo e il contesto d'esistenza di questi. La cognizione razionale (i.e., un sapere proposizionale relativo agli universali) sarebbe, cioè, un effetto secondario di una strategia adattiva.

Se questo fosse il caso varrebbe che:

- A. N mostra che l'attività doxastica non ha valore epistemico, ma è uno strumento pragmatico che sta in una qualche relazione a modalità comportamentali che aumentano la fitness biologica degli individui che ne dispongono;
- B. T offre una costruzione decettiva dell'esperienza mistica a partire da considerazioni aneddotiche;
- C. N offre ragioni a sostegno di T indipendenti da quelle avanzate da T.

Ora, sembra evidente che (A) sia una proposizione logicamente autoconfutatoria, i.e., una proposizione falsa in ragione dell'applicazione a se stessa del contenuto affermato¹⁴. Infatti, *se N mostra che l'attività doxastica non ha valore epistemico, dal momento che N è una attività doxastica, N non ha valore epistemico*. Ma che N non abbia valore epistemico è falso, perché *mostrare che l'attività doxastica non ha valore epistemico* è compiere una affermazione epistemica. Di conseguenza il condizionale generato dall'applicazione di (A) ad N (*se N è una attività doxastica, N non ha valore epistemico*) risulta falso (è sempre falso che dal vero segua il falso). Altrimenti detto: il condizionale generato dall'applicazione di (A) ad N presume che N esprima una proposizione vera. Dunque, poiché N è una attività doxastica, se N ha valore epistemico, N implica che almeno una attività doxastica, cioè N stessa, abbia valore epistemico. Segue la conclusione: il condizionale è deduzione del falso dal vero.

Ma, se (A) è una proposizione logicamente autoconfutatoria si avrà che, qualora si intenda difendere T in ragione di N, le medesime ragioni che sottraggono valore epistemico alle credenze religiose (le ragioni

¹⁴ F.C. White, *Self-Refuting Propositions and Relativism*, in «Metaphilosophy» 20(1) (1989), pp. 84-92.

a sostegno della tesi secondo la quale le attività doxastiche, in quanto adattamenti biologici, non avrebbero valore epistemico), sottraggono valore **ad** N. Dunque, N non offre ragioni ammissibili in sostegno di T.

Al contrario, si ipotizzi che sia possibile offrire una riformulazione di (A) non autoconfutatoria (per la quale N non **deduca l'assenza** di valore epistemico alle attività doxastiche nonostante la propria natura di adattamenti che incrementano la fitness biologica). Ancora una volta, T si troverebbe in assenza di ragioni a sostegno offerte da N, perché se N può avere valore epistemico in quanto attività doxastica, allora qualsiasi altra attività doxastica, almeno in linea di principio, potrebbe avere valore epistemico.

La morale della storia è che ciò che vale per le credenze religiose vale a maggior ragione per il naturalismo. Questa la ragione. Per il naturalista, il processo che produce credenze religiose a partire da esperienze mistiche non è una pratica doxastica generativa, ma una pratica trasformativa (perché il naturalista che segue Feuerbach o Bultmann non vorrà in linea di massima concedere che l'esperienza mistica sia una relazione presentazionale **ad** una o più entità divine, ma una incomprendimento di origine doxastica del contenuto di una qualche esperienza). Di conseguenza, si ha che: se (A) è letta in modo da risultare autocontraddittoria, (A) non vale né per il naturalismo, né per ogni RDP; al contrario, se (A) è riformulata in modo da non essere autocontraddittoria, allora il naturalismo non è in grado di avanzare obiezioni contro RDP. Tanto in un caso che nell'altro, il naturalismo non offre ragioni contro RDP. Ma se il naturalismo non porta ragioni contro RDP, non ci sono motivazioni particolari per considerare RDP dal punto di vista del naturalista; cioè, come una pratica doxastica trasformativa. Ne segue che RDP possa essere legittimamente considerata una pratica generativa. A questo punto, poiché il naturalismo fonda la sua affidabilità su una pratica doxastica per la quale non si danno prove di affidabilità non circolari (la percezione sensibile), se il naturalismo mantiene inalterata la propria pretesa all'affidabilità (nonostante il suo fondarsi su una pratica doxastica per la quale non può essere fornita una prova di affidabilità non circolare), qualsiasi pratica doxastica generativa come l'esperienza mistica non potrà essere squalificata nei termini della sua incapacità di offrire prove non circolari di affidabilità.

Se ne conclude che l'unico criterio da prendere in considerazione sia quello della compatibilità doxastica fra pratiche diverse: qualora l'esperienza religiosa sia mostrata compatibile con gli output di pratiche come la fisica classica o la biologia evoluzionista (ossia, le credenze religiose siano mostrate passibili di una prova di consistenza con gli output doxastici di pratiche consolidate come quelle scientifiche), l'esperienza religiosa dovrebbe essere giudicata mantenere inalterata la propria affidabilità. E una operazione di questo genere sembra in effetti l'obiettivo di molti tentativi apologetici in filosofia della religione. La realizzabilità di essa dovrebbe essere quantomeno concessa come possibile alla luce dell'alto numero di individui che lavorano all'interno del paradigma naturalista nelle scienze mantenendo inalterata la propria fede religiosa.

3. *Disanalogie fra percezione ed esperienza religiosa*

Ciò non significa, tuttavia, che TDP non presenti dei problemi. Il principale di essi consiste nell'evidente dissimetria fra percezione sensibile ed esperienza mistica.

La questione può essere così delineata. La percezione sensibile sembra avere per contenuto occorrenze stabili che possono essere referenzialmente condivise fra differenti agenti doxastici. Questa stabilità costituisce un grip esperienziale che agisce sulle esperienze percettive, che ne uniforma gli output cognitivi, e che si impone come banco di prova di eventuali disaccordi¹⁵. Se durante la visione di un film in lingua originale (si supponga che il film sia stato girato in inglese), io chiedessi a mia moglie *Ehi, ha detto: I'm crazy?*, e lei ridendo puntualizzasse *Ma no, ha esclamato: I'm lazy!*, per dirimere la nostra controversia sarebbe sufficiente fermare il filmato, tornare al momento in cui viene affermata la battuta che uno di noi due (oppure entrambi) non **abbiamo** capito, e quindi ascoltare meglio. Al contrario, nessuna cosa del genere sembra possibile fra due aderenti a una tradizione religiosa che dissentano su un qualche articolo di fede nei termini di due diverse esperienze mistiche.

¹⁵ M. Martin, *Atheism. A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1992.

La difficoltà ha a che fare con la natura informazionalmente incapsulata dei processi percettivi e l'apparente modalità doxastica e non isotropica del rendere ragione del contenuto delle esperienze mistiche. Indipendentemente dalle peculiarità che differenti teorie cognitive della percezione assegnano alle strutture psicologiche e concettuali che permettono l'elaborazione degli stimoli veicolanti l'informazione in una presentazione di contenuti empirici, sembra esserci un accordo di fondo sulla tesi di Fodor che i fenomeni percettivi siano prodotti da:

«sistemi cognitivi specializzati per elaborare un solo tipo di informazione, relativamente stabili, localizzabili neurologicamente, capaci di computazioni rapide e obbligate, specifiche nella selezione degli input e [...] non sensibili al contesto informazionale all'interno del quale eseguono la loro computazione»¹⁶.

Il modo in cui Alston costruisce il parallelismo fra percezione sensibile ed esperienza mistica attribuisce alla seconda lo stesso genere di automatismo che la ricerca sui processi cognitivi ritiene di rilevare nella prima. I processi di formazione di credenze sono assunti come meccanici, cioè non volontari¹⁷. La formazione di credenze a partire dall'esperienza religiosa può essere perciò considerato un processo immediato e diretto, nel quale input non doxastici (le presunte proprietà rilevanti dell'entità o delle entità divine che appaiono nell'esperienza mistica) sono trasformati per autorità (dal confronto con le esperienze passate consolidate comunitariamente, cioè che sono venute ad acquisire lo status di esemplari discriminativi) in fenomeni di presentazione dell'essere così e così del divino.

Ma, contrariamente a quello che afferma Alston, l'esperienza religiosa non sembra mostrare alcuna forma di insensibilità al contesto. In primo luogo, il contenuto dell'esperienza religiosa è referenzialmente indeterminato: in linea di principio esso è inattuabile nella sua forma definitiva almeno nella nostra condizione terrena, così da non apparire in grado di presentare univocamente contenuti che siano disponibili a livello interpersonale per dirimere eventuali disaccordi nello stesso modo in cui il contenuto empirico di una percezione lo è. Di conse-

¹⁶ G. Origgi, *Evoluzione e modularità concettuale*, in A.M. Borghi - T. Iachini (eds.), *Scienze della mente*, il Mulino, Bologna 2002, p. 31.

¹⁷ W.P. Alston, *op. cit.*, p. 153.

guenza, ogni proposizione relativa a tale termine referenziale è soggetta a processi di interpretazione semantica produttivi di alternative reti inferenziali¹⁸. In secondo luogo, ciascuna tradizione religiosa sviluppa i medesimi articoli di fede secondo una dinamica spaziale e temporale: le medesime credenze di base assumono significati diversi in luoghi diversi al medesimo tempo, così come in tempi diversi nel medesimo luogo (Bertini 2016b)¹⁹.

La fenomenologia delle esperienze mistiche prova peraltro che il carattere fenomenico dell'esperienza mistica dipende in maniera decisiva da fattori soggettivi e inclinazioni peculiari²⁰. In particolare, il processo di giustificazione di una credenza religiosa sembra avere una natura sostanzialmente diversa rispetto all'esibizione di ragioni fattuali pro e contro che caratterizza la relazione ordinaria di sostegno fra evidenza e credenza. Nel caso dell'ambito doxastico religioso, un individuo che crede qualcosa non è soggetto a elaborazioni meccaniche di informazioni. Giustificare una credenza religiosa non ha a che fare, cioè, con il decorso involontario di procedimenti che producono con uniformità il medesimo output doxastico in presenza delle medesime condizioni informative. Piuttosto, la valutazione dell'evidenza consiste nello scandagliare la tenuta delle proposizioni fondamentali nei cui termini viene interpretato il significato dei fatti²¹. Sembra difficile negare che una attività del genere produca una molteplicità di credenze equivocate (i.e., una credenza è equivoca quando due individui assegnano un differente valore semantico alla proposizione che la esprime), e che tale attività non abbia la natura meccanica che Alston le vorrebbe attribuire.

Se ne conclude, allora, che l'esperienza mistica resiste a una sua caratterizzazione nei termini della percezione sensibile, per le tre seguenti ragioni:

R₁) La percezione sensibile, ma non l'esperienza mistica, presenta un termine referenziale stabile e consolidato, che risulta condivisibile fra più individui;

¹⁸ D. Bertini, *Tradizioni religiose e diversità*, Edizioni Fondazione Centro Studi Camprotrini, Verona 2016, pp. 63 e ss.

¹⁹ D. Bertini, *Il pluralismo doxastico delle tradizioni religiose*, in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 18, 2016.

²⁰ C.A. Bernard, *op. cit.*, p. 212.

²¹ D. Bertini, *Una proposta per la caratterizzazione della credenza religiosa*, in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia» 16 (2014).

R₂) La percezione sensibile, ma non l'esperienza mistica, è un processo meccanico involontario di elaborazione dell'informazione che produce sempre il medesimo risultato ogni qualvolta decorre (sotto condizioni di correttezza) a partire dai medesimi input;

R₃) La percezione sensibile, ma non l'esperienza mistica, offre evidenza fattuale in sostegno delle credenze formate nei termini di essa.

La congiunzione di (R₁), (R₂), e (R₃) indica complessivamente perché l'analogia di percezione sensibile ed esperienza mistica non funzionano. La prima è un processo relazionale fra due termini. Ossia, una volta raggiunta la maturità cognitiva, se certe condizioni di correttezza da determinare sono rispettate, un individuo che abbia una percezione sensibile è in relazione al contenuto presente nella percezione. In questo caso la relazione vige fra l'individuo e il contenuto. Se vedo una palla sul tavolo, io sono in relazione a un contenuto, la palla sul tavolo, indipendentemente dal fatto che altri vedano la stessa palla sul tavolo. La seconda, invece, è un processo relazionale a molti termini. Ancora una volta, ipotizzando che il decorso dell'esperienza avvenga nel rispetto delle condizioni che ne garantiscono la correttezza, un individuo che abbia una esperienza mistica è in relazione al contenuto presente nell'esperienza per il tramite di una relazione ad altri individui, che entrano in causa per la natura doxastica delle attività di giustificazione delle credenze originate dall'esperienza. Infatti, quando compio una esperienza religiosa, la mia relazione al contenuto acquista un significato per me nei termini della mia relazione doxastica al corpo dottrinale della tradizione a cui aderisco, corpo dottrinale che è stato da me acquisito per via della frequentazione di altri individui e per la mia partecipazione alla vita di fede della mia comunità. Di conseguenza, se io ho una esperienza religiosa, sarò ordinariamente spinto a condividere tale esperienza con le persone che mi sono vicine in un modo costitutivo che non ha analoghi con il mio vedere una palla sul tavolo. Quest'ultima esperienza inizia e finisce sotto lo stimolo sensibile che attiva le mie capacità percettive. L'esperienza religiosa inizia quando un complesso doxastico (personalmente veicolato da qualche individuo per me religiosamente importante) processa una informazione presentazionale, decorre con la condivisione, la conferma e l'analisi di tale esperienza entro i confini comunitari della mia fede, e termina in modo piuttosto vago quando

cessa di determinare attualmente la mia postura cognitiva nei confronti del suo contenuto (il che può anche non succedere: una esperienza mistica è dilatata nel tempo, perché la sua rimemorazione è in genere una continuazione della modalità relazionale al contenuto).

Tale poliadicità della relazione mistica fra individui e contenuto di una esperienza religiosa è al centro della maggior parte delle narrazioni rivelative. Esse sembrano seguire in genere il seguente pattern tripartito:

- un individuo entra in relazione con il termine referenziale religioso;
- instaura con esso un dialogo nel quale solleva possibili obiezioni alla veridicità del contenuto della propria esperienza;
- riceve dal termine referenziale religioso con il quale è in relazione dei segni che confermano la veridicità del contenuto della propria esperienza;
- viene inviato dal termine referenziale dell'esperienza a rendere partecipi di **essi** coloro che aderiscono alla sua comunità.

A titolo di esempio si considerino *Esodo 3/4* e la *Sura VI. Il Bestiame*. Il primo testo è fondativo della fede ebraica, il secondo di quella islamica. Essi svolgono la medesima funzione: attestare che il protagonista dell'esperienza ha ricevuto una autentica comunicazione divina originaria (i.e., una comunicazione che sancisce la legittimità delle pretese religiose della comunità a cui aderisce il protagonista dell'esperienza), e che in virtù di essa è stato investito dello status di leader religioso per la propria comunità. In entrambi i testi si trovano due individui che ricevono una esperienza mistica sotto forma di dialogo (Mosè direttamente con l'ente divino, Maometto indirettamente per il tramite dell'angelo Gabriele). Per quanto nessuno dei due dubiti che l'esperienza sia reale, entrambi muovono possibili obiezioni circa l'autenticità di ciò che stanno vivendo, e chiedono segni per essere creduti. Perché? Non sembra assolutamente illogico mettersi a discutere da pari a pari con Dio o con un angelo da Egli inviato, rivendicando la necessità che da parte del trascendente arrivi una qualche opera addizionale all'esperienza al fine di seguirne la volontà? Infatti, nonostante il comando di Dio sia chiarissimo in entrambi i testi (esso suona come: *trasmetti il contenuto religioso della tua presente esperienza!*), Mosè contratta il suo ruolo producendo addirittura un moto di rabbia in Dio (*Es 4,14*),



mentre Maometto racconta di un'implausibile difesa da parte dell'angelo Gabriele dell'autenticità della rivelazione proveniente da Dio (l'intera *Sura VI* si sviluppa come un testo argomentativo nel quale il locutore cerca di persuadere il ricevente della affidabilità del messaggio). Non è assurdo leggere che Dio ha dovuto in qualche modo convincere gli individui a cui è apparso? Non è sufficiente la sua presenza?

La risposta è evidentemente negativa. Non importa se gli individui che ricevono una esperienza mistica siano predisposti o meno alla fede (la maggior parte dei personaggi delle narrazioni rivelative compiono l'esperienza perché pronti a credere): essi rappresentano in primo luogo un esemplare generico di essere umano. Vale a dire che i dubbi di cui si fanno portavoce non sono semplicemente le obiezioni che potrebbero essere sollevate da coloro che non avendo compiuto l'esperienza risultano inclini a rifiutarla in quanto straordinaria. Piuttosto, sono i dubbi di Mosè e Maometto quelli a cui Dio risponde, sono i dubbi, cioè, di un qualsiasi essere umano a cui capiti una esperienza del genere. Se così non fosse, non si capirebbe il motivo per il quale la presenza di Dio debba essere integrata da uno sfoggio di potere o di raziocinio argomentativo. Una persona pronta a credere, di fronte a Dio, semplicemente esegue senza domandare.

Ma così non sembrano andare le cose, almeno se prestiamo fede alla rivelazione. Mosè e Maometto, menzionando la certezza dell'incredulità altrui e ambendo a un segno, offrono una resistenza di fatto al comando divino. In questa situazione Dio accetta senza problemi la limitatezza dell'esperienza umana, così da mostrarsi pronto a confermare l'eccedenza di significato che il suo incontro procura attraverso un atto di testimonianza. Senza tale atto la sua parola sembrerebbe destinata a restare inascoltata e incompresa. Perché si dia una esperienza mistica risulta così necessario che il termine referenziale religioso dell'esperienza non solo si mostri, ma si attesti anche come autentico per il tramite di un testimone. Nel testo dell'*Esodo* tale ruolo è svolto dall'efficacia del potere divino; nel testo della sesta *Sura* coranica dalla persona angelica di Gabriele.

La relazione che così si configura non appare diadica: non ci sono Dio e l'individuo che compie l'esperienza mistica, ma Dio, (almeno) un testimone (sia esso il potere divino o un angelo), l'individuo che compie l'esperienza, e una comunità che la accoglie.

Questo pattern narrativo si presenta costantemente nella diversità delle rivelazioni: il contenuto mistico non è autosufficiente perché di per sé muto e bisognoso di un soccorso testimoniale. Due ulteriori esempi. I racconti evangelici di miscredenza, nonostante la potenza dell'opera di Gesù, offrono una ulteriore prova al riguardo. Essi risultano nel loro complesso quantomeno strani: come è possibile che qualcuno possa dubitare in presenza della divinità del Cristo? Perché i discepoli e gli apostoli spesso non capiscono insegnamenti elementari, e continuano a dubitare a dispetto della familiarità, del commercio quotidiano, delle esperienze mistiche vissute con la propria prossimità a Gesù? Perché c'è bisogno della discesa dello Spirito nel giorno di Pentecoste? Difficile rispondere, se non si ammette che gli esseri umani hanno bisogno di un testimone a causa della natura doxastica della relazione evidenziale fra esperienza e credenza (i.e., $[R_1]$ & $[R_2]$ & $[R_3]$). Non si dà, infatti, nessun automatismo nella elaborazione dell'informazione proveniente dal contenuto di una esperienza, così come nessuna relazione evidenzialmente fattuale: come succede a Jack durante la propria visione della luce divina, è necessario che qualcuno confermi che quello che di cui ha fatto esperienza è proprio tale luce divina, e che tale conferma sia accolta da una comunità.

E ancora, la suddivisione della letteratura sacra prodotta nel subcontinente indiano in *Śruti* e *Smṛti* sembra affermare la natura poliadica dell'esperienza religiosa. Mentre i testi classificabili come *Smṛti* sono il risultato dell'intenzionalità autoriale umana, e di conseguenza hanno un valore normativo relativo, quelli classificabili nel primo gruppo non sono il risultato di alcuna intenzionalità autoriale (neppure divina) e risultano essere stati semplicemente uditi all'origine dei tempi. Per questo motivo, essi hanno pieno valore normativo. Ora, ciò che ne caratterizza l'autenticità è l'essere stati trasmessi da testimoni affidabili, ossia essere anelli di una catena testimoniale che risale all'origine dei tempi. Essi hanno valore, perché vi è una testimonianza autorevole (la tradizione vedica) che glielo assegna, e sono di per sé bisognosi di integrazione doxastica, perché la garanzia che essi esprimono l'essere delle cose è il risultato di una pratica interpretativa di analisi e commento discriminativo del vero dal falso (la tradizione esegetica elaborata dai brahmani in lingua sanscrita e i dibattiti dottrinali fra gli aderenti alle sei scuole classiche di filosofia).

Stanti così le cose, la tesi del parallelismo di esperienza percettiva ed esperienza mistica risulta indifendibile. Di conseguenza, si deve operare una revisione nella teoria delle pratiche doxastiche. La mia intuizione è che non sia necessario assumere la tesi del parallelismo per mantenere quello che si trova di buono in TDP (distinzione fra pratiche generative e trasformative; inaffidabilità assoluta delle pratiche doxastiche; affidabilità relativa; illegittimità epistemica di giudicare le pratiche generative alla luce degli output doxastici delle pratiche trasformative), perché ciò che funziona in essa è la caratterizzazione dell'esperienza mistica nei termini di una esperienza capace di fornire un contenuto informativo non esclusivamente doxastico (i.e., la sua delinea-zione come pratica doxastica generativa). Una tale caratterizzazione dell'esperienza mistica consiste nel mostrare in che modo essa possa essere ritenuta istituire una relazione diretta a un qualcosa di esterno alla dimensione esclusivamente doxastica; vale a dire, come possa essere qualificata come una presa di informazioni sul termine referenziale religioso di un agente doxastico. Infatti, la ragione fon-damentale che muove alla difesa di EM è che sia possibile avere una esperienza presentazionale nella quale si offre come contenuto attual-mente sussistente in essa un'entità o delle entità divine, non che que-sta esperienza presentazionale debba essere una esperienza analoga a una esperienza percettiva. Di conseguenza, se fosse possibile mostrare che esperienze di presentazione alternative alla percezione sensibile rispettino la condizione di presentare un'entità o delle entità divine in esse sussistenti, le intuizioni a cui dà voce TDP potrebbero essere ra-gionevolmente assunte come ragioni in sostegno di EM nonostante le problematicità rilevate in letteratura nei confronti di TDP. Va da sè che una volta che sia caduta la tesi del parallelismo, non sarà più neces-sario ritenere implausibilmente che l'elaborazione dell'informazione da parte del sistema di sovrascrittura di una esperienza mistica debba essere un processo meccanico.

Mi dedicherò adesso a illustrare un esempio di esperienza di pre-sentazione alternativa alla percezione sensibile, e a mostrare che l'esper-ienza mistica può essere pienamente intesa nei suoi termini.

4. *L'esperienza religiosa come caso delle esperienze presentazionali*

Si considerino le quattro seguenti situazioni:

- P₁) Mi affaccio alla finestra e guardo fuori;
- P₂) Un amico mi parla di un certo individuo;
- P₃) Leggo una poesia;
- P₃) Io e mia moglie guardiamo una puntata della nostra serie tv preferita.

In ciascuna di esse io entro in contatto con un qualcosa che è in esse attualmente presente: il contenuto della mia esperienza in tali situazioni è una relazione a uno o più oggetti, il cui sussistere mi è presentato per mezzo dell'esperienza. Nessuna di esse è una rappresentazione di uno stato di cose (cioè, una descrizione verbale o sensoriale di uno stato di cose, qualsiasi cosa con ciò si possa intendere): piuttosto, è la presentazione di uno di essi (cioè, è l'accesso a uno stato di cose come esse sono per colui che gode di un tale accesso).

Una esperienza di presentazione è una esperienza che cade sotto l'uno o l'altro caso (P₁), (P₂), (P₃), (P₄). In (P₁) si ha un caso ordinario di percezione sensibile. In (P₂) si ha un caso di report testimoniale. Io sono introdotto a sapere qualcosa di un certo individuo perché qualcuno me ne parla. Mentre in (P₁) l'oggetto è direttamente presente (ossia, è la causa dell'esperienza), in (P₂) l'oggetto presente è indirettamente presente (ossia, esso non causa l'esperienza). In (P₃) si ha una esperienza di chi sia un certo individuo (il poeta) per il tramite di una sua opera (il componimento poetico). Stavolta, come in (P₁) e a differenza di (P₂), è l'oggetto presente a causare l'esperienza: l'intenzione autoriale del poeta produce la poesia, e dunque deposita nel testo una parte di sé. Tale presenza non è tuttavia completa (l'intero poeta non è evidentemente presente), e la sua efficacia causale dipende da un atto esterno a essa (se io non leggo la poesia, essa non mi presenta chi sia il poeta). In (P₄), infine, i personaggi della serie sono disponibili per lo spettatore: essi sono completamente presenti in essa (non si dà una parte del personaggio indipendentemente dal contesto narrativo, anche se non è necessario che lo sviluppo della trama della serie offra accesso a tutto ciò che è il personaggio).

Una esperienza di presentazione sembra poter essere caratterizzata nei termini delle pratiche doxastiche generative. Come queste, l'input

informativo non è esclusivamente doxastico: l'esperienza è una relazione a un oggetto attualmente presente, il cui sussistere ci è innanzi indipendentemente dalle opzioni doxastiche con le quali lo pensiamo. Chiaramente tali opzioni non sono del tutto assenti: quando compiamo una esperienza pensiamo sempre anche qualcosa di essa. Tuttavia, il contenuto informativo dell'esperienza non è costituito esclusivamente da tali opzioni doxastiche, ma in modo sostanziale dalla presenza reale che è il termine della relazione. Ciò che vedo dalla finestra è là, ed è questo essere là con la sua modalità di sussistenza che determina ciò che la mia esperienza mi presenta. Lo stesso nel caso dell'individuo di cui mi parla l'amico: se ho ragioni per pensare che il report informativo sia degno di fede, ciò che mi viene detto su di lui è una presentazione del suo modo di sussistere. Considerazioni analoghe valgono per ciò che il poeta ha posto di sé nella sua opera e per ciò che una serie tv presenta a proposito dei propri personaggi.

Tutte queste esperienze di presentazione giustificano pratiche doxastiche generative in funzione dell'affidabilità relativa di esse. La percezione sensibile, l'evidenza testimoniale, la comprensione dell'intenzionalità autoriale, l'immaginazione di situazioni fattuali e controfattuali, producono credenze informative sull'essere di qualcosa che sono generalmente ritenute consolidate e socialmente fondamentali. Se così stanno le cose, tali esperienze di presentazione non dovrebbero essere valutate alla luce degli standard epistemicici delle pratiche doxastiche trasformative: esse non sono conoscenze, ma accessi in prima persona al sussistere di ciò che esiste.

Ora, sembra evidente che la determinazione delle pratiche generative in funzione della nozione di esperienza di presentazione implica una presa di distanza da TDP. Infatti, l'*override system* per esse non può essere costruito in modo omogeneo come un meccanismo. In (P₁) si ha un sistema di sovrascrittura automatico nel senso proposto da Alston in linea con la ricerca sui processi cognitivi. In (P₂), (P₃) e (P₄), al contrario, il sistema di sovrascrittura presume un'attività volontaria intersoggettiva di scrutinio della relazione di sostegno fra evidenze e credenze, che viene dunque ad assumere una natura completamente doxastica.

Si consideri, adesso, l'esperienza religiosa di Jack presso la Triple Rock Baptist Church:

P₅) Jack ha una visione mistica, che viene confermata dal reverendo James, e accolta dal fratello Elwood e gli altri presenti in chiesa.

Essa si configura come una esperienza di presentazione perché:

• **Come** in ciascuna delle situazioni (P₁), (P₂), (P₃), e (P₄), Jack ha una relazione informativa a un oggetto, il cui sussistere è presentato dall'esperienza;

- A differenza di (P₁) e in conformità a (P₂), (P₃), e (P₄), il canale informativo non è esclusivamente sensoriale (la sensibilità veicola un contenuto proposizionale);
- Come in (P₁) e a differenza di (P₂), l'esperienza è diretta, perché causata dal termine referenziale dell'esperienza;
- Come in (P₃) e a differenza di (P₁), l'efficacia causale richiede una concausa: Jack è predisposto a ricevere l'esperienza (che capita a lui, infatti, e non al fratello Elwood), così come si deve al lettore l'attivazione del processo causale che produce l'esperienza;
- Come in (P₄), e a differenza di (P₁), (P₂), (P₃), Jack può accedere al contenuto dell'esperienza solo ed esclusivamente nel caso egli compia proprio questo genere di esperienza;
- Come in (P₂), (P₃), (P₄) e a differenza di (P₁), Jack compie una esperienza che necessita di altri agenti doxastici: senza il reverendo James, Elwood e i fedeli in chiesa, l'esperienza non avrebbe potuto decorrere.

Nel complesso, un'esperienza mistica ha tratti in comune con ciascuna delle situazioni (P₁), (P₂), (P₃), e (P₄). È una esperienza diretta dell'entità o delle entità divine che appaiono in essa, non ha natura esclusivamente sensoriale, dipende da un determinato contesto doxastico, richiede una relazione intersoggettiva fra individui che offrano evidenza testimoniale e conferma sociale, è una relazione al termine referenziale religioso per il tramite di una sua opera, ed è, infine, l'unica modalità di accesso diretta a tale termine.

Bibliografia

- W.P. Aston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Belief*, Cornell University Press, Ithaca & London 1991.
C.A. Bernard, *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

- D. Bertini, *Bultmann, Giovanni e la demitizzazione*, Pazzini Stampatore Editore, Verrucchio (RN) 2006.
- Id., *Una proposta per la caratterizzazione della credenza religiosa*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 16 (2014).
- Id., *Tradizioni religiose e diversità*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2016.
- Id., *Il pluralismo doxastico delle tradizioni religiose*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 18 (2016).
- R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Editrice Queriniana, Brescia 1992.
- E. Fabri, *Appunti di Fisica Generale I*, Università di Pisa, Corso di Laurea in Fisica, Pisa 1991-1992, VI voll.
- L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1994.
- M. Martin, *Atheism. A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1992.
- Th. Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neodarwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, OUP, New York 2012.
- G. Origgi, *Evoluzione e modularità concettuale*, in A.M. Borghi - T. Iachini (eds.), *Scienze della mente*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 31-45.
- A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, OUP, New York 2000.
- R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- F.C. White, *Self-Refuting Propositions and Relativism*, in «Metaphilosophy» 20(1) (1989), pp. 84-92.

ABSTRACT

My paper argues for the claim that religious experience may provide evidential reasons in support of religious beliefs. I name such a claim epistemic view of mystical experience (EM). In the first section, I sketch two approaches to EM. Swinburne, Alston and Plantinga (among others) develop a notable defense of EM. On the contrary, seminal works by Feuerbach and Bultmann offer the opposite account. I briefly show how to resist to the criticism of EM. In light of such line of reasoning, I move to Alston's Theory of Doxastic Practices (TDP) in

the second section. After giving a skeletal account of TDP, I construe an argument in Alstonian terms against the naturalist refutations of EM. In the third section, I highlight the main problem with TDP, that is, the claim that perceptions and religious experiences have an analogical relation. Examples from sacred texts of different traditions show that such a claim fails to grasp what a religious experience is. In the final section I give a preliminary account of the notion of presentational experience, and show that it is possible to defend EM more plausibly than TDP does by the use of this notion.

KEYWORDS

doxastic practices, religious experience, religious diversity, epistemic justification

