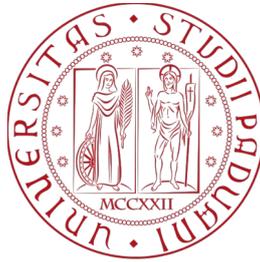


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea Magistrale in
SCIENZE FILOSOFICHE



Tesi di Laurea Magistrale

“RELIGIOUS NATURALISM”

L'EVOLUZIONE DEL NATURALISMO FILOSOFICO
AMERICANO E IL SUO RAPPORTO CON LA RELIGIONE

Relatore:

Prof. Antonio Maria Nunziante

Laureando/a:

Renato Rancan

*Matricola:*2064317

Anno Accademico 2023 – 2024

INDICE

INTRODUZIONE.....	1
1. UNA DEFINIZIONE SFUGGENTE.....	6
1.1 Charles Darwin.....	7
1.2 Positivismo, università e brevetti.....	12
1.3 La riforma universitaria.....	22
2. ROY WOOD SELLARS.....	27
2.1 Cenni biografici.....	27
2.2 Realismo critico.....	28
2.3 Naturalismo evolutivo.....	30
2.4 Una religione naturalizzata.....	34
3. JOHN DEWEY.....	38
3.1 Cenni biografici.....	38
3.2 Esperienza e natura.....	39
3.3 La critica di George Santayana.....	43
3.4 Una fede comune.....	45
4. LA CHIESA UNITARIANA.....	49
4.1 Dal teismo al deismo.....	49
4.2 Francis Ellingwood Abbot.....	53
4.3 L'adesione di Roy Wood Sellars.....	58
5. UMANISMO.....	60
5.1 Humanist Manifesto I.....	61
5.2 L'espansione del movimento umanista.....	65
6. DUE CONFERENZE.....	68
6.1 The Conference on Science, Philosophy and Religion.....	68
6.2 The Conference on the Scientific Spirit and Democratic Faith.....	72
6.3 Una discussione interna.....	75
6.4 La svolta conservatrice.....	77
7. NATURALISM AND THE HUMAN SPIRIT.....	81
7.1 Un nuovo manifesto.....	82
7.2 John Dewey - Antinaturalism in Extremis.....	83
7.3 Sterling P. Lamprecht - Naturalism and Religion.....	87
7.4 Sidney Hook - Naturalism and Democracy.....	90
7.5 Conclusione.....	95

8. IL PARADIGMA DELLA NOSTRA EPOCA?.....	99
8.1 La ricezione di Naturalism and the Human Spirit.....	99
8.2 Cenni storici.....	102
8.3 Joseph Needham.....	105
8.4 Julian Huxley.....	111
8.5 Conclusione.....	115
9. UN' APPARENTE SECOLARIZZAZIONE.....	117
9.1 Nones e Remixed.....	117
9.2 Stregoneria attivista.....	123
9.3 Mitologia moderna.....	126
9.4 Conclusione.....	131
10. NATURALISMO RELIGIOSO.....	133
10.1 La funzione della religione.....	133
10.2 Religious Naturalism Today.....	137
10.3 Naturalizzare la morale.....	145
10.4 Conclusione.....	150
BIBLIOGRAFIA.....	157
Libri.....	157
Articoli.....	165
Risorse online.....	169

INTRODUZIONE

Questo lavoro prende avvio dall'osservazione di due apparenti contraddizioni. La prima riguarda una caratteristica peculiare della nostra epoca: quando ci ammaliamo, si è soliti rivolgersi a un medico e non a uno sciamano, tuttavia, nella sala d'attesa, è facile imbattersi in un oroscopo che prevede la nostra salute futura. Questa situazione riflette la coesistenza nella società contemporanea di due tensioni contrastanti: da una parte, una profonda fiducia nella scienza, che costituisce il fondamento della nostra istruzione, della nostra salute e del nostro benessere economico; dall'altra, assistiamo a un proliferare di fenomeni spirituali e religiosi che, pur spesso condividendo una visione immanente del mondo, si sviluppano ai margini della comunità scientifica, talvolta cercando di superare i limiti del metodo scientifico.

Movimenti come il New Age, ad esempio, tentano di oltrepassare i confini della scienza ufficiale, considerata troppo rigida e materialistica, per integrarla con elementi di misticismo. Il loro obiettivo è offrire una visione olistica dell'esistenza che unisca aspetti scientifici e spirituali, cercando di colmare quello che percepiscono come un vuoto nella comprensione della realtà umana. Allo stesso tempo, altre pratiche, pur nascendo da presupposti scientifici o pseudoscientifici, assumono forme che richiamano comportamenti tipici dei contesti religiosi. È il caso della cultura del benessere fisico, in cui rituali come la purificazione del corpo evocano antichi riti sacri. A questo si aggiunge la crescita di nuove sette religiose che, partendo da visioni fantascientifiche, strutturano narrazioni alternative della realtà, come nel caso di Scientology, o di comunità che si contrappongono apertamente alla scienza ufficiale, come i terrapiattisti.

In questo panorama sembra dunque emergere una sorta di dualismo tra la fiducia nella scienza e l'affermarsi di nuove forme di spiritualità, che oscilla tra tentativi di sincretismo e aperta ostilità. È un fenomeno che va in controtendenza rispetto alla diffusa idea di una rapida secolarizzazione della nostra società e che suggerisce che la narrazione scientifica contemporanea, pur fornendo risposte efficaci sul piano materiale e conoscitivo, non riesca a soddisfare pienamente il bisogno umano di significato, senso e scopo.

Per approfondire questa insufficienza avvertita della scienza nell'affrontare domande esistenziali, questa tesi si focalizzerà su un'indagine di matrice storica, volta a esplorare le origini del nostro sentimento di fiducia nella descrizione immanente del mondo offerta dalla scienza e al tempo stesso di sete per risposte superiori. Per farlo, analizzerò lo sviluppo del naturalismo americano tra il XIX e il XX secolo, un movimento filosofico caratterizzato per il rifiuto di ogni forma di dualismo trascendente e per la conseguente critica delle dottrine delle religioni tradizionali. Il naturalismo americano si fonda sulla convinzione che la scienza sia l'unico metodo di conoscenza valido, contribuendo a definire il paradigma immanente su cui si basa la nostra concezione attuale del mondo. Anche all'interno di questo movimento, però, emerge una seconda apparente contraddizione, che offre un prezioso parallelo: alcune figure di spicco, pur aderendo fermamente al naturalismo e rigettando qualsiasi riferimento al soprannaturale, cercarono nuove strade per esprimere una forma di religiosità. Questi pensatori, spesso legati alle correnti più liberali del protestantesimo americano, tentarono di conciliare il sentimento religioso con una visione naturalistica della realtà, ricercando una dimensione sacra che potesse integrarsi in un quadro scientifico e immanente.

I due fenomeni, l'attuale diffusione di una religiosità alternativa e la proposta di una nuova religione da parte di naturalisti nel secolo scorso, condividono una radice comune che può essere ricondotta al concetto di *naturalismo religioso*: la ricerca di forme di spiritualità che siano compatibili con una visione del mondo priva di elementi trascendenti, ma che mantengono una dimensione di sacralità all'interno di un quadro naturalistico. Esplorerò quindi come il naturalismo stesso, lungi dall'essere una semplice esaltazione della scienza, abbia sempre intrecciato il suo percorso con quello della religione, proponendo nuove risposte al problema del significato e della spiritualità nella società umana.

Nel primo capitolo delinearò i contorni del naturalismo filosofico americano, iniziando dall'impatto del pensiero di Charles Darwin nel particolare contesto degli Stati Uniti della metà dell'Ottocento. Qui, l'arretratezza delle istituzioni accademiche, l'eredità puritana e l'esplosione dell'innovazione tecnologica crearono un quadro culturale profondamente diverso da quello europeo. In questo scenario, il naturalismo,

inizialmente una corrente minoritaria e in qualche modo inconsapevole, assunse progressivamente un ruolo di primo piano.

Nel secondo e terzo capitolo mi concentrerò su due figure chiave del naturalismo: Roy Wood Sellars e John Dewey, i quali, pur condividendo l'idea di una visione evolutiva del naturalismo, divergono su un punto centrale. Sellars ritiene indispensabile una definizione rigorosa del naturalismo, affinché esso possa costituirsi come una filosofia solida e confrontarsi efficacemente con altri movimenti intellettuali. Dewey, al contrario, concepisce il naturalismo in termini più aperti, proponendolo come un atteggiamento epistemico che privilegia i metodi empirici della scienza.

Nonostante questa divergenza, entrambi condividono una visione in cui il naturalismo non debba limitarsi a essere una teoria filosofica, ma che abbia il potenziale per diventare una nuova forma di religione: un naturalismo religioso. Secondo questa prospettiva, la scienza non deve più essere vista solo come uno strumento descrittivo del mondo naturale, ma può assumere un ruolo sociale e comunitario, sostituendo le funzioni che le religioni tradizionali hanno storicamente svolto nel fornire senso e orientamento alle nostre vite. Sellars e Dewey immaginano un futuro in cui il naturalismo, lungi dall'essere un'antitesi alla spiritualità, possa evolversi in un sistema di valori e pratiche capace di integrare l'esperienza umana, dando vita a una nuova forma di sacralità immanente.

Nel quarto capitolo esaminerò una traiettoria parallela, concentrandomi su come, nel complesso panorama religioso americano, esistessero forze liberali che anticipavano una convergenza sui temi del naturalismo religioso, accogliendo poi al loro interno alcuni naturalisti stessi. In questo contesto, la Chiesa Unitariana svolse un ruolo di primo piano, grazie alla sua apertura verso nuove idee filosofiche e scientifiche. L'Unitarianesimo, con il suo approccio razionale e progressista, si pose come un terreno fertile per lo sviluppo di forme di spiritualità che cercavano di conciliare fede e ragione, scienza e religione.

Una figura emblematica di questa convergenza fu Francis Ellingwood Abbot, che, influenzato dai principi del naturalismo, tentò di riformulare il concetto di religione in modo compatibile con una visione scientifica e naturalistica del mondo.

Nel quinto capitolo esplorerò la componente umanista del naturalismo; un aspetto cruciale che, nei primi trent'anni del Novecento, emerse come un'importante forza di riferimento sociale. Particolare attenzione sarà dedicata alla pubblicazione dello *Humanist Manifesto*, che rappresentò il culmine di questo movimento. Il manifesto non solo sintetizzava le idee e i principi dell'umanismo naturalista, ma servì anche come un potente strumento di affermazione e legittimazione della sua visione del mondo. Analizzerò come questo documento riflettesse le aspirazioni di una generazione che cercava di costruire una base etica e sociale fondata su una comprensione razionale e scientifica della realtà, e come esso abbia contribuito a consolidare l'umanismo naturalista come una forza influente nel panorama intellettuale e sociale dell'epoca.

Nel sesto capitolo discuterò dell'inizio della crisi dell'aspirazione sociale del movimento naturalista, che negli anni '30 e '40 subì un duro colpo a causa delle tensioni dovute alla Grande Depressione del '29 e allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale. Questi eventi favorirono il ritorno di movimenti religiosi tradizionali, prevalentemente critici e pessimisti nei confronti della scienza. Tale conflitto sfociò in due importanti conferenze, in cui la possibilità di una mediazione tra naturalismo e religioni tradizionali si rivelò infine irrealizzabile.

Nel settimo capitolo analizzerò *Naturalism and the Human Spirit* del 1944, una delle opere più rilevanti sul naturalismo. Questa raccolta di saggi, firmata da alcuni dei principali esponenti del naturalismo, rappresentò una decisa riaffermazione delle loro posizioni anche in risposta alle critiche provenienti dal mondo religioso tradizionale.

Nell'ottavo capitolo illustrerò come il naturalismo sia divenuto un paradigma globale, focalizzandomi sul contesto della fondazione dell'UNESCO. Due figure centrali in questo processo, Julian Huxley e Joseph Needham, cercarono di porre il naturalismo e la scienza al centro della visione educativa e culturale dell'organizzazione, sottolineando la loro funzione sociale. Tuttavia, non riuscirono del tutto nel loro intento, incontrando resistenze e ostacoli che limitarono l'applicazione concreta di queste idee.

Nel nono capitolo farò un salto temporale per esaminare la religiosità contemporanea. Viviamo in una società che sta progressivamente abbandonando le religioni tradizionali, ma che al tempo stesso sembra recuperare e reinventare forme di

spiritualità. Analizzerò come queste nuove forme religiose e spirituali si inseriscono nel panorama moderno, in un contesto in cui la ricerca di senso non sembra mai scomparire, nonostante il lento declino delle istituzioni religiose storiche.

Nel decimo e ultimo capitolo rifletterò sulle caratteristiche attrattive che le nuove forme religiose offrono oggi. In un'epoca di profonde trasformazioni sociali e culturali, esaminerò infine in che misura il naturalismo religioso possa rappresentare una risposta alle domande di senso e di comunità che caratterizzano il nostro tempo.

1. UNA DEFINIZIONE SFUGGENTE

Offrire una definizione precisa e univoca di naturalismo si rivela un compito complesso per diverse ragioni. In primo luogo, non esiste un testo programmatico di riferimento che ne delinea con chiarezza i confini. I filosofi che hanno contribuito a sviluppare il pensiero naturalista sono numerosi e spesso divergono significativamente nelle loro interpretazioni. Più che un sistema di dottrine rigido e coerente, il naturalismo si presenta spesso come un atteggiamento, un orientamento filosofico, piuttosto che come un sistema rigido e coerente di dottrine.

Charley Hardwick, filosofo della religione dell'*American University* di Washington, ha identificato alcuni tratti distintivi condivisi dalle varie forme di naturalismo. Egli ne sottolinea in particolare quattro caratteristiche principali:

1. Solo il mondo della natura è reale.
2. La natura è necessaria nel senso che non richiede alcuna ragione sufficiente al di fuori di sé per spiegare la propria origine o il suo fondamento ontologico.
3. La natura nel suo complesso può essere compresa senza fare ricorso a nessun tipo di intelligenza o agente teleologici.
4. Tutte le cause sono cause naturali, così che ogni evento naturale è a sua volta il prodotto di altri eventi naturali.¹

In questa prospettiva, il naturalismo non solo identifica la realtà con la natura, ma esclude qualsiasi forma di dualismo ontologico, negando l'esistenza di entità soprannaturali o trascendenti, e presenta un mondo causalmente chiuso. Da questo assunto derivano due importanti implicazioni. La prima riguarda il ruolo privilegiato della scienza come metodo di indagine e conoscenza del mondo naturale. La seconda concerne il rapporto critico con le religioni tradizionali, le quali si affidano a spiegazioni ontologicamente trascendenti per interpretare la realtà. Tuttavia il dialogo tra naturalismo, scienza e religione è più complesso di quanto possa apparire e si sviluppa attraverso interazioni e confronti ricchi di sfumature, che conducono a risultati inattesi.

1 Hardwick C. D. (1996), *Events of Grace: Naturalism, Existentialism and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 5-6.

Le radici del naturalismo sono profonde e si intrecciano con diverse correnti filosofiche del passato, tanto che risulta difficile tracciarne un'origine precisa. Si possono far risalire ad autori come Spinoza o Giordano Bruno, ma la loro eco si estende ancora più indietro nel tempo, fino ai filosofi ionici di Mileto, agli umanisti rinascimentali e ai pensatori illuministi francesi. Ognuno di questi movimenti ha contribuito, in modi diversi, a sviluppare una visione del mondo che enfatizza la centralità della natura a discapito di interpretazioni soprannaturali.

Tuttavia, la formazione del naturalismo moderno trova un punto di svolta negli Stati Uniti a partire dalla seconda metà del XIX secolo, dove la discussione in merito riceve una grande spinta dalla ricezione del pensiero di Charles Darwin. A partire da questo snodo cruciale, procederò a tracciare l'evoluzione del naturalismo, esaminando i suoi sviluppi e trasformazioni nel corso del tempo.

1.1 Charles Darwin

Nel 1859, la pubblicazione di *On the Origin of Species*² di Charles Darwin scatenò un autentico terremoto culturale, le cui scosse perdurano ancora oggi. Quest'opera catalizzò vivaci discussioni nel mondo intellettuale americano, amplificando un dibattito preesistente sul ruolo della scienza nella nostra società. Per comprenderne appieno le implicazioni, mi sono avvalso principalmente del contributo di Ernst Mayr, il quale ha illuminato gli elementi fondamentali toccati da questa rivoluzione darwiniana.³

Mayr evidenzia una trasformazione epocale nella visione di Darwin: l'abbandono dei metodi teleologici e teologici per spiegare la natura. Nel 1838, nei *Transmutation Notebooks*⁴ Darwin esprimeva concetti in linea con un disegno intelligente:

Quando faccio notare che le isole sarebbero spoglie di vegetazione se non fosse per i semi che vi arrivano per vie d'acqua, affermo anche che il meccanismo grazie al quale i semi sono adattati per lunghi trasporti sembra implicare una conoscenza del mondo intero: se è così, esso è indubbiamente parte del sistema della grande armonia.

2 Darwin C. (1859), *On the Origin of Species*, John Murray, London.

3 Mayr E. (1991), *One long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

4 Darwin C. (1988), *Notebooks, 1836–1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tuttavia, nel 1858⁵, scriveva:

Oggi, dopo la scoperta della legge della selezione naturale, cade il vecchio argomento di un disegno nella natura secondo quanto scriveva Paley, argomento che nel passato mi era sembrato decisivo. Non si può più sostenere, per esempio, che la cerniera perfetta di una conchiglia bivalve debba essere stata ideata da un essere intelligente, come la cerniera della porta dall'uomo. Un piano che regoli la variabilità degli esseri viventi e l'azione della selezione naturale non è più evidente di un disegno che predisponga la direzione del vento.

In quest'ultima citazione, Darwin afferma chiaramente di non aver più bisogno di ricorrere a un disegno divino per sostenere le sue teorie; i dettami religiosi non sono più necessari per comprendere le scoperte sulla natura. La scienza, attraverso il metodo scientifico, si dimostra capace di fornire spiegazioni esaustive e indipendenti.

Mentre sarebbe affascinante indagare le cause specifiche di questo cambio di prospettiva in Darwin, un passo indietro mi consente di ottenere una panoramica più ampia.

La fiducia nella scienza era un tema saliente nella cultura americana, come attestato dalle parole del presidente Thomas Jefferson nella sua ultima lettera del 1824. Jefferson, nel fondare la sua posizione sui diritti umani, si appella alla "luce della scienza" anziché citare brani biblici:

Tutti gli occhi sono aperti, o si stanno aprendo, sui diritti dell'uomo. La diffusione generale della luce della scienza ha già mostrato a tutti la verità palpabile, che la massa del genere umano non è nata con selle sulla schiena, né pochi privilegiati con stivali e speroni, pronti a cavalcarli legittimamente, in grazia di Dio.⁶

Sin dalla nascita del metodo scientifico nel XVII secolo, la scienza minò la sicurezza delle nostre tradizioni più consolidate. Il teorico fondatore di questo approccio, Galileo Galilei, subì un celebre processo per aver oltrepassato i confini di una ricerca innocua, modificando la concezione stessa dell'uomo nel mondo e la sua centralità nella creazione. Se la sostituzione della visione geocentrica con quella

5 Darwin F. (1887), *The life and letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter*, John Murray, London.

6 Jefferson T. (1826), *Letter to Roger C. Weightman, declining to attend July 4th ceremonies in Washington D.C. celebrating the 50th anniversary of Independence, because of his health*.

eliocentrica aveva agitato il mondo intellettuale, aprendo una ferita insanabile tra scienza e religione, una teoria che descriveva la nostra genesi come specie colpì ancora più a fondo, mettendo in discussione la nostra stessa autorappresentazione. Partendo da queste premesse, pensatori come Robert Green Ingersoll, esponente dell'agnosticismo americano della *Golden Age of Freethought*⁷, avrebbero espresso parole incendiarie nei confronti della Chiesa:

La chiesa insegna che l'uomo sia stato creato perfetto e che per seimila anni si sia degenerato. Darwin ha dimostrato la falsità di questo dogma. Egli mostra che l'uomo ha costantemente progredito per migliaia di ere; che il Giardino dell'Eden è un mito ignorante; che la dottrina del peccato originale non ha fondamento nella realtà; che l'espiazione è un'assurdità; che il serpente non ha tentato e che l'uomo non è "caduto". Charles Darwin ha distrutto le fondamenta del cristianesimo ortodosso. [...] Religione e scienza sono nemiche. Una è una superstizione; l'altra è un fatto. Una si basa sul falso, l'altra sulla verità. Una è il risultato di paura e fede, l'altra di indagine e ragione.⁸

Se questa posizione estrema non è rappresentativa dell'intero ambiente intellettuale americano, né del pensiero di Darwin, il quale non aveva mai polemizzato apertamente con le istituzioni religiose, è evidente come *On the Origin of Species* fosse un'esplicita dimostrazione di come la scienza potesse mettere in crisi tutto ciò che ci eravamo raccontati su noi stessi, compresi i nostri valori. Il contenuto dell'opera di Darwin poneva l'essere umano sullo stesso piano degli animali, all'interno della natura, rompendo un dualismo che ci aveva sempre accompagnato. Un intellettuale che concordava con queste teorie ora non poteva più fondare le sue ipotesi sul credere di essere un figlio di dio, creato a sua immagine e somiglianza, ma si scopriva figlio della natura, della materia, del caso e di fredde leggi scientifiche, in cui solo forzatamente poteva inserirsi una teleologia.

On the Origin of Species fu un'opera dirompente, non solo perché risultato di un metodo indipendente dalla religione, ma anche per i contenuti che inevitabilmente smentivano i testi sacri, ridefinendo cos'era l'uomo. Fu l'attuazione di una scienza che non si limitava a un accumulo di conoscenze neutre o a misurazioni sempre più accurate

7 Jacoby S. (2005), *Freethinkers: A History of American Secularism*, Metropolitan Books, New York.

8 Ingersoll R. G. (1898), *Lectures of Col. R.G. Ingersoll: Including His Letters on the Chinese God--Is Suicide a Sin?--The Right to One's Life--etc. Etc. Etc.*, Rhodes & McClure, Charlottesville, Virginia.

sulla materia che costituiva il mondo. La scienza poteva cambiare il nostro sguardo e la nostra identità, dimostrando di avere i mezzi per presentarsi come una visione alternativa del mondo. Se le parole di Jefferson dimostrano come ci fosse un terreno fertile per l'attecchimento di una nuova prospettiva culturale, quelle di Ingersoll portavano a conclusioni estreme: se gli insegnamenti delle istituzioni religiose si rivelavano inutili nel metodo ed errati nel contenuto su questioni così profonde, che farsene? Forse era meglio un rigetto totale dell'atteggiamento religioso, e abbracciare una nuova disposizione di spirito in cui un naturalista poteva spingersi al di fuori dei confini della botanica o paleontologia.

Sorprendentemente, la reazione delle istituzioni religiose fu fredda; nessuna scomunica o messa all'indice dei libri proibiti. Il Concilio Vaticano I, convocato nel 1869 da Pio IX, non contiene alcuna dichiarazione sul darwinismo né sulla teoria dell'evoluzione biologica. Neppure cento anni dopo, nell'enciclica di Pio XII, *Humani generis* (1950), viene espresso un giudizio.

Il Magistero della Chiesa non proibisce che in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni, da parte dei competenti in tutti e due i campi, la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto cioè essa fa ricerche sull'origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente.

L'unico invito è a far sì che le diverse opinioni al riguardo:

Siano ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura.⁹

Le reazioni del mondo religioso americano si orientarono principalmente verso un tentativo di assorbire il darwinismo, cercando di ricondurlo sotto la propria ala e rinunciando alla pretesa scientifica dei testi sacri. Un esempio significativo, e non isolato, di questa tendenza fu quello di James McCosh, filosofo scozzese emigrato negli Stati Uniti e successivamente presidente alla *Princeton University*. McCosh integrò la teoria darwiniana nella sua visione calvinista, sostenendo che: "il disegno

9 Pio XII (1950), *Humani generis*.

sopranaturale produce la selezione naturale”¹⁰. Dal punto di vista religioso una sintesi era possibile.

Fu invece all'interno della stessa comunità scientifica che scoppiò il dibattito più acceso. Un esempio paradigmatico è rappresentato dallo scontro che avvenne tra le mura di Harvard.¹¹ Da un lato Louis Agassiz, allievo tra gli altri del grande biologo francese Georges Cuvier. Egli era un paleontologo di origine svizzera che proprio nel 1859 fondò il *Museum of Comparative Zoology* a Harvard, dove da dieci anni era stata creata per lui una cattedra in zoologia e geologia. La sua importanza nel mondo scientifico statunitense era tale che alle sue conferenze partecipavano oltre cinquemila persone, disposte ad accaparrarsi i biglietti anche al mercato nero; e in un dipinto sulla fondazione nel 1863 della *National Academy of Sciences* venne ritratto alla destra del presidente Lincoln.¹² La scienza era di successo ben oltre i muri delle università.

Agassiz, definito da Stephen Jay Gould “il principale teorico della poligenesi in America”¹³, si oppose vivacemente alla teoria darwiniana, manifestando posizioni creazioniste e razziste.¹⁴ Ma con lui a Harvard insegnava anche Asa Gray, il professore di storia naturale che apportò la prima edizione di *On the Origin of Species* negli Stati Uniti, favorendo la diffusione del darwinismo, anche nella stessa Harvard. All'interno delle università americane si discuteva furiosamente sulla natura profonda dell'uomo e degli altri animali, e a farlo erano scienziati.

Questo esempio è particolarmente interessante anche perché, durante il periodo di ferventi divisioni sul darwinismo, quattro allievi di Agassiz si trasferirono all'*Essex Institute di Salem*, Massachusetts, dove fondarono *The American Naturalist* nel 1887. Inizialmente concepita come rivista di botanica, la pubblicazione cambiò vari nomi diventando un cardine per le discussioni sul darwinismo. Nel tempo si trasformò nel centro dei dibattiti sul naturalismo filosofico, in particolare grazie al contributo del docente in psicologia James McKeen Cattell e così, come vedremo nei prossimi

10 McCosh J. (1887), *The religious aspect of evolution*, Putnam's sons, New York, p.7.

11 Fry C. G., Fry J. P. (1989), *Congregationalists and Evolution: Asa Gray and Louis Agassiz*, University Press of America, Lanham, Maryland.

12 Kaeser M. A. (2007), *Un savant séducteur. Louis Agassiz (1807-1873), prophète de la science*, Ed. de l'Aire, Vevey.

13 Gould S. J. (1981), *The Mismeasure of Man*, Penguin, New York.

14 Agassiz L. (1850), *The diversity of origin of the human races*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

paragrafi, il termine *naturalista* passò dall'indicare l'insieme degli scienziati che studiavano la natura (in particolar modo i botanici, paleontologi, zoologi e così via) a coloro che riflettevano filosoficamente sul ruolo della scienza e sul concetto di natura stessa.

Il dibattito nell'ambiente scientifico americano era acceso, e sebbene si discutesse internamente, emergeva un riconoscimento della forza e della capacità della scienza di andare oltre il ruolo assegnatogli precedentemente. L'idea centrale riuniva gli intellettuali attorno a un concetto fondamentale: esiste solo la natura e la scienza costituisce il metodo per indagarla, non serve più un riferimento alle istituzioni religiose.

Non si trattava però di un rifiuto della religione, ma di un nuovo atteggiamento in cui la scienza poteva finalmente essere protagonista nell'indagare i misteri dell'uomo. Era una sorta di rinascita intellettuale, un abbandono dell'abito logoro delle vecchie tradizioni rappresentate dalle istituzioni religiose a favore di un abbraccio vigoroso alla veste della scienza. Questo segnava il colpo inflitto alle concezioni precedenti, uno spogliarsi di dogmi obsoleti per adottare una prospettiva guidata dal metodo scientifico.

In questo paragrafo ho accennato al fermento culturale americano in cui nacque il naturalismo, ma sorge la domanda: perché questo fenomeno fu principalmente un evento americano e non, ad esempio, europeo? Per rispondere a questo interrogativo, esplorerò la concezione di scienza negli Stati Uniti, cercando di comprendere le peculiarità che hanno contribuito a plasmare il contesto intellettuale della seconda metà del XIX secolo, per poi addentrarmi nel naturalismo finalmente consapevole rappresentato dalla sfida tra Dewey e Sellars.

1.2 *Positivismo, università e brevetti*

Il naturalismo filosofico americano, per quanto scritto finora, si presenta come una presa di coscienza da parte della comunità filosofica e intellettuale statunitense, di poter spiegare la realtà senza dover ricorrere al sapere religioso o a elementi soprannaturali.

L'approccio delle scienze empiriche, che si focalizza sull'ambito della natura, promuove implicitamente un approccio monistico al mondo. In questo contesto, natura e

realità diventano sinonimi, mentre il concetto di soprannaturale viene abbandonato. Il termine naturalismo assume quindi un significato ontologico, indicando l'opposizione al soprannaturale. Con le parole di John Herman Randall Jr.:

Non c'è spazio per alcun Soprannaturale nel naturalismo, né per un Dio trascendente o soprannaturale, né per la sopravvivenza personale dopo la morte.¹⁵

Questo ragionamento porta a conseguenze radicali, tra cui una svalutazione della metafisica, la quale, per definizione, si colloca oltre i confini del mondo naturale.¹⁶ Inoltre, emerge la richiesta di un rinnovamento della filosofia, che dovrebbe adeguarsi alle nuove modalità scientifiche, un ideale che diventa centrale nel naturalismo dei primi del Novecento.¹⁷ In questo senso, alcuni autori, tra cui R. W. Sellars, propongono una visione ancor più rigorosa, secondo cui la filosofia dovrebbe trasformarsi in epistemologia.¹⁸ Così, in una cultura divisa tra discipline scientifiche e umanistiche, solo la scienza viene considerata capace di fornire conoscenze concrete sul mondo.¹⁹

Queste possibili estremizzazioni del naturalismo americano, che approfondirò in seguito, possono esporsi in alcuni casi all'accusa di *scientismo*. La definizione dell'Enciclopedia Treccani calza a pennello:

Lo scientismo è il particolare atteggiamento intellettuale di chi ritiene unico sapere valido quello delle scienze fisiche e sperimentali, e svaluta quindi ogni altra forma di sapere che non accetti i metodi propri di queste scienze.

La definizione della Treccani continua però così:

Si designarono polemicamente come scienziati (e di conseguenza come antimetafisici) i positivisti.

15 Randall Jr. J. H. (1944), *Epilogue: The Nature Of Naturalism*, in Krikorian Y. H. (ed.) 1944 *Naturalism and the Human Spirit*, Columbia University Press, New York, p. 358.

16 Ruse M. (1986), *Taking Darwin Seriously - A Naturalistic Approach to Philosophy*, Basil Blackwell.

17 Dewey J. (1920), *Reconstruction In Philosophy*, Henry Holt And Company, New York, pp. 53-76.

18 Sellars R. W. (1922), *Evolutionary Naturalism*, The Open Court Publishing Company, Chicago – London, p. 20.

19 Snow C.P. (1961), *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

Confrontare il naturalismo con il positivismo, un fenomeno prettamente europeo, risulta utile per evidenziarne le caratteristiche distintive e, più in generale, per ottenere una panoramica della cultura scientifica americana. Se per molti aspetti, il positivismo, emerso solo qualche decennio prima, potrebbe essere considerato un precursore del naturalismo, il parallelo tra questi due paradigmi non è così stretto.

Nel 1825, Auguste Comte, uno dei principali teorici del positivismo, scriveva così:

Le scienze, nel passato, hanno liberato la mente umana dalla tutela della teologia e dalla metafisica che, indispensabile nella sua infanzia, tendeva a prolungare tale infanzia indefinitamente. Nel presente, devono servire, sia con i loro metodi, sia con i loro risultati generali, a determinare la riorganizzazione delle teorie sociali. Nell'avvenire, costituiranno, una volta sistematizzate, la base spirituale permanente dell'ordine sociale, finché durerà sulla terra l'attività della nostra specie.²⁰

Comte avanza l'idea di una scienza destinata a sostituire la religione, abbandonando la metafisica. In questo ambito, si delinea un evidente parallelismo con il naturalismo. È importante, però, precisare a quale concetto di scienza ci si riferisce. Qual era la visione scientifica predominante negli Stati Uniti? La risposta è stratificata e richiede un'analisi a partire dal panorama culturale del XVII e XVIII secolo, epoca in cui furono poste le fondamenta dell'identità americana.

In quegli anni gli Stati Uniti erano un mondo profondamente dissimile dall'Europa. La nazione era in rapida espansione, caratterizzata da una società pluralista composta in gran parte da immigrati, molti dei quali erano fuggiti dalle persecuzioni o dalle condizioni socio-economiche sfavorevoli dei loro paesi d'origine.²¹ Un esempio saliente di questa diversità culturale è rappresentato dal *puritanesimo* in uscita dalla Gran Bretagna, il quale, sin dal 1620 con l'arrivo dei Padri Pellegrini a Plymouth, nel Massachusetts, esercitò un'influenza significativa e contribuì a definire alcuni tratti distintivi della cultura americana.²² Si partiva dall'Inghilterra per fuggire alle persecuzioni religiose e per poter praticare liberamente la propria fede senza interferenze governative. Per questi individui, la libertà religiosa era considerata un

20 Comte A. (1825), *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* in *Système de politique positive*, citato in Raymond A. (1984) *Le tappe del pensiero sociologico*, CDE, Milano, p. 13.

21 Zinn H. (2008), *A People's History of the United States*, HarperCollins Publishers, New York.

22 Miller P. (2014), *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Martino Fine Books, Hartford.

diritto naturale e fondamentale che doveva essere garantito a tutti i cittadini. Ritenevano che ogni comunità avesse il diritto di gestire autonomamente i propri affari ecclesiastici, senza l'ingerenza dello stato. I concetti di indipendenza e realizzazione personale costituivano pilastri di questo pensiero, promuovendo un'etica del lavoro che identificava la prosperità materiale come segno della benedizione e dell'approvazione divine. Questa visione richiedeva un'istituzione capace di fungere da punto di riferimento intellettuale per la comunità. Nelle giovani colonie, si sentiva il dovere di formare un'élite intellettuale in grado di rinvigorire la spiritualità del popolo, una responsabilità che si tradusse nella costituzione di università. Fu così che, nel 1636, grazie all'emigrazione di poco più di un centinaio di persone provenienti da Cambridge e Oxford, centri dove la teologia puritana era particolarmente coltivata, e con il sostegno della *General Court*, l'organo legislativo coloniale che governava il Massachusetts puritano, fu fondata Harvard, la prima università americana. Secondo quanto riportato da Samuel Eliot Morison, in *The Founding of Harvard College*, sebbene la sua origine fosse religiosa lo scopo non fu di impartire dogmi:

I due principi cardinali del puritanesimo inglese che influenzarono più profondamente lo sviluppo sociale del New England e degli Stati Uniti non erano dogmi religiosi, ma ideali educativi: un clero istruito e un popolo colto.²³

Harvard era chiamata principalmente a preparare nuovi ministri religiosi, ma senza prescrivere dottrine, una distinzione sottile, ma di grande importanza. Come evidenzia Frederick Rudolph in *The American College and University: A History*:

Un mondo che trova la più profonda espressione dei propri scopi e obiettivi nelle Scritture non può permettersi di ignorare la formazione dei suoi interpreti biblici. Un popolo che desidera che le proprie aspirazioni siano prese sul serio deve riconoscere la propria responsabilità verso la saggezza ereditata dai secoli, verso la letteratura, la scienza, il sapere. [...] Centrale a questi ideali fu lo sviluppo di Harvard, l'istituzione che avrebbe formato i maestri, i teologi, i governanti, gli ornamenti colti della società; gli uomini che avrebbero segnato la differenza tra civiltà e barbarie.²⁴

23 Morison S. E. (1935), *The Founding of Harvard College*, Harvard University Press, Cambridge (MA), p. 45.

24 Rudolph F. (1962), *The American College and University: A History*, University of Georgia Press, Athens (GA), p. 4.

Questa tendenza era diffusa negli Stati Uniti, e un'analisi delle istituzioni della *Ivy League*, il gruppo delle otto università più prestigiose, rivela che sette di esse furono fondate proprio da comunità religiose. Ciò conferma che il desiderio di promuovere un'educazione ispirata ai valori religiosi fu l'anelito alla base della creazione del sistema universitario americano:

- Harvard University venne fondata nel 1636 dai puritani congregazionalisti, con l'obiettivo di formare ministri religiosi.
- Yale University nel 1701 da coloni puritani, anche se in seguito ha ampliato la sua missione educativa.
- Princeton University, originariamente nota come College of New Jersey, nel 1746 dalla Chiesa presbiteriana.
- Columbia University ha origini nel King's College, nel 1754 dalla Chiesa d'Inghilterra.
- Brown University nel 1764 dai battisti.
- Dartmouth College nel 1769 dai congregazionalisti per educare i nativi americani e i missionari.
- University of Pennsylvania, sebbene non fondata direttamente da religiosi, ha radici legate ai Quaccheri e fu influenzata dalla loro filosofia educativa.

Solo la *Cornell University*, l'ultima nata, fu fondata nel 1865 da Ezra Cornell e Andrew Dickson White con l'obiettivo di fornire un'istruzione laica e pratica. Importante come lo stesso White evidenziò un problema di fondo, definendo le università precedenti "*the regime of petty sectarian colleges*"²⁵. Lo spirito di indipendenza puritano, condiviso anche dalle altre confessioni, comportava un'assenza di connessione tra le università. Erano entità separate, spesso in conflitto tra loro e incapaci o non interessate a creare una conoscenza condivisa, caratterizzate da una popolazione studentesca relativamente ridotta e da una struttura accademica meno sviluppata rispetto alle istituzioni europee dell'epoca. Gli obiettivi educativi si concentravano principalmente su discipline umanistiche e teologiche, con scarsa enfasi

²⁵ Rogers W. P. (1942), *Andrew D. White and the Modern University*, Ithaca, p. 82.

sulle scienze naturali e la ricerca scientifica. Ciò comportava una base concettuale fortemente idealista e teologica, rappresentando un profondo contrasto con i principi che caratterizzeranno il naturalismo, come testimoniano dalle parole di H. G. Townsend:

Il visibile non è affatto più reale dell'invisibile, anzi, i regni invisibili forniscono le fondamenta per ciò che è visibile.²⁶

Impensabile, in questo sistema, la nascita di una comunità scientifica universitaria dialogante, un elemento fondamentale per lo sviluppo scientifico europeo. Questo solleva la questione se, nel XIX secolo, negli Stati Uniti mancasse una pratica scientifica consolidata.

Le università, influenzate da correnti religiose e settarie, non rappresentavano il fulcro dell'impulso per il movimento naturalista, da dove allora derivò tale spinta?

Basandomi sull'articolo di Harold A. Larrabee all'interno di *Naturalism And The Human Spirit*, si evince che diversi fattori avessero già predisposto il terreno per il cambiamento.²⁷ Nonostante non fosse ancora emersa una cultura scientifica distintiva, la tradizione puritana favoriva un interesse nell'osservazione della natura e nella comprensione dei fenomeni naturali come parte della volontà divina. A differenza di altre confessioni cristiane, non vi era alcun rifiuto della materialità. Inoltre, sebbene l'Illuminismo europeo non fosse stato vissuto in prima persona, la sua influenza indiretta tramite opere tradotte e diffuse negli Stati Uniti contribuì a diffondere idee scientifiche e razionaliste. La crescita economica e l'espansione verso ovest crearono un ambiente favorevole alla ricerca scientifica, soprattutto nelle discipline legate all'esplorazione e alla colonizzazione del continente. Così, intorno alle università si sviluppò un mondo vivace e attivo di esploratori, inventori, botanici, paleontologi, naturalisti e imprenditori che condividevano un approccio comune: il pragmatismo.

Il pragmatismo è uno stile di pensiero che enfatizza l'importanza dell'esperienza concreta e dell'utilità pratica delle idee, senza che esse debbano essere fondate su una metafisica. Secondo il pragmatismo, la verità di una proposizione o di una teoria deve

26 Townsend H. G. (1923), *Philosophical Ideas in the United States*, University Microfilms, New York, p. 4.

27 Larrabee H. A. (1944), *Naturalism In America*, in Krikorian Y. H. (ed.)1944, *Naturalism and the Human Spirit*, Columbia University Press, New York, pp. 319-353.

essere valutata in base alla sua efficacia nel risolvere problemi concreti e nel promuovere il benessere umano e ben si concilia sull'assenza di un riferimento a una comunità universitaria. Come sosteneva il filosofo pragmatista americano William James:

Ciò che la metodologia pragmatica implica è piuttosto un atteggiamento di orientamento. Un atteggiamento che distoglie lo sguardo dalle prime cause, dai principi, dalle 'categorie', dalle presunte necessità, e lo volge verso le cose ultime, i frutti, le conseguenze, i fatti.²⁸

Un inventore americano valutava l'efficacia delle proprie idee, senza doverle fondarle in un sistema filosofico o in riferimento alle comunità universitarie. Ciò si manifestava in figure intellettuali estremamente diverse dagli scienziati europei. Il pragmatismo trovò così terreno fertile nel contesto americano e dall'inizio dell'800 le università cominciarono timidamente a adeguarsi, cercando di assorbire il mondo scientifico-pragmatico che le circondava, spinte anche da costanti proteste e richieste di aggiornamento. All'*University of Pennsylvania* nel 1816 i curatori organizzarono un corso di "*Physical Science and Rural Economy*"²⁹. Evidenziando come la scienza e l'economia rurale venissero viste come strettamente legate. Nel 1825 la *Miami University* offrì un corso chiamato "*English Scientific*"³⁰, nel quale linguaggi moderni, matematica applicata ed economia politica si sostituivano ai vecchi soggetti. L'annuncio pubblico asserì che:

Il sapere scientifico non deve più essere proprietà esclusiva di pochi professionisti. [...] Deve diventare patrimonio comune della massa dell'umanità.

Già al tempo c'era la consapevolezza di come il sapere scientifico fosse in mano ai *professional man*, e che le università in questo erano manchevoli.

Proposte simili vennero fatte a New York all'*Hobart College* nel 1825 e all'*Union College* nel 1828, dove il presidente Eliphalet Nott rappresentò una figura simbolo di questo rinnovamento dello spirito americano. Egli era al tempo stesso un esponente

28 James W. (1907), *Lecture 2 - What Pragmatism Means*, in *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*, Longman Green and Co, New York, pp. 17-32.

29 Cheyney E. P. (1940), *History of the University of Pennsylvania 1740-1940*, Philadelphia, p. 205.

30 Havighurst W. (1958), *The Miami Years 1809-1959*, New York, pp. 44-55.

prominente della *Presbyterian Church*, per cui aveva svolto il ruolo di predicatore, e un importante imprenditore, avendo inventato la prima stufa per carbone di antracite, che prese il suo nome, e acquistato diverse fattorie lungo la costa di Long Island dell'East River che divennero siti di imprese industriali.³¹

Tuttavia, questi aggiornamenti non furono sufficienti, Harvard nel 1828 venne accusata di avere lo stesso curriculum di studio del 1636 e, seppur non vero, fu un segno dei tempi che portarono allo *Yale Report*³² di quell'anno, un'affermazione della tradizione umanista volta al liberare le università americane da un eccessivo orientamento religioso. Il rapporto risuonò ovunque, ma fu uno strumento anche usato per mantenere lo status quo, e il curriculum medio del college americano rimase quasi immobile fino alla crisi del 1857 e alla successiva guerra civile, eventi che provocarono il cambiamento decisivo.³³

La crisi economica del 1857 fu una delle più significative nella storia degli Stati Uniti. Scatenatasi nell'agosto di quell'anno, ebbe origine da una serie di fattori, tra cui la sovrapproduzione, la speculazione eccessiva nelle ferrovie e l'eccessivo utilizzo del credito. Questa combinazione di fattori portò al collasso di numerose banche e imprese, scatenando una grave recessione economica.

In particolare, l'espansione delle ferrovie negli anni precedenti aveva portato a un'eccessiva speculazione e a un accumulo di debiti, che divennero insostenibili quando il mercato rallentò improvvisamente. Le banche, già fortemente coinvolte in investimenti rischiosi, iniziarono a fallire, causando un crollo finanziario diffuso. La crisi si diffuse rapidamente in tutto il paese, causando licenziamenti di massa, chiusure di imprese e una significativa contrazione economica. Il presidente James Buchanan, all'epoca, affrontò la crisi con misure limitate, lasciando a se stessi le istituzioni finanziarie e gli stati. Tutto ciò contribuì ad aumentare le tensioni politiche tra Nord e Sud, poiché veniva meno il consenso sulle politiche economiche e finanziarie da adottare per affrontare la recessione, fino allo scoppio della guerra civile, che ebbe inizio nel 1861 e si svolse fino al 1865.

31 Hislop C. (1971), *Eliphalet Nott*, Wesleyan University Press, Middletown.

32 Gabriel R. H. (1958), *Religion and Learning at Yale: The Church of Christ in the College and University, 1757-1951*, New Haven (CT), pp. 98-108.

33 Huston J. L. (1947), *The panic of 1857 and the coming of the Civil War*, Louisiana State University Press, Baton Rouge (LA).

Essa fu un conflitto brutale, in cui i costi umani e materiali furono altissimi, e le sue conseguenze si fecero sentire per molti anni dopo la sua conclusione. Le stime vanno ben oltre i 600.000 morti solo tra soldati, e decine di migliaia gli invalidi.³⁴ Le battaglie e le campagne militari causarono enormi danni, distruggendo infrastrutture, città e proprietà, soprattutto nel Sud. I quattro anni di conflitto divisero profondamente la società americana lungo linee geografiche, politiche ed economiche, creando fratture che sarebbero durate fino ai nostri giorni.

Come sottolinea Louis Menand, la guerra civile americana influenzò significativamente il pensiero filosofico e intellettuale dell'epoca, deluso dalle istituzioni tradizionali.³⁵ Gli eventi traumatici vissuti durante il conflitto generarono una profonda riflessione sulla natura dell'esperienza umana, sulla conoscenza e sulla verità. Si pose la domanda cruciale: chi stava realmente contribuendo alla rinascita del paese? Le università, lo stato, le banche e le istituzioni religiose? La risposta fu negativa. Furono invece gli inventori e gli imprenditori che, con il loro approccio pragmatico privo di fondamenti metafisici o religiosi tipici delle istituzioni accademiche, divennero la fonte d'ispirazione per la rinascita americana.

L'elenco è sterminato: Samuel Morse sviluppò il telegrafo, Cyrus McCormick la mietitrebbiatrice meccanica, Alexander Graham Bell il telefono, George Westinghouse il freno pneumatico, Eli Whitney il ginocchio omonimo (una macchina per separare il cotone dalle sue fibre), per non parlare di Thomas Edison e Nikola Tesla.

Negli stessi anni in Europa, Dmitri Mendeleev sviluppava la tavola periodica, James Clerk Maxwell l'unificazione delle teorie di elettricità e magnetismo, Michael Faraday i campi elettromagnetici, Gregor Mendel le leggi dell'ereditarietà genetica, John Dalton la teoria atomica moderna e così via.

La disparità tra i due mondi emerge in modo evidente, con una varietà di sfumature e intellettuali che si collocano nel mezzo, tra cui il già citato Eliphalet Nott.³⁶ Mentre in Europa, l'attenzione alle istituzioni accademiche e l'influenza illuminista seguita dall'idealismo favorivano una visione della scienza alla ricerca dei principi, che pur

34 J. David Hacker (2011) *U.S. Civil War Took Bigger Toll Than Previously Estimated, New Analysis Suggests*, Binghamton University, New York.

35 Menand L. (2002), *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Farrar Straus & Giroux, New York.

36 Clark W. (1999), *The Sciences in Enlightened Europe*, University of Chicago Press, Chicago.

smarcondosi dalla metafisica si caratterizzava in una forte coesione tra la comunità scientifica, negli Stati Uniti le grandi questioni teologiche e umanistiche erano relegate all'interno delle università, con le questioni scientifiche che rimanevano al di fuori di esse. Se in Europa l'obiettivo primario della scienza era scoprire le leggi universali, negli Stati Uniti l'accento era maggiormente posto sull'applicazione pratica, come evidenziato dalla significativa produzione di brevetti.

Il pragmatismo americano fiorì, quindi, come risposta alle sfide epocali poste dalla guerra civile. In un momento di profonde divisioni e di ricerca di un nuovo fondamento per l'identità nazionale, questa corrente filosofica propose un approccio alla conoscenza e alla verità radicalmente nuovo, basato sull'esperienza concreta e sull'utilità pratica delle idee. Come vedremo nel prossimo paragrafo, il movimento naturalista condivise molti punti focali col pragmatismo. La verifica sperimentale delle proprie idee e l'esperienza concreta diventarono i motori gnoseologici primari. La metafisica, considerata priva di utilità pratica, accantonata. Il valore di ogni teoria misurato unicamente sulla sua capacità di spiegare i fenomeni e di risolvere problemi reali.

Inoltre, la costante attenzione alle osservazioni e la visione fallibilistica della conoscenza, tipica del pragmatismo, conferì al naturalismo americano una flessibilità senza precedenti. In un mondo in continua evoluzione, questa flessibilità permetteva di adattarsi alle nuove scoperte e di riconsiderare le proprie posizioni alla luce di nuove prove. Allo stesso tempo, il naturalismo non aveva bisogno di ribellarsi a un'istituzione religiosa centralizzata, né di conformarsi a un dogma predefinito. Questo "spirito naïf" lo rese forte e duraturo, anche nei confronti dell'accusa di scientismo, non avendo un codice specifico di partenza a cui rifarsi e quindi attaccabile. Con le parole di George Santayana, il naturalismo, se non rivestito di una metafisica strutturale, aveva la capacità di accogliere al suo interno persino la religione:

Può esserci spazio per ogni tipo di psicologia, poesia, logica e teologia, a patto che siano contenute nel loro luogo naturale. Tuttavia, il naturalismo crollerà non appena parole, idee o spiriti verranno considerati sostanze a sé stanti, e forze attive prima dell'esistenza dei loro organi, o indipendenti da essi.³⁷

37 Santayana G. (1925), *Dewey's Naturalistic Metaphysics*, "Journal of Philosophy" XXII, p. 674.

La conclusione di questo paragrafo offre una parziale revisione della premessa iniziale: se la discussione sul darwinismo della seconda metà del '800 fu il luogo dove avvenne la presa di coscienza del naturalismo, la sua nascita si perde nelle maglie della storia americana, senza aver avuto una fondazione filosofica definita o un intellettuale che ne indicasse i principi. Piuttosto, il naturalismo si presentò come un atteggiamento, un'inclinazione, un *temper*, privi di un sistema metafisico che ne stabilisse gli assiomi, e questa fu la sua forza. Con le parole di Ernest Nagel:

Forse l'unico legame che unisce tutte le varietà di naturalisti è quella disposizione mentale che cerca di comprendere il flusso degli eventi attraverso i comportamenti di corpi identificabili.³⁸

Nel fornire una breve panoramica del contesto storico e culturale che ha favorito lo sviluppo del naturalismo filosofico negli Stati Uniti, spero di aver messo in evidenza come il movimento abbia avuto radici complesse e multiformi. Dall'eredità puritana al pragmatismo, dalla crisi economica al darwinismo, ogni elemento ha contribuito a delineare un panorama stratificato profondamente diverso dalla controparte europea. Nel prossimo paragrafo mi concentrerò sul successivo rinnovamento delle università americane.

1.3 La riforma universitaria

Nel paragrafo precedente, ho esaminato l'influenza ambivalente del puritanesimo, collateralmente ad altre confessioni protestanti, sul naturalismo. Da un lato, il suo rapporto complesso ma stimolante col mondo naturale, visto sia come una manifestazione della gloria di dio sia come una *wilderness* da domare e civilizzare, associato al suo spirito di indipendenza individuale, furono elementi che favorirono la nascita di una cultura scientifica pragmatica, ricca di inventori, naturalisti ed esploratori.³⁹ Dall'altro, il puritanesimo portò alla creazione di un sistema universitario settario, modellato sul sistema britannico del XVII secolo e focalizzato su materie

38 Nagel E. (1944) *Logic Without Ontology*, in Krikorian Y. H. (ed.) 1944, *Naturalism and the Human Spirit*, Columbia University Press, New York, p. 211

39 Heimert A. (1953), *Puritanism, the Wilderness, and the Frontier*, "The New England Quarterly" 26/3, pp. 361-382.

classiche e teologia, rallentando la nascita di una comunità scientifica di stampo europeo.⁴⁰ Questa situazione, quando si scontrò con l'incapacità delle istituzioni tradizionali nell'affrontare le difficoltà della crisi del 1857 e della successiva guerra civile, mise in evidenza le potenzialità dell'approccio scientifico-pragmatista e l'arretratezza delle università americane.

Una delle ragioni per cui la comunità intellettuale statunitense adottò il termine naturalismo, anziché pragmatismo, risiede nel fatto che furono proprio discipline naturalistiche, come botanica e chimica, seguite da zoologia, geologia e mineralogia, a fare le prime incursioni nel panorama accademico.⁴¹ Già nel 1727, Harvard istituì una cattedra di filosofia naturale, anticipando i tempi. Nel 1792 nacque la cattedra di botanica alla Columbia, nel 1795 di chimica a Princeton e nel 1796 a Yale, dove si ricorda l'importante figura di Benjamin Silliman.⁴²

Queste nuove posizioni accademiche cominciarono ad avere impatti anche al di fuori delle mura universitarie. Un esempio rappresentativo è quello di Edward Hitchcock, professore di chimica e storia naturale ad Amherst, che nel 1833 completò il primo studio geologico statale negli Stati Uniti per conto del *Commonwealth* del Massachusetts.⁴³ La sua attività principale fu la teologia naturale, che cercava di unire scienza e religione, attraverso lo studio della geologia. È sufficiente leggere il titolo del suo lavoro più significativo in questo ambito: *The Religion of Geology and Its Connected Sciences*⁴⁴ del 1851, dove rimarca l'idea di un dio unico e onnipotente che ha creato l'universo e continua a governarlo, in cui l'ordine e la complessità rivelati dalla geologia sono prove dell'intelligenza divina. Hitchcock sostiene che la scienza e la religione non siano in conflitto, ma due modi complementari di comprendere il mondo: la scienza ci mostra come funziona il mondo, mentre la religione ci fornisce un senso di significato e scopo. Nella prima metà dell'800, il naturalismo scientifico, pioniere della

40 Marsden G. M. (2021), *The soul of the American university revisited: From Protestant to postsecular*, Oxford University Press, Oxford.

41 Rudolph F. (1962), *The American College and University: A History*, University of Georgia Press, Athens (GA), pp. 221-241.

42 Wright A. W. (1911), *Biographical Memoir of Benjamin Silliman 1816-1885*, The National Academy of Sciences, Washington.

43 Hitchcock E. (1835), *Final Report on the Geology of Massachusetts*, J.S. & C. Adams, Boston.

44 Hitchcock E. (1851), *The Religion of Geology and Its Connected Sciences*, Phillips, Sampson, and Company, Boston.

scienza all'interno delle università ma non ancora consapevole movimento filosofico, manteneva salda la sua connessione con le istituzioni religiose tradizionali.

Figure successive, come i già citati Asa Gray, Louis Agassiz e Joseph Henry o come John William Drape e James Dwight Dana, vissero in questo delicato equilibrio, dove le radici cristiane si interfacciavano con le novità della scienza. In parallelo, il movimento del libero pensiero guidato da Robert G. Ingersoll, seguito poi dall'*American Secular Union*, si oppose vigorosamente alla presenza della religione nelle istituzioni accademiche, dando origine alla fondazione della *Cornell University*.

L'esplosione del darwinismo si inserì mostrando la possibilità di rinunciare a precetti religiosi per spiegare la natura, generando l'intenso dibattito da cui scaturì il riconoscimento dell'indipendenza gnoseologica della scienza, la fondamentale diffusione di riviste sul tema e l'inizio dell'uso del termine naturalismo in senso di movimento filosofico. Questa discussione, in stretta simbiosi con l'avanzamento del metodo pragmatico, efficace nel risollevare le sorti degli Stati Uniti disillusi dalle istituzioni tradizionali, generò il cambiamento decisivo all'interno delle università.

Harvard, ancora una volta, rimase al centro di questo processo: fu la prima università americana ad accogliere materie naturalistiche, fu il luogo principe del dibattito sul darwinismo e, infine, divenne un modello di cambiamento grazie a Charles William Eliot. Egli fa notare come al tempo fossero:

Abituati a vedere uomini passare dalla fattoria o dal negozio alla corte o al pulpito, e finiamo quasi per credere che persone comuni possano indossare con sicurezza gli stivali delle sette leghe del genio.⁴⁵

L'universo accademico doveva avere la capacità, invece, di intercettare e formare questi uomini di successo. Col suo lungo lavoro da rettore di Harvard, dal 1869 al 1909, Eliot divenne uno dei più importanti riformatori dell'istruzione superiore americana. La sua filosofia educativa, basata sul rigore accademico e sull'apertura alle nuove discipline scientifiche, rivoluzionò il sistema universitario americano, favorendo l'affermazione del naturalismo. Ecco alcuni punti focali delle sue riforme, che divennero modello per l'intero sistema educativo:

⁴⁵ Eliot C. W. (1869), *Addresses at the Inauguration of Charles William Eliot as President of Harvard College, Tuesday, October 19, 1869* (No. 32194), Sever and Francis, Boston, p. 39.

- Introdusse nuove discipline come fisica, chimica, biologia e geologia, ampliando l'offerta formativa e aprendo l'università a nuovi campi di studio.
- Abolì il sistema di corsi obbligatori, permettendo agli studenti di scegliere liberamente i propri corsi di studio in base alle loro passioni e interessi.
- Promosse l'utilizzo del metodo scientifico nell'insegnamento, incoraggiando gli studenti a sviluppare il pensiero critico e a mettere in discussione le nozioni acquisite.
- Introdusse laboratori e seminari per favorire l'apprendimento pratico e l'interazione tra studenti e docenti.
- Assunse professori esperti e qualificati, favorendo la ricerca e la crescita del corpo docente.
- Rese Harvard un centro di ricerca all'avanguardia, contribuendo al progresso scientifico e tecnologico.

Ponendo al centro di tutto la fiducia nella scienza, come testimoniano queste due sue citazioni:

Il metodo scientifico è l'unico modo affidabile per giungere alla conoscenza.⁴⁶
 La scienza è la grande forza civilizzatrice del mondo.⁴⁷

La scienza non era solo un metodo di conoscenza, ma il faro della civiltà.

Il rinnovamento universitario rappresentò la presa di coscienza del cambiamento anche a livello istituzionale, sancendo l'abbraccio del naturalismo da parte della comunità intellettuale statunitense. Col darwinismo la scienza aveva acquisito il ruolo esplicativo sul reale, ora il naturalismo arrivava a porsi come guida per interpretare il mondo e orientare le scelte individuali e collettive.

Contemporaneamente al completamento del lavoro di Eliot, la discussione filosofica già accesa si infiammò.⁴⁸ Il naturalismo, nella sua rimozione del soprannaturale dalla

46 Eliot, C. W. (1903), *The scientific method in education*, "Educational Review", 25/1, pp. 1-11.

47 Eliot, C. W. (1909), *The future of Harvard College*, Houghton Mifflin Co, Boston.

48 Rudolph F. (1962), *The American College and University: A History*, University of Georgia Press, Athens (GA).

gnoseologia e nell'esaltazione del metodo scientifico, era diventato la cornice concettuale dominante, e come tale necessitava di un'analisi approfondita. Una trattazione completa di questo tema esulerebbe dagli scopi della tesi, pertanto ho scelto di focalizzarmi su due figure di spicco, che rappresentano due poli dell'approccio naturalista: Roy Wood Sellars e John Dewey.⁴⁹

49 Nunziante A. M. (2012). *Lo spirito naturalizzato*, Verifiche, Trento.

2. ROY WOOD SELLARS

In questo capitolo mi concentrerò su Roy Wood Sellars, figura chiave del naturalismo americano del XX secolo. Esplorerò brevemente il suo pensiero filosofico, soffermandomi sulla sua concezione di naturalismo evolutivo e religioso.

2.1 Cenni biografici⁵⁰

Roy Wood Sellars nacque il 9 luglio 1880 a Seaforth, in Ontario, da Ford Wyllis Sellars e Mary Arabella Stalker, entrambi di origini scozzesi. Suo padre, maestro di scuola, trasferì la famiglia a Pinnebog in Michigan, dove Sellars fu iscritto alla *Michigan Medical School*, crescendo in un contesto rurale ma multiculturale. Frequentò il Ferris Institute per la preparazione universitaria e, nel 1899, si iscrisse all'Università del Michigan, dove studiò scienze, sociologia e filosofia, ottenendo il *Bachelor of Arts* nel 1903.

Tra il 1903 e il 1904, Sellars studiò all'Hartford Theological Seminary, approfondendo i testi religiosi cristiani, ebraici e islamici. Nel 1904 divenne *Teaching Fellow* all'Università del Wisconsin, dove conobbe altri filosofi come Boyd Henry Bode e Frank Chapman Sharp e iniziò a interessarsi al dibattito tra idealismo e realismo e alla nuova scienza psicologica.⁵¹ Nel 1905 tornò all'Università del Michigan, dove ottenne il dottorato in filosofia con una tesi sulla teoria delle categorie e insegnò fino al 1950.

Durante la sua carriera, Sellars trascorse un semestre all'Università di Chicago, dove sviluppò una relazione intellettuale con James Mark Baldwin, e compì visite di studio a Parigi e Heidelberg, dialogando con Henri Bergson, Émile Boutroux e Hans Driesch.

Pubblicò più di cento articoli e dodici monografie, e fu presidente della *Western Division della American Philosophical Association* dal 1923. Il suo lavoro fu celebrato

50 Roy Wood Sellars (1880-1973), in "Internet Encyclopedia of Philosophy", <https://iep.utm.edu/sellars/>; Gironi F. (2019), *Profilo di Roy Wood Sellars*, "APhEx" 19, 2019.

51 Wilson D. J. (1990), *Science, Community, and the Transformation of American Philosophy, 1860-1930*, The University of Chicago Press, Chicago.

con un *Festschrift* su *Philosophy and Phenomenological Research* nel 1954 e una conferenza in occasione del suo novantesimo compleanno all'Università di Notre Dame nel 1973, poco prima della sua morte.

Nel corso della sua carriera, Sellars dialogò con importanti filosofi come Roderick Chisholm, DeWitt Parker, Marvin Farber, Sydney Hook, John Dewey, George Santayana, C.I. Lewis, Ernst Schlick e suo figlio Wilfrid negli Stati Uniti, e con Lloyd Morgan, Francis Herbert Bradley, James Ward, Samuel Alexander e Bertrand Russell nel Regno Unito.

2.2 *Realismo critico*

Per addentrarsi nel pensiero di Roy Wood Sellars, è necessario considerare il contesto intellettuale in cui è maturato. All'inizio del XX secolo, il panorama filosofico americano era in fermento, scosso dall'emergere di movimenti realisti in contrapposizione alle correnti idealiste che avevano dominato il secolo precedente, rappresentate da filosofi come Thomas Hill Green, Edward Caird e Francis Herbert Bradley nel Regno Unito, e George Howison e Josiah Royce negli Stati Uniti.⁵²

Un episodio influente fu il dibattito tra Josiah Royce e William James, colleghi nel dipartimento di filosofia di Harvard, che vide James rappresentare un approccio anti-metafisico e scientifico-psicologico contro l'idealismo di Royce.⁵³ Questo dibattito ispirò un gruppo di giovani studenti a creare il movimento del "Neorealismo", culminato nella pubblicazione di un manifesto⁵⁴ e di un volume intitolato *The New Realism: Coöperative Studies in Philosophy*⁵⁵. In contrasto con l'idealismo, il neo-realismo afferma che gli oggetti possiedano una propria esistenza indipendente, con

52 Giacché V. (2022), *Filosofia dell'Ottocento. Dall'Idealismo al Positivismo*, Diarkos, Santarcangelo di Romagna.

53 Oppenheim F. M, Oppenheim F. J. (1999), *How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?* "History of Philosophy Quarterly" 16/1, University of Illinois Press, Champaign (IL), pp. 81-96.

54 Holt E. B., Marvin W. T., Montague W. P., Perry R. B., Pitkin W. B, Spaulding E. G. (1910), *The Program and Platform of Six Realists*, "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods" 7, pp. 393-401.

55 Holt E. B., Marvin W. T., Montague W. P., Perry R. B., Pitkin W. B, Spaulding E. G. (1912), *The New Realism: Coöperative Studies in Philosophy*, Macmillan, New York.

proprietà e relazioni stabili. La conoscenza non è una rappresentazione mentale della realtà, ma piuttosto una relazione diretta tra la mente e gli oggetti esterni.

Sellars si inserisce in questo solco proponendo una versione alternativa che chiama “realismo critico”, improntato su una ricerca e analisi della struttura del meccanismo di percezione degli oggetti esterni, un processo epistemico più complesso rispetto alla conoscenza diretta e intuitiva proposta dal realismo diretto, che definisce “ingenuo”.⁵⁶

Egli sostiene che la percezione è un processo mediato, che coinvolge interpretazioni ed elaborazioni da parte del soggetto. La conoscenza non è il risultato di un semplice contatto causale tra il soggetto e l’oggetto, ma di una “correlazione differenziale”, un processo bidirezionale e dinamico, caratterizzato da una continua interazione e co-costituzione tra il soggetto e il mondo esterno.

Il dato è una risposta correlata allo stimolo. Ed è questa correlazione differenziale che rende il contenuto attuale materiale valido per la conoscenza del mondo fisico. La conoscenza deve essere estratta da esso mediante confronto paziente e controllo sperimentale ingegnoso. Ma non è proprio questo che realizza la scienza?⁵⁷

È una “relazione a doppio senso” in cui l’organismo (il soggetto conoscente) e il suo ambiente (l’oggetto di conoscenza) sono inestricabilmente legati. Non esistono come entità separate e statiche, ma si formano e si evolvono attraverso la loro interazione continua.

Nonostante il rifiuto di metafisica e idealismo, secondo Sellars il realismo diretto cade in errore, presupponendo un mondo di sostanze indipendenti, conosciute dal soggetto in modo passivo come se fossero svelate. Sellars considera questa prospettiva fallace perché ignora la co-implicazione naturale tra organismo e ambiente, ipostatizzando un soggetto separato e denaturalizzato, rischiando di proporre un nuovo dualismo. In ciò si scorge come il realismo critico di Sellars sia profondamente legato alla sua visione naturalista, rifiutando qualsiasi dualismo sostantivo e sostenendo la corrispondenza tra realtà e natura.

56 Sellars R. W. (1916), *Critical Realism: A Study of the Nature and Conditions of Knowledge*, Rand, McNally, New York .

57 Sellars R. W. (1922), *Evolutionary Naturalism*, The Open Court Publishing Company, Chicago – London, p. 37.

Il naturalismo, d'altro canto, è una posizione cosmologica; il suo opposto è il soprannaturalismo nel senso più ampio del termine. Intendo dire che il naturalismo considera la natura in un modo preciso, come identica alla realtà, autosufficiente e come la totalità della realtà.⁵⁸

Se si fa corrispondere realtà e natura, assioma fondante del naturalismo, non si può cedere a dualismi mente/corpo. Sellars indica nella vaghezza della definizione di naturalismo il luogo dove si nascondono certi paradossi o mancanze. Questa considerazione lo porterà a dedicare buona parte della sua produzione alla proposta di un nuovo naturalismo finalmente adeguato.

2.3 *Naturalismo evolutivo*

La posizione naturalista di Roy Wood Sellars si colloca in un contesto storico e intellettuale ampio, caratterizzato dal conflitto tra visioni meccanicistiche e vitaliste della realtà, una tensione riaccesa dalle nuove scoperte scientifiche dei primi decenni del ventesimo secolo. Durante questo periodo, discipline emergenti come la teoria evoluzionista di Darwin, la fisica atomica di J.J. Thomson e la nascente psicologia scientifica stavano influenzando profondamente la comunità filosofica.⁵⁹ Filosofi come William James, George Santayana, Lloyd Morgan, Samuel Alexander e Charlie Dunbar Broad, insieme a Bergson in Francia, esaminavano la natura da una prospettiva dinamica, vitale, stratificata ed emergentista.⁶⁰

Roy Wood Sellars si addentra nella questione, rimarcando che definire il naturalismo come un riconoscimento dell'efficacia della scienza non sia sufficiente per renderlo una teoria filosofica coerente. In *Evolutionary Naturalism*⁶¹ del 1922 egli richiede un passo in più per poter parlare di naturalismo "adeguato", un naturalismo nuovo che affili i suoi strumenti concettuali per essere all'altezza delle sue ambizioni.

58 Sellars R. W. (1927), *Why Naturalism and Not Materialism*, "Philosophical Review" XXXVI, p. 217.

59 Wilson D. J. (1990), *Science, Community, and the Transformation of American Philosophy, 1860-1930*, The University of Chicago Press, Chicago.

60 Schneider H. W. (1962), *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York.

61 Sellars R. W. (1922), *Evolutionary Naturalism*, The Open Court Publishing Company, Chicago – London.

Siamo tutti naturalisti adesso. Tuttavia, questo naturalismo comune è di un tipo molto vago e generale, capace di coprire un'immensa diversità di opinioni. Rappresenta più un'ammissione di una direzione che una convinzione chiaramente formulata. È meno un sistema filosofico e più un riconoscimento delle impressionanti implicazioni delle scienze fisiche e biologiche. [...] Perché il naturalismo viene ostinatamente definito in modo così limitato da renderlo un facile bersaglio da attaccare e smontare?⁶²

Secondo Sellars, per rendere il naturalismo un sistema filosofico solido c'è bisogno di un'ontologia determinata, che individua nel realismo critico.

Proseguirò ora con l'esposizione e la difesa dell'epistemologia che, a mio parere, giustifica il naturalismo evolutivo come metafisica. Il nome tecnico per questa interpretazione della natura e delle condizioni della conoscenza è realismo critico. È realismo perché sostiene che la mente umana possa costruire conoscenza su realtà extra mentali; ed è critico perché sostiene che queste realtà non possono essere presentate a una consapevolezza immediata, come tende ad affermare il realismo ingenuo.⁶³

La richiesta di una fondazione ontologica deriva dalla necessità di rendere il naturalismo un pensiero forte, per dotarlo di una capacità esplicativa che sappia tener testa alle precedenti spiegazioni sul reale, sia filosofiche che religiose. L'aspetto critico risiede nel rischio di perderne il lato pragmatico e flessibile che ne stava facendo la sua fortuna. Queste problematiche, che accompagneranno il naturalismo per tutta la sua storia, verranno messe in luce dalla posizione di John Dewey, che indagherò nel capitolo successivo. La grande questione è se il naturalismo possa essere ben definito in termini epistemici, o se sia intrinsecamente restio a ogni irreggimentazione.

In un articolo del 1924⁶⁴, Sellars ricostruisce una lunga storia del naturalismo, con radici riscontrabili fin dall'epicureismo ellenistico, per poi integrare la sua teoria epistemologica e la sua ontologia naturalista in una visione filosofica sistematica e unitaria, nell'ottica di proporre un "nuovo" naturalismo per rimpiazzare il "vecchio" naturalismo riduzionista.⁶⁵ Per Sellars, cercare di rispondere alle domande fondamentali

62 Ivi, prefazione p. VII.

63 Ivi, pp. 20.

64 Sellars R. W. (1924), *The Emergence of Naturalism*, "International Journal of Ethics" 34/4.

65 Ivi, p. 316.

sulla natura dell'universo, dell'uomo e della vita utilizzando solo la fisica è un progetto fallimentare.⁶⁶

La sua analisi del rapporto tra mente e corpo permette di chiarire la sua posizione.

Non c'è problema più cruciale, per una visione naturalistica del mondo, del rapporto mente-corpo. Qui il mondo fisico e la mente si uniscono in qualche modo in un tutto funzionale. Per quanto li separiamo nei nostri pensieri astratti, essi rifiutano di rimanere separati nella realtà.⁶⁷

Questa preoccupazione persistette per tutta la sua carriera, in quanto Sellars riteneva che la soluzione al problema mente-corpo fosse l'obiettivo ultimo della filosofia e la prova della sua efficacia. Per lui, il cervello umano e la sua autocoscienza rappresentano i più sofisticati prodotti dell'evoluzione naturale, e la risoluzione dei problemi sollevati da questa coesistenza richiede l'uso sintetico di tutte le risorse offerte dal suo sistema filosofico, dall'epistemologia del realismo critico all'ontologia del naturalismo evoluzionista.⁶⁸

Egli sostiene che il pensiero umano possieda proprietà come la coscienza, che non possono essere ridotte a componenti meramente fisiche né concepite come non-naturali.

Non c'è bisogno nemmeno dell'ombra di un dualismo, perché esiste un solo soggetto di riferimento per la nostra conoscenza. Il comportamento dell'organismo è una funzione dell'organismo stesso nella sua relazione mutevole con l'ambiente. Questo comportamento è di tipo mentale o intelligente, e la sua spiegazione naturale deve risiedere nella natura dell'organismo, sulla quale, di conseguenza, getta luce.⁶⁹

L'errore che porta al dualismo, secondo Sellars, è interpretare una divisione del lavoro metodologica tra discipline scientifiche (psicologia e fisica) come una divisione metafisica tra due principi naturali: il fisico e lo psichico. La coscienza non è un oggetto contenuto nel cervello, ma un processo emergente dall'organizzazione del sistema nervoso. Questo processo rende gli esseri umani pienamente senzienti, con proprietà emergenti che non possono essere ridotte a componenti fisiche.

66 Sellars R. W. (1922), p. 241.

67 Sellars R. W. (1918), *An Approach to the Mind-Body Problem*, "The Philosophical Review" 27/2, p. 150.

68 Gironi F. (2019).

69 Sellars R. W. (1918), p. 154.

L'epistemologia del materialismo è troppo ingenua e fonda la sua interpretazione troppo esclusivamente sulle scienze fisiche inorganiche. Il panpsichismo, d'altro canto, si basa troppo esclusivamente sui contenuti mentali perché questi sono le uniche entità letteralmente date al sé cosciente. È generalmente connesso con l'idealismo. Ma quando ammette la validità di un realismo critico, deve affrontare così tante difficoltà nel rendere il psichico equivalente al mondo fisico conosciuto dalla scienza che smette di essere molto plausibile.⁷⁰

Sellars intende evitare sia il riduzionismo materialista sia il panpsichismo, sostenendo che solo un sistema materiale sufficientemente complesso, come il sistema nervoso umano, possa permettere l'emergere della coscienza. La causalità della coscienza è immanente: è una parte intrinseca dell'organismo e ha un effetto sull'intero organismo.

Questa visione combina armonicamente l'epistemologia del realismo critico e l'emergentismo, formulando una soluzione per localizzare l'essere umano cosciente all'interno del flusso della natura. Non c'è una separazione tra due processi distinti, pensiero cosciente e meccanismi fisiologici, ma ogni azione o pensiero è sempre un processo psico-biologico che coinvolge l'intero organismo.

Se mente e coscienza sono intrecciati nel corpo in una natura onnicomprensiva, si può sondare l'ultimo e forse più importante aspetto: la vita umana. Secondo Sellars, il naturalismo potrebbe essere considerato come una corrente di pensiero riduzionista se non integrato in una comprensione più ampia della vita.⁷¹ Egli sostiene che il naturalismo debba evolversi in un umanismo, riconoscendo e valorizzando la complessità dell'esperienza umana. La percezione negativa e opprimente del naturalismo tradizionale aveva spinto molte persone verso il soprannaturale, sentendosi altrimenti sospesi in un mondo di processi meccanici privi di valore intrinseco. Il mondo, secondo Sellars, è ricco di aspetti contrastanti: è sia bello che brutto, soddisfacente e avverso, e l'intelligenza umana è l'unica capacità in grado di controllare e dirigere gli eventi. Pertanto, il nuovo naturalismo di Sellars si pone l'obiettivo di incorporare un umanismo che riconosca che gli scopi e le soddisfazioni umane non sono estranei al loro ambiente, ma emergono da esso e ne traggono significato. Questo tipo di

70 Sellars R. W. (1920), *Evolutionary Naturalism And The Mind-Body Problem*, "The Monist" 30/4, p. 598.

71 Sellars R. W. (1924), p. 338.

umanismo dovrà essere vitale e intelligente, privo di ideali illusori, e solo quando sarà pienamente maturato, il naturalismo sarà in grado di competere con le forme più sottili del soprannaturale, che catturano l'immaginazione umana con promesse di trascendenza.

Un tale umanismo sarà pieno di vita e intelligente perché liberato da ideali fantasmatici. Solo quando un tale umanismo sarà pienamente maturo, il naturalismo sarà in grado di competere con le forme più sottili di soprannaturale che popolano il vasto al di là, che sfugge ai nostri sensi con mani che ci invitano e canti di angeli.⁷²

Sellars vuole proporre un nuovo naturalismo che non solo superi i vecchi riduzionismi e i paradossi del neorealismo, ma che riesca a soppiantare le religioni tradizionali.

2.4 Una religione naturalizzata

In un'ontologia, epistemologia e cosmologia così dinamiche e onnicomprensive, la religione svolge un ruolo fondamentale. Sellars, nei suoi lavori *The Next Step in Religion*⁷³ e *Religion Coming of Age*⁷⁴, intraprende il compito di sviluppare un approccio naturalistico alla religione. Combinando la sua prospettiva naturalistica con lo studio delle tradizioni religiose sia occidentali che orientali, Sellars propone una visione che mantiene i principi etici delle religioni, ma li separa dagli elementi mitici e sovrannaturali presenti nelle dottrine religiose. Questo approccio mira non solo a preservare i valori morali positivi, ma anche a liberarli dal contesto teologico, che secondo Sellars non è più sostenibile alla luce delle moderne scoperte scientifiche.

Nel suo primo libro, *The Next Step in Religion*, Sellars ricostruisce l'evoluzione del pensiero umano partendo da una fase primitiva mitico-magica, passando attraverso la formazione delle grandi religioni, fino ad arrivare all'era della scienza moderna e del naturalismo. Questo percorso storico è descritto come una progressione naturale e inevitabile verso una maggiore maturità intellettuale dell'umanità. Sellars esamina la

⁷² Ibid.

⁷³ Sellars, R.W. (1918), *The Next Step in Religion - An Essay toward the Coming Renaissance*, The Macmillan Company, New York.

⁷⁴ Sellars R. W. (1928), *Religion Coming of Age*, The Macmillan Company, New York.

storia del Cristianesimo, distinguendo tra la realtà storica della vita di Gesù e le successive aggiunte dottrinarie, e analizza criticamente la plausibilità di elementi fondamentali della teologia cristiana come l'immortalità dell'anima, l'esistenza dei miracoli, l'incarnazione e la teodicea, considerandoli come mere mitologie.

L'età del mito, dunque, corrisponde a un'ingenua estensione delle caratteristiche umane ai fenomeni naturali. Il mondo diventa un dramma di cui l'uomo detiene la chiave nella propria vita. Si sente circondato da forze e agenti misteriosi, che superano di gran lunga la sua misera forza, e inevitabilmente li concepisce in analogia con le sue stesse attività. Non differiscono tanto nel modo in cui operano, quanto in ciò che fanno. In questo modo gli dèi sono nati nel mondo - e una volta nati l'uomo non è stato in grado di liberarsene. Crescendo in statura mentale e morale, ha inconsciamente riflesso in essi questa maggiore conoscenza e questi ideali più alti. E il processo, una volta iniziato, è continuato fino a oggi. Solo quando avrà superato le vecchie paure e rinunciato a speranze ingiustificate queste credenze perderanno il loro potere. Solo allora, e non prima, la ragione potrà sostituire la mitologia con la conoscenza.⁷⁵

Sellars ritiene che l'evoluzione delle credenze sovranaturali abbia rappresentato una fase necessaria nella crescita intellettuale dell'umanità. Le diverse epoche storiche corrisponderebbero a una progressiva maturazione dello spirito umano, paragonabile al passaggio da un'infanzia mitica a un'adolescenza religiosa, fino a raggiungere una maturità umanista e naturalista. Egli indica come nei primi decenni del Novecento un processo di secolarizzazione, imposto dalle nuove scoperte scientifiche e dal pensiero critico, sia inevitabile, portando a un graduale e spontaneo abbandono del teismo da parte dell'umanità.

In questo contesto di evoluzione intellettuale, Sellars afferma che la religione del XX secolo debba liberarsi delle catene teologiche e rifondarsi sulle basi della conoscenza moderna, senza cadere nel positivismo.⁷⁶ Egli propone una "nuova" religione umanista che affermi valori come lo spirito di ricerca, la solidarietà, la giustizia, la dignità della vita e l'emancipazione dell'umanità tramite l'applicazione della ragione scientifica. La naturalizzazione della religione, secondo Sellars, richiede

75 Sellars, R.W. (1918), capitolo II paragrafo 29.

76 Salis M. (2003), *Auguste Comte. L'educazione tra filosofia positiva e religione dell'Umanità*, CUEC Editrice, Cagliari.

una ridefinizione dello spirituale, dove le norme etiche ed estetiche emergano dalla natura umana stessa, e non siano imposte da interventi sovranaturali.

Lo spiritualismo romantico deve cedere il passo a un naturalismo umanistico che veda chiaramente il posto dell'uomo nel mondo. Moralità, scienza e arte sono creazioni dell'uomo e suoi distinti possedimenti. Ciò di cui ha bisogno è un ambiente stabile e rispettoso delle leggi in cui operare. Questo ce l'ha, e ha ottenuto un certo dominio su di esso. Il passo successivo necessario è la padronanza di sé stesso e di quelle enormi istituzioni che sono cresciute e ora minacciano di farlo girare entro le loro orbite. L'uomo ha ancora battaglie da combattere.⁷⁷

In parallelo, in *Religion Coming of Age*, Sellars richiede un ampliamento del concetto di natura per includere l'interezza dell'esperienza umana e il suo essere un animale sociale.

È evidente che la concezione del naturale debba essere ampliata. I lettori stupiti mi chiederanno come il naturalismo possa affrontare la questione dello spirituale. Sicuramente diranno che l'uomo ha una vita spirituale che è reale e significativa, e come può essere spiegata e affrontata sulla base di una filosofia naturalistica? Ci è stato ripetuto più e più volte che un tale risultato è impossibile. La mia risposta è semplice. Il nuovo naturalismo differisce notevolmente dal vecchio. Per esso, l'uomo è un'anima vivente sensibile ai valori; e verità, bontà e bellezza sono espressioni delle aspirazioni dell'uomo piuttosto che realtà sovransensibili estranee alla sua natura. Ciò significa che dobbiamo pensare allo spirituale come radicato nella natura dell'uomo e non come oggetto estraneo introdotto miracolosamente dall'alto.⁷⁸

Per Sellars, ciò porterà alla religione del futuro, in cui la "salvezza" non sarà una ricompensa sovranaturale e ultraterrena, ma l'espressione completa di tutte le potenzialità umane e la piena comprensione del ruolo immanente degli esseri umani nella natura. Una comprensione ottenuta tramite la cooperazione di metodi scientifici e filosofici.

Questa visione si accorda all'adesione di Sellars alla Chiesa Unitariana durante i suoi studi allo *Hartford Theological Seminary*, tra il 1903 e il 1904, alla quale dedicherò un capitolo. Se può sorprendere che un filosofo naturalista abbia aderito a una

⁷⁷ Sellars, R.W. (1918), capitolo XV paragrafo 222.

⁷⁸ Sellars R. W. (1928), p. 238.

istituzione religiosa, il percorso filosofico di Sellars dimostra come fosse una scelta coerente che venne abbracciata anche da altri pensatori naturalisti.

Sellars difese queste posizioni in numerosi articoli e lezioni, e tramite una lezione sui valori umani tenuta all'Università di Chicago nel 1932, entrò in contatto con Raymond Bragg, ministro unitarista ed editore di *The New Humanist*. Bragg chiese a Sellars di preparare una prima bozza di quello che diventerà il primo *Humanist Manifesto*⁷⁹, pubblicato nella rivista di Bragg nel 1933. Questo importante documento, che approfondirò in un capitolo dedicato, firmato da oltre trenta intellettuali americani, principalmente filosofi (tra cui John Dewey) e prelati unitaristi, presentava la convinzione che fosse giunto il momento di una revisione naturalista della religione tradizionale, resa necessaria dai nuovi orizzonti della conoscenza aperti dalla ricerca scientifica e dalla visione evolutiva dell'umanità e del suo intelletto.

Nel prossimo capitolo, mi concentrerò sulla figura di John Dewey, esaminando in particolare come la sua visione del naturalismo, pur smarcandosi dalla richiesta di una solida fondazione ontologica presente in Roy Wood Sellars, conduca comunque all'umanesimo e alla proposta di un nuovo modo di intendere la religione.

79 Bragg R. B. (1933), *Humanist Manifesto I*. "The New Humanist", 6/3, pp. 1-5.

3. JOHN DEWEY

Nel presente capitolo mi concentrerò sulla figura di John Dewey. In questa sede non è possibile una dissertazione esaustiva di uno dei più importanti filosofi americani, quindi mi limiterò a presentare alcuni concetti del suo pensiero, per evidenziare come il suo naturalismo filosofico sia stato centrale nella formazione dell'umanismo dello scorso secolo.

3.1 *Cenni biografici*⁸⁰

John Dewey nasce a Burlington, nel Vermont, il 20 ottobre 1859, in una famiglia di modeste condizioni. Dopo aver frequentato le scuole locali, si iscrisse all'Università del Vermont, dove si laureò nel 1879. Proseguì poi gli studi alla *Johns Hopkins University*, dove conseguì il dottorato di ricerca in filosofia nel 1884.

La carriera accademica di Dewey iniziò con un incarico di insegnamento presso l'Università del Michigan. Nel 1894 si trasferì all'Università di Chicago, dove rimase per dieci anni. Durante questo periodo, fondò la *Laboratory School*, una scuola sperimentale che gli permise di mettere in pratica le sue idee pedagogiche progressiste.

Nel 1904, Dewey lasciò l'Università di Chicago per assumere l'incarico di professore di filosofia al Teachers College della *Columbia University*. Rimase in questo ruolo fino al suo ritiro nel 1930. Durante il suo periodo al *Teachers College*, Dewey divenne una figura di riferimento internazionale nel campo dell'educazione. Le sue idee influenzarono profondamente lo sviluppo dell'educazione progressista in tutto il mondo.

Oltre al suo lavoro accademico, Dewey viaggiò molto all'estero, tenendo conferenze e incontrando educatori e leader politici. Nel 1919 si recò in Cina, dove rimase per due anni, invitato dall'Università di Pechino. In questo periodo, ebbe modo di conoscere e influenzare figure importanti della cultura e della politica cinese, come Hu Shih e Chiang Monlin. Nel 1934 visitò il Sudafrica, dove tenne alcuni discorsi alla conferenza mondiale della *New Education Fellowship*.

80 Hildebrand D. (2018), *John Dewey*, "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/davidson>.

Dewey fu anche un attivista politico impegnato. Si espresse a favore del suffragio femminile, dei diritti dei lavoratori e della pace. Durante la Prima Guerra Mondiale sostenne l'intervento degli Stati Uniti nel conflitto, ma in seguito fu critico nei confronti della Società delle Nazioni.

Dopo il suo ritiro dall'insegnamento nel 1930, Dewey continuò a scrivere e a tenere conferenze. Morì a New York il 1° giugno 1952, all'età di 92 anni.

3.2 *Esperienza e natura*

Il primo interesse teoretico di Dewey è rivolto alla psicologia. Il suo articolo *The Reflex Arc Concept in Psychology*⁸¹, pubblicato nel 1896, è considerato un lavoro fondante della scuola funzionalista di Chicago.⁸²

Dewey intraprende il suo percorso nella psicologia con l'aspirazione che questa disciplina possa rispondere alle questioni fondamentali della filosofia. Inizialmente influenzato dall'idealismo hegeliano, Dewey cerca nuovi metodi in psicologia per superare le divisioni tradizionali tra soggetto e oggetto, materia e spirito, mostrando come le esperienze umane si integrino in una "persona dinamica"⁸³ tanto da considerare la psicologia come il "metodo completo della filosofia"⁸⁴.

L'esplorazione psicologica di Dewey avviene in un periodo dominato dal mentalismo e dalla psicologia fisiologica. Influenzato da G. Stanley Hall⁸⁵, Dewey adotta metodi sperimentali rigorosi e un approccio biologico, in ottica naturalista, criticando l'approccio meccanicistico della psicologia del tempo, incapace di spiegare il contesto socio-culturale più ampio.⁸⁶

Dewey rifiuta il concetto di *reflex arc*, un modello che spiegava il comportamento umano in termini di coppie stimolo-risposta, sostenendo come esso separi artificialmente eventi interconnessi e crei nuove assunzioni metafisiche. Egli propone,

81 Dewey J. (1896), *The reflex arc concept in psychology*, "Psychological review" 3/4.

82 Backe A. (1999), *Dewey and the reflex arc: The limits of James's influence*. "Transactions of the Charles S. Peirce Society", 35/2, pp. 312-326.

83 Dewey J. (2014). *From absolutism to experimentalism*. In *Contemporary american philosophy*, Routledge, London, pp. 11-27.

84 Dewey J. (1886), *Psychology as Philosophic Method*, "Mind" 11/42, p. 157.

85 Hall G. S. (1897). *A study of fears*. "The American Journal of Psychology", 8/2, pp. 147-249.

86 Alexander T. M. (2020), *Dewey's Naturalistic Metaphysics*, in *The Oxford Handbook of Dewey*, Oxford University Press, Oxford, pp. 25-52.

invece, una visione pragmatica in cui i termini come stimolo e risposta indicano funzioni flessibili in un contesto dinamico.⁸⁷

Seguendo William James, Dewey attacca le spiegazioni comportamentiste basate su istinti preesistenti, evidenziandone invece la natura plastica e mutevole.⁸⁸ Per Dewey, gli istinti non muovono un soggetto passivo, ma sono attivamente assunti in circostanze diverse per scopi diversi, in un'interazione tra fattori biologici e sociali.

Qualsiasi impulso può essere organizzato in qualsiasi disposizione a seconda del modo in cui interagisce con l'ambiente circostante. La paura può diventare codardia abietta, cautela prudente, riverenza per i superiori o rispetto per gli uguali.⁸⁹

Nella stessa ottica, Dewey indica un'interazione complessa per percezione, sensazione, emozioni⁹⁰, atti e abitudini⁹¹, marcandone l'aspetto sociale in contrapposizione al meccanicismo.

Il modello interazionale e organico sviluppato da Dewey nella sua psicologia sfocia in teorie sull'apprendimento e sulla conoscenza, portandolo alla critica delle epistemologie tradizionali, basate su divisioni metafisiche come apparenza/realtà o mente/mondo. Dewey afferma che “conoscere è solo un caso speciale della situazione agente-paziente, del comportarsi-godere-soffrire”⁹².

In un rifiuto del quadro metafisico tradizionale, egli intraprende la ricostruzione dell'epistemologia o, come preferisce chiamarla, “teoria dell'indagine”⁹³, tramite lo “strumentalismo”⁹⁴, la dimensione attiva dell'individuo, la cui attività intellettuale è strumento di elaborazione dell'esperienza, una visione dal carattere culturale, naturalistico e pragmatico.

87 Dewey J. (1896).

88 Capps D., Capps J. M. C. (2004), *James and Dewey on Belief and Experience*, University of Illinois Press, Champaign (IL).

89 Dewey J. (1922), *Human Nature and Conduct*, Henry Holt, New York, p. 69.

90 Dewey J. (1895), *The theory of emotion*. “Psychological review” 2/1.

91 Dewey J. (1896).

92 Dewey, J. (1911), *Brief studies in realism. I*. “The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods”, 8/15, 393-400.

93 Dewey J. (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt and Co, New York.

94 Dewey J. (1912), *A reply to Professor Royce's critique of instrumentalism*. “The Philosophical Review”, 21/1, pp. 69-81.

Similmente al suo precedente approccio funzionalista alla psicologia, lo strumentalismo sfrutta la visione naturalista e pragmatica per dissolvere divisioni radicate come realismo/idealismo, scienza/religione ed empirismo/razionalismo. Il cambiamento e la trasformazione diventano caratteristiche naturali del mondo reale, e la conoscenza e la logica sono reinterpretate come modi per adattarsi, sopravvivere e prosperare.

Le prime affermazioni sullo strumentalismo si trovano in *Some Stages of Logical Thought*⁹⁵ del 1900, per poi essere sviluppate in *Studies in Logical Theory*⁹⁶ del 1903, dove Dewey e i suoi collaboratori di Chicago criticano ampiamente la logica trascendentalista, concludendo che la logica non dovrebbe presumere l'esistenza del pensiero o della realtà in generale, ma dovrebbe concentrarsi sulla funzione o uso delle idee nell'esperienza.⁹⁷

Lo strumentalismo abbandona tutti i dualismi psico-fisici e tutte le teorie corrispondentiste della conoscenza. Dewey scrive:

Nel processo logico, il dato non è solo esistenza esterna, e l'idea mera esistenza psichica. Entrambi sono modalità di esistenza – uno di esistenza data, l'altro di esistenza possibile, inferita... In altre parole, dato e ideato sono divisioni del lavoro, strumenti cooperativi, per affrontare economicamente il problema del mantenimento dell'integrità dell'esperienza.⁹⁸

John Dewey sviluppa e raffina il concetto di “esperienza”, centrale nel suo pensiero filosofico. Questo concetto si evolve significativamente nel corso della sua carriera, passando dall'iniziale connessione con l'idealismo e la psicologia, fino a diventare il fondamento della sua filosofia strumentalista matura. Questo sviluppo culmina con la pubblicazione di opere chiave come *The Postulate of Immediate Empiricism*⁹⁹ e soprattutto in *Experience and Nature*¹⁰⁰ del 1925.

Dewey contesta la convinzione empirista secondo cui le sensazioni siano contenuti della coscienza separabili in modo categorico. Questa credenza, secondo Dewey, aveva

95 Dewey J. (1900), *Some stages of logical thought*. “The philosophical review”, 9/5, pp. 465-489.

96 Dewey J. (1903), *Studies in logical theory* (Vol. 11), The University of Chicago Press, Chicago.

97 Ivi, p. 359.

98 Ivi, pp. 339-340.

99 Dewey J. (1905), *The postulate of immediate empiricism*, “The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods”, 2/15, pp. 393-399.

100 Dewey J. (1925), *Experience and Nature*, Open Court Publishing Company, Chicago – London.

prodotto un'intera "industria epistemologica" dedicata al problema generale della "corrispondenza" e a una serie di enigmi irrisolvibili (sull'esistenza di un mondo esterno, di altre menti, del libero arbitrio).¹⁰¹ Egli propone invece di intendere le sensazioni come parte di un circuito sensorio e motorio più ampio, in cui sensibilità è emergente dal rapporto tra organismo e ambiente.

Nella stessa modalità emerge la conoscenza: gli esseri viventi cercano darwinianamente di soddisfare bisogni e sfuggire ai pericoli ma quando la loro stabilità è minacciata, si inibiscono le risposte abituali e nasce la riflessione.

[L'inibizione] introduce confusione mentale, ma anche, nella necessità di riorientamento, opportunità di osservazione, ricordo, anticipazione.¹⁰²

L'inibizione consente di attribuire nuovi significati a situazioni fisiche grezze, rendendo possibile la conoscenza attraverso la simbolizzazione e il linguaggio.¹⁰³

Dewey prosegue respingendo le concezioni tradizionali di mente come sostanza o contenitore e le riduzioni contemporanee della mente a stati cerebrali.¹⁰⁴ Per Dewey, la mente è attività, un insieme di processi dinamici di interazione tra organismo e mondo. Il linguaggio riflette la diversità di queste attività: memoria, attenzione, scopo, cura e considerazione. Le attività mentali sono sociali ed emergono da sistemi simbolici collettivi.¹⁰⁵ Con il linguaggio si possono identificare e differenziare sensazioni e oggetti.¹⁰⁶

Come la mente, anche la coscienza è attività, un fluire continuo di eventi qualitativi sentiti. Influenzato dalla metafora di James della coscienza come "flusso di pensiero", Dewey sostiene che la coscienza non può essere adeguatamente descritta con parole.¹⁰⁷ La coscienza è "viva, evidente o fioca", è una serie di eventi in continua riconfigurazione che si realizzano e riorganizzano i significati, influenzando l'attività.

101 Dewey J. (1941), *Propositions, warranted assertibility, and truth*. "The Journal of Philosophy", 38/7, pp. 169-186.

102 Dewey J. (1925), p. 237.

103 Ivi, p. 204.

104 Ivi, pp. 224-225

105 Ivi, p. 147.

106 Ivi, p. 198.

107 Dewey J. (2014). *From absolutism to experimentalism*. In *Contemporary american philosophy*, Routledge, London.

La coscienza, quindi, è un pensiero in movimento, un'esperienza qualitativa in evoluzione.¹⁰⁸

Pur tramite percorsi diversi, è evidente come il pensiero di Dewey abbia assonanze con il naturalismo evolutivo di Roy Wood Sellars, un approccio dinamico e interattivo all'esperienza umana, che sottolinea l'importanza del rapporto simbiotico tra organismo e ambiente. La sfida ricade sulla richiesta di Sellars di fondare il naturalismo su un'ontologia forte, che il pragmatismo di Dewey non prevede.

3.3 *La critica di George Santayana*

La posizione di Dewey emerge con chiarezza da un vivace dibattito con George Santayana, che nel 1925, recensendo *Experience and Nature*, lo accusa di proporre un naturalismo privo di fondamenti solidi.¹⁰⁹ La risposta di Dewey del 1927 è particolarmente interessante perché, pur ammettendo di propugnare un naturalismo empirico non rivolto a classici principi assiomatici, sottolinea che questo non deve essere visto come un difetto.

[Santayana] possiede un numero di “casellari” mentali in cui deve entrare ogni filosofia con la sua rispettiva etichetta fissa e assoluta: la sua stessa filosofia, quando diventa autocosciente, così come quelle degli altri. Quando si lascia andare su un qualsiasi argomento, libero dall'influenza delle etichette tradizionali e professorali, non solo imparo molto da lui, ma mi illudo di essere per lo più d'accordo. Ma quando ha a che fare con un sistema di pensiero e ritiene necessario differenziare il suo da esso, il suo naturalismo si riduce a un vago gesto di adorante fede in un inconoscibile tutto onnicomprensivo in contrasto con il quale tutta la vita umana è illusoria e ingannevole.¹¹⁰

Anche secondo Dewey, il naturalismo rappresenta un approccio empirico alla realtà, figlio della scienza moderna. Non si tratta, però, di un corpo ordinato di dottrine precostituite: il naturalismo è piuttosto un metodo di indagine, basato sull'osservazione e sull'analisi dei dati. In quanto pragmatista convinto, pur negando una sovrapposizione diretta tra naturalismo e pragmatismo, trae da quest'ultimo l'idea che non vi sia la

108 Dewey J. (1925), pp. 230-231.

109 Santayana G. (1925), *Dewey's Naturalistic Metaphysics*, “The Journal of Philosophy”, 22/25, pp. 673-688.

110 Dewey J. (1927), *Half-Hearted Naturalism*, “The Journal of Philosophy”, 24/3, p. 64.

necessità di stabilire una rigida tavola di principi di partenza. Per Dewey, il naturalismo è e deve rimanere un atteggiamento di rifiuto del soprannaturale e di ogni forma di trascendenza.

Aggiungere sovrastrutture metafisiche alla realtà significherebbe far ricadere il naturalismo nell'idealismo che esso stesso si propone di superare. L'affermazione del darwinismo aveva già decretato la fine del dibattito sulla validità di teologia, metafisica e misticismo. Fondare nuove dottrine filosofiche, come il realismo critico aggiornato dai successi della scienza di Sellars, significherebbe, per Dewey, ricadere nello stesso errore: tentare di intrappolare il mondo in teorie astratte, creando nuovi dogmatismi.

Per Dewey, il naturalismo non è solo un nuovo sistema di pensiero, ma rappresenta una vera e propria rivoluzione del modo di concepire l'esistenza umana. La distanza tra l'uomo e il mondo fisico si assottiglia, riconoscendo la profonda interconnessione tra esseri umani e natura. Con quest'operazione evita di cadere in un materialismo acritico. Al centro del suo pensiero c'è l'essere umano e la sua vita in legame con la natura.

Per me, le vicende umane, associative e personali, sono proiezioni, continuazioni e complicazioni della natura che esiste nel mondo fisico e pre-umano.¹¹¹

L'uomo non è semplicemente un prodotto della natura, ma un agente attivo che interagisce con essa. In questo rapporto, l'uomo trova la sua identità e il senso della propria vita. L'influsso protestante americano è evidente in questa concezione del naturalismo, emerge un'idea del vivere come agire con spirito d'impresa, un impegno attivo con il mondo circostante. La natura non è un oggetto da definire filosoficamente, ma diventa il luogo centrale dell'esperienza umana, il terreno sul quale avviene l'esistenza stessa.

La posizione di John Dewey, pur incontrando ampia diffusione e influenza, non fu esente da ulteriori critiche. Morris Cohen¹¹² nel 1940 e Dilmar Walter Gotshalk¹¹³ nel 1946, avanzarono obiezioni significative, accusando il naturalismo di Dewey di soffrire di un antropocentrismo debole.¹¹⁴

111 Ivi, p. 58.

112 Cohen M. R. (1940), *Some Difficulties in Dewey's Anthropocentric Naturalism*, "The Philosophical Review", 49/2, pp. 196-228.

113 Gotshalk D. W. (1946), *The Paradox of Naturalism*, "The Journal of Philosophy", 55/3, pp. 316-320.

114 Nunziante A. M. (2012).

Nelle loro opere i due autori osservano che un naturalismo inteso pragmaticamente, solo come atteggiamento o *temper*, non fornisce una base solida e argomentata per le sue affermazioni, e lascia spazio a dubbi e critiche che impediscono valide discussioni, ad esempio sulla causalità chiusa o sul monismo, o sul significato e distinzione di natura e soprannaturale. Inoltre, accusa ancora più grave, fanno notare che sebbene i vecchi sistemi di pensiero soprannaturali e teocentrici si fossero rivelati fallaci sotto la lente della scienza, offrivano all'uomo una collocazione all'interno di una storia completa, con una cosmogonia e una teleologia definite. Il nuovo antropocentrismo di Dewey, invece, lascia l'uomo privo di un senso di sé argomentabile, senza un quadro esplicativo del mondo altrettanto completo e convincente. Secondo questa critica, acquisire nuove conoscenze scientifiche verificabili è di scarsa utilità se il concetto stesso di uomo si diluisce nella natura, perdendo la possibilità di definire la natura stessa e in definitiva, senza strumenti concettuali per un'autocomprensione etica. Come poteva così ergersi a nuovo baluardo del pensiero umano?

Una possibile risposta può essere trovata nella concezione di religione di Dewey.

3.4 Una fede comune

Tutta la storia dell'uomo dimostra come non esistano oggetti che non possano suscitare nel profondo un'emozione coinvolgente. Uno dei pochi esperimenti che l'umanità non ha tentato [...] è quello della devozione, così intensa da essere religiosa, all'intelligenza come forza nell'azione sociale.¹¹⁵

Dewey cresce in una famiglia religiosa, praticante di una chiesa congregazionalista, per poi passare all'evangelismo liberale durante gli studi al college. Appartiene a queste congregazioni fino al 1894, quando assume un incarico universitario a Chicago, dove emerge il suo spirito naturalista e pragmatico, disinteressato a questioni soteriologiche trascendenti.

Dewey torna ad argomenti filosofici sulla religione solo negli anni '30. In *What I Believe*¹¹⁶ sostiene un nuovo tipo di "fede", una "tendenza all'azione" in cui

115 Dewey J. (1934), *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven (CT), p. 53.

116 Dewey J. (1930), *What I Believe*, "Forum" 83.

“l’esperienza stessa è l’unica autorità”¹¹⁷. Questa fede nasce attivamente, dalla “piena partecipazione di tutte le nostre forze nello sforzo di strappare a ogni mutevole situazione dell’esperienza il suo significato pieno e unico”¹¹⁸. Questo approccio religioso lo porta a tenere nel 1933-1934 le *Terry Lectures* a Yale, che confluiranno nel fondamentale *A Common Faith*.

L’impresa che si propone è ambiziosa: ricostruire la religione in modo armonioso con il suo naturalismo empirico, per promuovere una concezione secolare della democrazia. Nella pluralità delle religioni nella storia, egli evidenzia la comune prassi di presupporre entità trascendenti, eterne, inosservabili e prive di possibilità di verifiche sperimentali, che si contrappongono all’esperienza empirica, considerata inferiore, castigata come illusione, incertezza o confusione. Dewey mira al processo opposto, affidarsi ai metodi empirici per spazzare via ogni vecchia metafisica e sviluppare una nuova religione, che non intercetti né i credenti, né chi cerca un compromesso tra religione e scienza, né gli atei. Dewey parla a chi ha perso fede nel soprannaturale ma si sente ancora religioso.¹¹⁹

L’obiettivo è salvare ciò che rende prezioso l’atteggiamento religioso nell’esperienza umana, abbandonando le strutture religiose tradizionali e le credenze soprannaturali. La strategia di Dewey è quella di separare l’esperienza religiosa dalla religione, mostrando come la prima possa sorgere all’interno di un contesto naturale e sociale. I sentimenti di pace, completezza e sicurezza, possono essere esperienze religiose e al tempo stesso non avere nulla a che fare col soprannaturale. Ogni esperienza può diventare religiosa nel momento in cui si presta a essere “un sostegno profondo e duraturo ai processi della vita”¹²⁰. La religiosità è un’attitudine con la quale si affronta la vita, un adattamento “inclusivo e profondo” alle sfide di ogni giorno che porta ad abitudini “durature”, a un accumulo di aggiustamenti che permettono di far evolvere la propria identità.¹²¹

Dewey rifiuta in buona parte il concetto di fede, perché rappresenta l’accettazione irrazionale di un qualcosa al di là dell’esperienza e che storicamente tende a reificare i

117 Ivi, p. 267.

118 Ivi, p. 272.

119 Dewey J. (1939), *Experience, knowledge and value*, Colliner Books, New York, pp. 79-80.

120 Dewey J. (1934), p. 15.

121 Ivi, p. 13.

suoi oggetti (il peccato, il male). Dewey propone una fede come “pietà naturale”, non fondata su poteri invisibili e soprannaturali ma su un “giusto senso della natura come l’insieme di cui siamo parte” e il riconoscimento che, come parte, siamo:

Caratterizzati da intelligenza e intenzionalità, dotati della capacità di lottare per rendere le condizioni [...] della vita in una maggiore consonanza con i desideri dell’uomo.¹²²

Per quanto riguarda dio, il naturalismo di Dewey rifiuta i modelli tradizionali che lo rappresentano come un unico essere responsabile dell’universo fisico e morale. La fede in dio non è né giustificata né consigliabile. Dewey offre invece un dio ricostruito. Propone di pensare non a un singolo oggetto (o persona) ma alle qualità a cui dio è paragonato, come bontà, saggezza o amore, i nostri ideali più alti. Serve rimuovere il possessore degli ideali e considerare come essi ci portino dalla possibilità (immaginazione, calcolo, azione) alla realizzazione:

Questa idea di Dio, o del divino, è anche collegata a tutte le forze e condizioni naturali – compresi l’uomo e l’associazione umana – che promuovono la crescita dell’ideale e che ne favoriscono la realizzazione... È questa relazione attiva tra ideale e reale a cui darei il nome “Dio”.¹²³

In quanto pragmatista, migliorista e democratico, Dewey cerca di sfruttare il potere della religione e dell’esperienza religiosa verso fini vantaggiosi per tutti. La religione fornisce alle persone una storia sull’universo più vasto e sul modo in cui ci adattiamo. Ammonisce che le semplici critiche alla religione sono inefficaci perché lasciano insoddisfatti bisogni importanti. Dewey non propone di sostituire le vecchie istituzioni religiose con delle nuove; spera invece che emancipare l’esperienza religiosa dai vincoli istituzionali e ideologici possa liberare le sue energie verso una “fede comune”, una passione per l’intelligenza immaginativa nella ricerca dei beni morali. I metodi di indagine e di critica non sono misteri, la società li conosce già profondamente. Sarebbe necessario che le persone religiose collegassero l’indagine con la valorizzazione dell’esperienza e dei valori religiosi.¹²⁴ Se le persone potessero rendersi conto di quanto

122 Ivi, p. 18.

123 Ivi, p. 34.

124 Ivi, p. 13.

tanti successi celebri non siano dovuti a dio ma alla collaborazione umana e intelligente, allora forse l'idea di comunità potrebbe ispirare una fede comune e non settaria.

Dewey pensa che il suo appello a una fede comune sia l'ottimale intreccio tra naturalismo, democrazia e umanismo.¹²⁵ L'idea del soprannaturale è, per definizione, diffidente nei confronti dell'esperienza (come guida adeguata) e, di conseguenza, diffidente nei confronti dei metodi empirici. Non controllato dall'esperienza vissuta o dall'esperimento, il soprannaturalismo può produrre divisioni profonde. La fede comune di Dewey, al contrario, è legata ad azioni umane come l'indagine sperimentale e la comunicazione aperta. Ecco perché l'esortazione di Dewey a sostituire la fede religiosa tradizionale con una fede comune è l'espressione del suo ideale di umanismo.

In questo capitolo e nel precedente dedicato a Roy Wood Sellars, ho cercato di illustrare come da riflessioni teoretiche su epistemologia e ontologia, affrontate nel panorama naturalista ormai dominante nella cultura americana del primo Novecento, si sia arrivati a questioni umaniste e religiose. L'ineffabilità della definizione di naturalismo è rimasta centrale anche nella discussione filosofica più matura, che non è riuscita né a penetrare i suoi fondamenti in maniera condivisa né a superare la forza esplicativa delle visioni del mondo precedenti. Tuttavia, si è rimarcato un aspetto determinante del naturalismo: il suo valore umano. Più di altri sistemi di pensiero, il naturalismo ha la capacità pratica di porsi come alternativa alle vecchie istituzioni religiose. Esso può essere tradotto da metodo gnoseologico a metodo di vita e quindi a etica. Sia il realismo di Sellars che il pragmatismo di Dewey confluiscono nella prescrizione di una nuova religione secolarizzata, in cui al centro c'è l'essere umano. Nel prossimo capitolo farò un passo ulteriore, esplorando come all'interno delle stesse istituzioni religiose avvennero fenomeni simili.

125 Rockefeller S. (1994), *John Dewey: Religious faith and democratic humanism*, Columbia University Press, New York.

4. LA CHIESA UNITARIANA

Nei due capitoli precedenti, ho presentato le posizioni parallele di John Dewey e Roy Wood Sellars che, pur non concordando sulla necessità di una definizione rigida di naturalismo, considerano l'uomo come parte integrante e attiva della natura, con un rapporto dinamico e bidirezionale tra mondo fisico e mentale, privo di dualismi. Entrambi, in quest'ottica onnicomprensiva, discutono dei valori che animano l'esperienza umana, proponendo nuove modalità religiose di stampo umanista. Il naturalismo degli inizi del XX secolo, non è solo un atteggiamento epistemico di abbandono del soprannaturale in favore della scienza, ma aspira eticamente a costituire una nuova visione religiosa per l'umanità.

In questo capitolo, esaminerò come fenomeni simili siano emersi all'interno delle stesse istituzioni religiose, dove si è rinunciato agli aspetti mitici per porre al centro l'essere umano. Lo farò basandomi sul libro di Stephen P. Weldon, *The Scientific Spirit of American Humanism*¹²⁶.

4.1 Dal teismo al deismo

Il lavoro di Weldon parte dall'analisi del panorama intellettuale americano del XVIII secolo, in cui si diffuse un sentimento di distacco dal teismo tradizionale in favore del deismo. Questa corrente di pensiero, di sapore spinoziano, manteneva dio come creatore del mondo e delle sue leggi, ma non più come presenza antropomorfa in grado di intervenire attivamente nella storia umana. Secondo i deisti, i miracoli, intesi come interventi divini che violano le leggi naturali, la provvidenza e la rivelazione delle scritture, non erano da considerarsi elementi essenziali della fede. Al contrario, la via per cogliere il messaggio di dio era l'osservazione attenta della natura attraverso la scienza, o "filosofia naturale" come spesso veniva chiamata all'epoca.

Numerosi padri fondatori degli Stati Uniti, tra cui Benjamin Franklin, George Washington, James Madison, Charles Carroll, Robert Morris e il già citato Thomas

¹²⁶Weldon S. P. (2020), *The Scientific Spirit of American Humanism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Jefferson, che arrivò a riscrivere parte del Nuovo Testamento eliminandone gli elementi soprannaturali¹²⁷, condividevano la visione deista. Tra loro, Thomas Paine si distinse per le sue posizioni più radicali, usando parole iconoclaste nei confronti delle istituzioni religiose:

Tutte le istituzioni nazionali delle chiese, sia ebraiche, che cristiane o turche, mi sembrano nient'altro che invenzioni umane, collocate per terrorizzare e schiavizzare l'umanità, e monopolizzare il potere e il profitto.¹²⁸

Questa posizione anticlericale, tuttavia, non sfociava in un ateismo. La fede in un dio creatore era ancora viva, ma dio andava ricercato nella natura e non nelle sacre scritture:

La parola di Dio è la creazione che contempliamo, ed è in questa parola, che nessuna invenzione umana può falsificare o alterare, che Dio parla universalmente all'uomo.¹²⁹

Se l'indipendenza esplicativa della scienza avrebbe raggiunto il suo compimento con il dibattito sul darwinismo, il suo impatto già travalicava l'ambito gnoseologico, con implicazioni religiose, etiche e sociali, che poi sarebbero confluite anche nel naturalismo. Paine, alla fine del XVII secolo, ne aveva indicato la via:

Credo nell'uguaglianza degli uomini; e credo che i doveri religiosi consistano nel compiere la giustizia, amare la misericordia e sforzarsi di rendere felici i nostri simili.¹³⁰

Il deismo, ponendo l'accento sulla ragione e criticando le istituzioni religiose tradizionali, attenuava il ruolo attivo di dio, concentrandosi invece sulla ricerca di giustizia sociale.

Con questo spirito, nel corso del XIX secolo, ispirato da deismo, illuminismo e razionalismo, esplose il movimento anticlericale del libero pensiero, conosciuto come

127 Jefferson T. (1819), *The Life and Morals of Jesus of Nazaret*, manoscritto acquisito dalla Smithsonian Institution nel 1895.

128 Thomas Paine (1794), *Age of Reason; Being an Investigation of True and Fabulous Theology*, T. and J. Swords for J. Fellows, New York, p. 1.

129 Ivi, p. 13.

130 Ivi, p. 1.

The Golden Age of Free-thought.¹³¹ Guidato da figure come William Lloyd Garrison, Lucretia Mott, Frances Wright, Elizabeth Cady Stanton e il già citato Robert Green Ingersoll, il movimento si batté per la separazione tra stato e chiesa, per la libertà di stampa e di parola, per la messa in discussione della validità storica e morale della Bibbia. Impegnandosi in battaglie sociali come l'abolizione della schiavitù, il suffragio femminile e i diritti dei lavoratori.

Tuttavia, non tutti gli intellettuali radicali erano anticlericali come i liberi pensatori, anzi, le stesse chiese ospitavano un radicalismo borghese tra le classi colte e professionali. All'interno della Chiesa Congregazionalista del Massachusetts sorse un movimento a favore delle idee liberali, che gradualmente guadagnò terreno. Un momento chiave fu la nomina di un suo esponente alla prestigiosa cattedra Hollis di teologia, ancora una volta a Harvard.¹³² Da lì, si diffuse ulteriormente e, nel 1825, i ministri progressisti si separarono ufficialmente dalla Chiesa Congregazionalista, dando vita alla Chiesa Unitariana.

Grazie all'acquisizione e all'abile gestione delle proprietà ecclesiastiche provenienti dalla Chiesa Congregazionalista, la Chiesa Unitariana divenne la più ricca tra le confessioni religiose americane, superando addirittura del doppio la Chiesa Episcopale, che ne condivideva in parte il progressismo. Tra i suoi fedeli figuravano importanti mercanti, avvocati e uomini d'affari dell'epoca, attratti dall'enfasi sulla ragione e sul progresso sociale. Divenne così una voce influente nella cultura americana, pur avendo un numero di fedeli inferiore ad altre confessioni.¹³³

Il nome *Unitariana* rifletteva il principio cardine di questa nuova visione religiosa: il rifiuto della Trinità. Non era solo una questione di dottrina, andava a cambiare le basi del rapporto con dio. Secondo gli unitariani, infatti, il concetto di Trinità, con il suo mistero inaccessibile all'uomo, era incompatibile con l'idea di un dio razionale e di un creato comprensibile.¹³⁴ Come affermava William Ellery Channing, considerato il loro padre spirituale:

131 Jacoby S. (2013), *The great agnostic: Robert Ingersoll and American freethought*, Yale University Press, New Haven (CT).

132 Reddick A. (2010), *Introduction to "From the great desire of promoting learning": Thomas Hollis's gifts to the Harvard College Library*, "Harvard Library Bulletin", 19/1-19/2.

133 Wright C. (1994), *The Unitarian Controversy: Essays on American Unitarian History*, Skinner House Books, Boston, pp. 137-154.

134 Robinson D. (1985), *The Unitarians and the Universalists*, Greenwood, Westport.

Dio ci ha donato una natura razionale e ci chiamerà a rispondere di essa.¹³⁵

La Chiesa Unitariana prosperò economicamente e socialmente, ma in breve dovette fare i conti col profondo dissenso interno, causato dall'attrito tra l'eredità cristiana e i valori liberali. Questa tensione culminò nella conferenza nazionale delle chiese unitariane dell'aprile 1865, pochi giorni prima della fine della guerra civile, che divenne il palcoscenico dell'acceso contrasto tra radicali e tradizionalisti.¹³⁶ I radicali, sostenitori di una teologia più aperta e inclusiva, erano ancora disposti a collaborare con chi professava una fede letterale nelle sacre scritture, ma richiedevano la stessa tolleranza per le altre opinioni religiose. I tradizionalisti, invece, legati a una visione più ortodossa del cristianesimo, respinsero fermamente questa posizione. Il resoconto finale della conferenza, sancì che gli unitariani erano "discepoli del Signore Gesù Cristo" che lavoravano "al servizio di Dio" verso "l'edificazione del regno di suo Figlio"¹³⁷.

Questo rifiuto delle istanze radicali portò a un'inevitabile scissione: nel 1867 nacquero la *Free Religious Association* e la *Western Unitarian Conference*¹³⁸, che continuarono il loro lavoro nelle comunità, promuovendo un libero pensiero religioso basato sulla ragione e sull'etica progressista, permettendo alle nuove idee di guadagnare ulteriore terreno all'interno della Chiesa Unitariana. Nel 1894, durante la conferenza nazionale annuale, il resoconto ufficiale stabilì infine che "nulla in questa costituzione deve essere costruito come un esame autoritario"¹³⁹. Questa affermazione segnò la vittoria definitiva del radicalismo e l'affermazione di un Unitarianesimo più aperto e inclusivo, svincolato da dogmi e teologie rigide: il credo tradizionale non era più un prerequisito necessario per entrare nella chiesa.

135 Channing W. E. (1819), *Unitarian Christianity and Other Essays*, Baltimore.

136 Mason Olds (1996), *American Religious Humanism*, Fellowship of Religious Humanists, Minneapolis, pp. 30-33.

137 Wilbur E. M. (1945), *A History of Unitarianism Socinianism and its Antecedents*, Beacon Press, Boston, p. 472.

138 Cowtan-Holm, C. (1986), *The Western Unitarian Sunday School Society, 1872-1902*, "PhD Thesis", University of Winnipeg - University of Manitoba, Winnipeg – Manitoba.

139 Wilbur E. M. (1945), p. 472.

4.2 Francis Ellingwood Abbot

Uno dei radicali unitariani più influenti fu Francis Ellingwood Abbot, che spinse alle estreme conseguenze il nuovo sistema di pensiero, proponendo un teismo scientifico, in cui il nuovo messia era la scienza.¹⁴⁰

Abbot nacque il 6 novembre 1836 a Boston, in Massachusetts, da Joseph Hale Abbot e Fanny Ellingwood Larcom. Laureatosi a Harvard nel 1859, anno della pubblicazione di *Origin of the Species* di Darwin, frequentò la scuola teologica unitariana di Meadville in Pennsylvania, dove scoprì la teoria dell'evoluzione e iniziò a sviluppare una teologia basata sulla scienza, affascinato dalla dinamicità e fluidità del creato e dalla possibilità di un dio immanente e razionale.

La sua carriera ministeriale nelle chiese unitariane di Dover, in New Hampshire, e Toledo, Ohio, fu controversa, culminando in una discussa sentenza della corte suprema del New Hampshire del 1868, che stabilì che il ministro scelto dalla *First Unitarian Society of Christians* di Dover non fosse sufficientemente “cristiano” per servire la sua congregazione, costringendolo a lasciare il ministero.¹⁴¹

Se il Protestantismo includesse il Sig. Abbot, ovviamente includerebbe anche Thomas Jefferson, e per la stessa regola anche Thomas Paine, che il Governatore Plumer del New Hampshire chiamò “quel blasfemo oltraggioso”, “quel blasfemo infame”, “quel miscredente Paine”.¹⁴²

Interessanti i passi incriminati delle prediche di Abbot:

Chiunque sia stato così infiammato nel suo spirito dal pensiero travolgente dell'Essere Divino da accendere le fiamme della fede nei cuori dei suoi simili, siano essi Confucio, o Zoroastro, o Mosè, o Gesù, o Maometto, ha così dimostrato se stesso come profeta del Dio vivente; e così ogni grande religione storica nasce da un'autentica ispirazione dello Spirito Eterno.¹⁴³

In un altro sermone, notò la corte, il reverendo Abbot aveva dichiarato:

140 Abbot F. E. (1886), *Scientific theism*, Little, Brown, Boston.

141 Processo *Hale v. Everett*, 53 N.H. 9 (dicembre 1868), Superior Court of Judicature of New Hampshire.

142 Ivi, 114.

143 Ivi, 71.

L'America è altrettanto sacra quanto la Giudea. Dio è vicino a te e a me come lo è sempre stato a Mosè, a Gesù o a Paolo. Ovunque un'anima umana nasca nell'amore della verità e dell'alta virtù, lì è la "Terra Santa". Ovunque un'anima umana abbia espresso la sua fede sincera e coraggiosa nel Divino, lasciandoci così in eredità parole ispirate, lì c'è la "Sacra Bibbia".¹⁴⁴

Al finire dell'epoca della conquista del West, in alcune chiese si mettevano sullo stesso piano Cristo e Maometto. Questo rimuovere il lato storico e mitologico dal cristianesimo e conservarne i valori umani mostra un'affinità con le operazioni fatte dal naturalismo filosofico, ma non era accettabile dalle istituzioni religiose tradizionali.

Due anni dopo l'abbandono del ministero, Abbot pubblica *Truths for the Times*¹⁴⁵, un manifesto in cui delinea la visione di una nuova chiesa, tramite una riflessione sulla natura delle religioni, che evidenzia ancor di più la similarità del suo pensiero con quello di Dewey e Sellars. Egli dà un duplice significato di religione, da un lato esse portano un messaggio "universale e spirituale"¹⁴⁶, ossia il comune desiderio di essere aiuto e guida per lo spirito umano, dall'altro un messaggio "particolare e storico"¹⁴⁷, che divide le religioni secondo la propria storia e tradizione. In quest'ottica, la Chiesa Cattolica Romana è il culmine dell'espressione della fede cristiana, ma in un Cristo storicizzato, relegato al ruolo di uno dei tanti predicatori della "età oscura"¹⁴⁸, come Maometto o Buddha, portando quindi un messaggio particolare che non risponde alla universale razionalità umana. L'avvento del protestantesimo, di contro, si allontana da Cristo, prima portando alla scissione col cattolicesimo in nome della libertà di pensiero, e poi spingendo alla fondazione della *Free Religion*, ossia una religione finalmente libera e universale.

Elemento centrale del pensiero di Abbot è l'idea che la *Free Religion* non si basi su un credo religioso tradizionale, ma sulla venerazione dell'umanità e del suo progresso.

La grande fede o forza motrice della Religione Libera, è la fiducia nell'Uomo come essere in continua evoluzione.¹⁴⁹

144 Ivi, 72-88.

145 Abbot F. E. (1879), *Truths for the Times*, Index Association, Toledo.

146 Ivi, p. 1 (5).

147 Ibid.

148 Ivi, p. 10 (8).

149 Ivi, p. 7 (36).

In questo senso, la massima istituzione di questa nuova religione non è una chiesa, ma l'utopica "Repubblica del Mondo"¹⁵⁰, fondata sulla ragione e coscienza universali del genere umano che ne stabiliscono le leggi e la costituzione. La morale della Chiesa Cattolica, secondo Abbot, era basata sull'ubbidienza cieca che costringeva all'immobilismo; la religione libera, invece, permette all'uomo di rivendicare la propria dignità. In questa nuova "Era di Luce"¹⁵¹, l'essere umano, liberandosi dalle costrizioni morali che lo tenevano oppresso nei "Secoli bui"¹⁵², scopre il suo fine ultimo: l'unione dell'umanità, riflesso dell'armonia dell'universo constatata dalla scienza. Natura, Scienza, Legge, Energia, Volontà, Sentimento, Immaginazione, Unità, Umanità, Persona e Universo diventano i nomi delle nuove divinità da adorare, che abitano il pantheon della religione libera.

Il cardine del cristianesimo è la fede in Cristo. Il cardine della religione libera è la fede nella natura umana.¹⁵³

In *Scientific Theism*¹⁵⁴ del 1886, Abbot prosegue la strada, tentando di dimostrare il teismo attraverso il metodo scientifico, sostenendo che come prima cosa ci sia:

La necessità di una profonda rivoluzione del metodo filosofico per armonizzarlo con il metodo scientifico ormai ampiamente consolidato.¹⁵⁵

Abbot critica particolarmente la filosofia kantiana, considerandola una continuazione del nominalismo, non la rivoluzione copernicana della filosofia.

L'essenza del nominalismo era la dottrina secondo cui gli universali [...] non corrispondono a nulla di realmente esistente al di fuori della loro mente, ma sono semplici nomi vuoti.¹⁵⁶

150 Ivi, p. 7 (44).

151 Ivi, p. 10 (8).

152 Ibid.

153 Ivi, p. 6 (43).

154 Abbot F. E. (1886).

155 Ivi, p. 56.

156 Ivi, p. 3.

Abbot, invece, promuove il realismo scientifico (o relazionismo)¹⁵⁷, sostenendo che la filosofia debba abbracciare un punto di vista oggettivo, in cui la conoscenza deve conformarsi agli oggetti piuttosto che il contrario. La conoscenza non può essere confinata nella mente, poiché altrimenti si cadrebbe in un idealismo e solipsismo distaccati dalla realtà.¹⁵⁸

La realtà, per Abbot, è la manifestazione diretta del pensiero di dio, un'idea divina eternamente oggettivata che illumina l'intelletto umano, ispira la coscienza e riscalda il cuore.¹⁵⁹ Se il mondo, sostiene Abbot, è un sistema razionalmente comprensibile, allora deve essere stato creato e reso intelligibile da un'intelligenza. Di conseguenza, l'universo diviene una coscienza infinita e autocosciente, simile alla mente umana ma di grado immensamente superiore, un mondo come organismo infinito che manifesta saggezza, potere e bontà illimitati, concepibile come una "Persona Infinita" o "Spirito Assoluto".¹⁶⁰ Questa visione, secondo Abbot, rappresenta la migliore espressione del pensiero scientifico come "profeta di Dio", poiché la scienza scopre relazioni oggettive nel mondo e le organizza in sistemi comprensibili: una forma di teismo scientifico.

L'idea di Dio che la scienza sta lentamente, anzi inconsciamente, creando non è un'astrazione metafisica tessuta dalle ragnatele della speculazione idealistica, ma piuttosto quella di una Vita Infinita immanente, organica e supremamente spirituale, che si rivela visibilmente nella Natura e, soprattutto, invisibilmente nel suo prodotto più sublime: la natura umana e l'anima umana.¹⁶¹

Pensatori coevi come James Seth¹⁶² e Josiah Royce¹⁶³ furono piuttosto critici. Royce osserva che la connessione tra l'intelligibilità del mondo postulata dalla scienza e l'intelligenza dello stesso, che Abbot voleva dimostrare, sia difficile da provare unicamente attraverso l'esperienza dei fatti naturali. Sebbene Abbot cerchi di presentare la sua dottrina in relazione ai fatti dell'esperienza scientifica, Royce sottolinea la mancanza di una solida argomentazione filosofica, ritenendo che le affermazioni di

157 Ivi, p. 11.

158 Ivi, p. 26.

159 Ivi, p. 214-215.

160 Ivi, p.167.

161 Ivi, p. 218.

162 Seth J. (1886), *Scientific Theism*, by Francis Ellingwood Abbot, "Mind" 11/43, pp. 409-414.

163 Royce J. (1886), *Abbot's Scientific Theism: Organic Scientific Philosophy. Scientific Theism. By Francis Ellingwood Abbot*, "Science" 166, pp. 335-338.

Abbot rappresentino un ritorno al vecchio idealismo scolastico, pur riconoscendo ispirazione e devozione nella visione del rapporto tra scienza e religione.

Seth condivise la critica di Royce, indicando come Abbot non riesca a cogliere pienamente la posizione kantiana, confondendo il trascendentale con l'idealismo psicologico o empirico. Secondo Seth, Abbot non comprende il vero significato dell'*a priori* kantiano e finisce per proporre un realismo scientifico che non riesce a superarne le contraddizioni intrinseche, fallendo nel combinare nozioni eterogenee come l'organismo e l'auto-coscienza.

Col successivo *Way Out of Agnosticism*¹⁶⁴ del 1890, Abbot ribadisce che, per confutare l'agnosticismo e stabilire un teismo illuminato, sia sufficiente riflettere filosoficamente sul metodo scientifico, che l'agnosticismo fraintende e utilizza in modo improprio. Le sue argomentazioni riprendono concetti già presentati nel precedente lavoro *Scientific Theism*, introducendo quella che chiama "Teoria Americana degli Universali"¹⁶⁵, una filosofia scientifica in contrapposizione alle teorie "Greca" e "Tedesca", idealiste. Secondo Abbot, il fondamento indispensabile della nuova filosofia è che i risultati universali delle scienze particolari, inclusi i loro metodi, costituiscano gli unici dati validi a cui riferirsi. La conoscenza universale umana è racchiusa nella "letteratura universale"¹⁶⁶, la quale dipende dal linguaggio e quindi dai termini universali, ovvero "ciò che è inteso universalmente", che può essere studiato solo dal lavoro congiunto di filosofia e scienza.¹⁶⁷

Anche questa pubblicazione venne accolta da una recensione negativa di Josiah Royce che, pur riconoscendo l'importanza di Abbot come scrittore e leader del movimento liberale, sostiene che la "Teoria Americana degli Universali" manchi di chiarezza e sia derivativa dell'idealismo hegeliano.¹⁶⁸ Royce conclude affermando che il libro del Abbot è dannoso per chiunque voglia intraprendere un serio percorso di pensiero filosofico.

164 Abbot F. E. (1890), *The Way Out of Agnosticism: Or, The Philosophy of Free Religion*, Little, Brown, Boston.

165 Ivi, cap. VI §29.

166 Ivi, *The Philosophy Of Free Religion*, §2, pag. 11.

167 Ivi, *The Philosophy Of Free Religion*, §4, pag. 12.

168 Royce J. (1890), *Dr. Abbot's "Way Out of Agnosticism"*, "International journal of Ethics" I/i, pp. 98-113.

Abbot considerò il lavoro di Royce un tentativo ingiusto di distruggere la sua reputazione e di conseguenza, rispose pubblicamente con *Mr. Royce's Libel*¹⁶⁹, chiedendo un rimborso all'università di Harvard, il datore di lavoro di Royce. Il dibattito si spostò poi sulle pagine di *The Nation*, dove nel novembre del 1891 il celebre filosofo pragmatista Charles Sanders Peirce si schierò a favore di Abbot¹⁷⁰, con William James¹⁷¹ e Joseph Bangs Warner¹⁷² che lo fecero in misura minore.

Nel necrologio di Abbot del 1903, Peirce lodò infine il lavoro filosofico e l'amore per la verità di Abbot, scrivendo che, nell'introduzione di *Scientific Theism*, Abbot "mise il dito in modo infallibile sul singolo grande errore di tutta la filosofia moderna".¹⁷³

4.3 L'adesione di Roy Wood Sellars

All'indomani della Prima Guerra Mondiale, l'*Unitarian Layman's League*, fondata nel 1907, istituì l'*Unitarian Mission*¹⁷⁴, inviando ministri in centoquindici città e paesi per raduni, incontri pubblici e colloqui con lo scopo di pubblicizzare la fede unitariana.¹⁷⁵ Queste forze progressiste protestanti affascinarono Roy Wood Sellars, che vide nell'unitarianesimo il potenziale sviluppo da lui cercato nel naturalismo. Mentre il realismo critico poteva fungere da ontologia fondante del naturalismo, l'Unitarianesimo possedeva le caratteristiche per esserne la controparte etica e sociale, delineando una teleologia per l'uomo. Nel capitolo conclusivo di *Religion Coming of Age*¹⁷⁶, opera dove Sellars analizza meticolosamente i fenomeni religiosi con un approccio simile ad Abbot, egli cita Percy W. Gardner, presidente della *Unitarian Layman's League*:

169 Abbot F. E. (1891), *Professor Royce's Libel: A Public Appeal for Redress to the Corporation and Overseers of Harvard University*, Mass, Cambridge (MA).

170 Peirce C. S. (1891), *Abbot against Royce (letter in support of Abbot)*, "The Nation" 53/1376, The Evening Post Publishing Company, New York, p. 372.

171 James W (1891), *Abbot against Royce*, "The Nation", 53/1377, pp. 387-388.

172 Warner J. B. (1891), *The Suppression of Dr. Abbot's Reply*, "The Nation" 53/1378, p. 408.

173 Peirce C. S. (1903), *To the Editor of The Nation (obituary for F. E. Abbot)*, "The Nation" 77/2001, p. 360.

174 Buell L. (1972), *The Unitarian movement and the art of preaching in 19th century America*. "American Quarterly", 24/2.

175 Clement J. e Cornish A. (2011), *Faith Like A River: Themes From Unitarian Universalist History*, Unitarian Universalist Association, Boston.

176 Sellars R. W. (1928), *Religion Coming of Age*, The Macmillan Company, New York.

Non possiamo trascorrere un solo giorno senza confrontarci con problemi urgenti, personali, familiari, civili, sociali, industriali e internazionali, ognuno dei quali, in ultima analisi, ha implicazioni etiche e religiose. [...] Come possiamo vedere la vita nel suo insieme, a meno che un gruppo centrale non ci aiuti a raggiungere una chiara visione spirituale della complessità dei fatti e forze della buona vita? E non è questa la prima e principale funzione di una chiesa?¹⁷⁷

Questa visione, secondo Sellars, permette un nuovo modo di essere umani all'interno della religione: “dalla supplica alla manipolazione, dalla passività all'attività, dalla dipendenza alla responsabilità”. Rifacendosi alle parole di Edward Scribner Ames, egli ritiene che, per quante innovazioni tecniche possa portare la scienza, non vi è garanzia che esse conducano a un incremento dei valori umani e non si può rimanere in attesa che un improbabile giorno uno scienziato li scopra.¹⁷⁸ Un lavoro sui valori umani lo si può ottenere solo con un'aggregazione con lo scopo di perseguirli, e Sellars esorta i suoi colleghi naturalisti al non avere timore di chiamarla comunità religiosa, a patto che, ritornando alle parole di Abbot, si riesca a distinguere tra religione universale e particolare, eliminando tutti gli elementi soprannaturali e storici. Sellars prosegue ricordando come, nonostante la ritrosia nel chiamarla religione, nel mondo intellettuale dell'epoca il fenomeno fosse già in atto grazie all'umanismo.

Il nuovo naturalismo ha aggiunto un livello sociale al livello biologico del XIX secolo. Riconosce che la vita spirituale dell'uomo è in gran parte un risultato storico. Pertanto, è un naturalismo che culmina nell'umanismo sociale.¹⁷⁹

Se da un lato Sellars abbracciò fino in fondo le sue convinzioni, diventando pastore unitariano, la comunità intellettuale attorno a lui si riunì per affrontare il discorso umanista con la pubblicazione dello *Humanist Manifesto* nel 1933, di cui più della metà dei firmatari erano Unitariani: il naturalismo religioso era in atto.¹⁸⁰

177 Percy W. Gardner (1928), *A Presidential Message*, Unitarian Layman's League, Boston, 1928.

178 Ames E. S. (1928), *Religion and Philosophy*, “The Journal of Religion”, 8/1, pp. 14-29.

179 Sellars R. W. (1928), *Religion Coming of Age*, The Macmillan Company, New York, pp. 240-241.

180 Wilson E. (1995) *The Genesis of a Humanist Manifesto*, Humanist Press, Amherst, cap. 10.

5. UMANISMO

Il complesso rapporto tra natura, uomo, dio e religione, che costituisce il cuore tematico del pensiero umanista, ha una lunga e articolata storia che risale almeno all'antica Roma.¹⁸¹ Sebbene ogni variante di umanismo metta in risalto l'azione e il potenziale individuale e sociale degli esseri umani, non ne esiste una definizione univoca e universalmente accettata. Nel corso del tempo, l'umanismo ha assunto numerose sfumature di significato, con studiosi che hanno attribuito al termine molteplici interpretazioni.

La *Humanists International*, un'influente associazione umanista fondata nel 1952 da Julian Huxley, Jaap van Praag e Harold Blackham, nel 1991 ha dichiarato che:

L'umanismo è una posizione di vita democratica, non teistica ed etica che afferma che gli esseri umani hanno il diritto e la responsabilità di dare significato e forma alla propria vita. Rifiuta quindi le visioni soprannaturali della realtà.¹⁸²

Nel 2015, Andrew James William Copson, attuale presidente della *Humanists International*, ha esplorato il concetto, indicando come l'umanismo si basi su una comprensione naturalistica dell'universo, in cui la scienza e l'indagine libera sono strumenti fondamentali per approfondire la nostra conoscenza del mondo.¹⁸³ Questo approccio scientifico, tuttavia, non deve ridurre gli esseri umani a meri oggetti di studio, ma riconosce e valorizza la loro complessità e dignità intrinseca. Copson sottolinea l'importanza della ricerca di una vita che sia significativa, felice e autodefinita, enfatizzando il diritto e la capacità di ogni individuo di determinare il proprio percorso esistenziale. L'umanismo, inoltre, è intrinsecamente morale: la moralità è vista come un mezzo attraverso il quale gli esseri umani possono migliorare le loro vite e quelle degli altri. Infine, gli umanisti sono impegnati in azioni concrete per migliorare le condizioni

181 Hayes G. P. (1939), *Cicero's humanism today*, "The Classical Journal", 34/5, pp. 283-290.

182 *Minimum statement* (1991), Humanists International, Board of Directors, <https://humanists.international/it/policy/minimum-statement-1991/>

183 Copson A. (2015), *What is humanism?*, in *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, Wiley, Singapore, pp. 1-33.

personali e sociali, lavorando attivamente per promuovere il benessere e la giustizia all'interno della comunità.

Questa recente descrizione dell'umanismo è diretta discendente del movimento umanista di inizio secolo, consolidatasi nel contesto intellettuale americano dei primi decenni del Novecento, dove convergevano le istanze naturaliste e religiose trattate nei capitoli precedenti: il ruolo dell'uomo nella natura, la scienza come esempio democratico e il rapporto con la religione.

Per approfondire la discussione di quegli anni e la genesi e ricezione dello *Humanist Manifesto*¹⁸⁴ del 1933, farò nuovamente riferimento a *The Scientific Spirit of American Humanism*¹⁸⁵ di Stephen P. Weldon.

5.1 *Humanist Manifesto I*

Fondata nel 1844, la *Meadville Theological Seminary*¹⁸⁶ era una delle tre scuole teologiche unitariane presenti negli Stati Uniti di inizio XX secolo, dove studiò anche Francis Ellingwood Abbot. Situata in una piccola città della Pennsylvania, aveva un numero limitato di studenti e un corpo docente di soli otto membri. A causa di un piano di studi che si concentrava su corsi in teologia pratica e storia della chiesa, gli studenti più progressisti non si sentivano adeguatamente preparati per essere pastori unitariani nella realtà liberale moderna.

Per ovviare a questa mancanza, un gruppo di loro formò la *Radical Religious Research Society*¹⁸⁷, un club autonomo dedicato allo studio di argomenti trascurati dal corpo docente, in particolar modo il crescente pensiero umanista. L'interesse degli studenti per il tema si consolidò grazie alla collaborazione estiva con l'Università di Chicago, che offriva accesso ai corsi e alle risorse dell'ateneo, facilitando l'incontro con docenti e idee radicali.

Nel 1926, la scuola unitariana di Meadville si trasferì definitivamente a Hyde Park, vicino all'Università di Chicago, migliorando il curriculum e integrando le sue attività

184 Bragg R. B. (1933), *Humanist Manifesto I*, "The New Humanist" 6.

185 Weldon S. P. (2020).

186 Stephens B. M. (1975), *Liberals in the Wilderness: The Meadville Theological School 1844-1856*, "Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies".

187 Weldon S. P. (2020), p. 48.

con quelle del prestigioso istituto. Questo trasferimento portò alla formazione della *Humanist Fellowship*¹⁸⁸, un'associazione che divenne uno dei principali organismi umanisti degli Stati Uniti. Gestita inizialmente da studenti e laureati, la *Humanist Fellowship* si distaccò dalla sola dimensione ecclesiastica per abbracciare un orientamento più secolare e accademico. Con l'appoggio di figure influenti come Albert Eustace Haydon¹⁸⁹, che contribuì con supporto morale e finanziario, la *Humanist Fellowship*, pur mantenendo un forte legame con l'Università di Chicago, presto coinvolse anche giovani ministri umanisti, ampliando la sua influenza a livello nazionale e dando vita alla *Humanist Press Association*¹⁹⁰ per la fondazione della rivista *New Humanist*¹⁹¹. Tale rivista, attiva dal 1928 al 1936, si affermò come riferimento per il movimento umanista americano, con Herrlee Glessner Creel, importante sinologo, come primo editore.¹⁹²

Questa evoluzione fu un passaggio significativo del movimento di Meadville da un focus universitario a un impegno più ampio e istituzionalizzato, con figure come Edwin Henry Wilson¹⁹³ che giocarono un ruolo cruciale nel suo consolidamento ed espansione, collaborando con la *Chicago Divinity School*, considerata tutt'ora l'istituzione americana più importante per lo studio delle religioni¹⁹⁴, e con l'*Ethical Culture Society* di New York, una comunità umanista fondata nel 1876 dedicata alle relazioni etiche, alla giustizia sociale e alla democrazia.

Il movimento si sviluppò in una rete tra le chiese liberali distribuite in tutto il paese, connesse tramite la rivista *New Humanist*. Questa pubblicazione, inizialmente destinata principalmente ai leader religiosi, accolse ben presto anche studiosi di matrice naturalista provenienti da alcune delle più prestigiose università americane. Tra questi, oltre ai già citati John Dewey e Roy Wood Sellars, vi erano accademici come Edwin Arthur Burt della *Cornell University*, John Herman Randall Jr. della *Columbia University* e Anton Julius Carlson della vicina *University of Chicago*.

188 Merrifield W. (2022), *The Threat from Within: The Incursion of Secular Humanism into Christian Belief and Practice Revisited*, Christian Faith Publishing, Meadville..

189 Haydon A. E. (1928), *Science as Technique of Religion*. "Religious Education" 23/2.

190 Speckhardt R. (2015), *Creating Change Through Humanism*, Humanist Press, Washington.

191 Hardie G. M. (2000), *Humanist history: a selective review*. "Humanist in Canada" 132, pp. 24-29.

192 Creel H. G. (1932), *Was Confucius Agnostic?* "T'oung Pao", 29 (1/3), pp. 55-99.

193 Wilson E. H. (1995), *The genesis of a humanist manifesto*, Humanist Press, Meadville.

194 National Research Council (2010) *Doctoral Programs by the Numbers: Religion*, The Chronicle of Higher Education, Washington.

Durante gli anni della Grande Depressione del 1929, quando la fiducia nelle istituzioni tradizionali era vacillante, analogamente a quanto era successo durante la crisi del 1857, la comunità intellettuale raccolta attorno al *New Humanist* era ormai matura per affrontare una questione fondamentale: ridefinire le basi religiose degli Stati Uniti.

Per raggiungere un pubblico più ampio e annunciare il potenziale trasformativo dell'umanismo, nel 1933 fu così pubblicato lo *Humanist Manifesto*¹⁹⁵, nel numero di maggio-giugno del *New Humanist*. Concepito da tre religiosi, Leon Milton Birkhead, Raymond Bennett Bragg e Charles Francis Potter, e redatto da Roy Wood Sellars, rappresentò un progetto collettivo che rifletteva la volontà di superare il circolo ristretto dei radicali unitari di Meadville e presentare il nuovo atteggiamento umanista e religioso a tutta la nazione.

Oggi una maggiore comprensione dell'universo da parte dell'uomo, i suoi risultati scientifici e un più profondo apprezzamento della fratellanza, hanno creato una situazione che richiede una nuova dichiarazione dei mezzi e degli scopi della religione. [...] Stabilire una tale religione è una necessità fondamentale del presente. È una responsabilità che grava su questa generazione.¹⁹⁶

Tra i trentaquattro firmatari, oltre alla metà composta da ministri unitariani, si contavano anche giornalisti, medici, filosofi, studiosi delle scienze umane e sociali e persino un avvocato. Sorprendentemente, considerandone l'orientamento, gli scienziati erano quasi completamente assenti.

Il manifesto, in quindici affermazioni, delinea la visione umanista del mondo, sottolineando la necessità di adattare la religione alla scienza rifiutando la tradizionale concezione teistica e dualistica.

Adottando una visione organica della vita, gli umanisti ritengono che il dualismo tradizionale di mente e corpo debba essere respinto.¹⁹⁷

Si sostiene che l'universo sia autosufficiente e non creato, e che l'uomo sia parte della natura, con la religione e la civiltà emerse attraverso lo sviluppo graduale del suo

195 Bragg R. B. (1933), *Humanist Manifesto I*, "The New Humanist", 6/3.

196 Ivi, introduzione.

197 Ivi, 3.

rapporto col mondo, in un rifiuto totale del soprannaturale. La religione è definita come l'insieme di "quelle azioni, scopi ed esperienze che sono umanamente significativi"¹⁹⁸ e deve avere come obiettivo la completa realizzazione e sviluppo dell'essere umano. Il breve manifesto si conclude con un attacco al capitalismo, denunciando una società preda del profitto che va sostituita da una società equa in cui ci sia una "vita condivisa in un mondo condiviso"¹⁹⁹.

Lo *Humanist Manifesto*, pur non catturando l'attenzione dei principali quotidiani, venne riassunto sul *Time* e menzionato in alcune riviste religiose. L'intero testo fu ripubblicato nel *Christian Register*²⁰⁰ della Chiesa Unitariana, così come nella rivista protestante liberale *Christian Century*, dove ricevette una lunga replica²⁰¹. Il fatto che fosse stato pubblicato sulle pagine del *Christian Century* e di *Time* dimostra che i sostenitori riuscirono a raggiungere il loro obiettivo di diffondere il messaggio oltre la comunità dei liberali unitariani.

Alcuni umanisti rifiutarono però di firmare il manifesto. Le prime crepe col mondo religioso liberale furono rappresentate dalla posizione di John Haynes Holmes²⁰², noto ministro unitariano e pacifista, che si oppose al rifiuto del teismo contenuto nella sesta tesi del manifesto, sostenendo invece che un umanismo razionale si sarebbe evoluto in un teismo razionale.²⁰³ Arthur Ernest Morgan, presidente del *Antioch College*, pose obiezioni simili, ritenendo che, sebbene la religione dovesse essere disciplinata dalla scienza, non avrebbe dovuto essere limitata da essa.²⁰⁴

Anche il mondo scientifico aveva delle perplessità: Howard Shapley, astronomo di Harvard, sottolineò una criticità sottaciuta, ricordando come i risultati della scienza non fossero sempre in armonia con i principi dell'umanismo. Ad esempio, la difesa e il supporto dei deboli, per quanto moralmente condivisibili, non trovavano fondamento in evidenze scientifiche; anzi, in natura il debole era spesso soggetto alla sopraffazione del più forte. Più in generale, la scienza sembrava incapace di formulare istanze etiche.

198 Ivi, 7.

199 Ivi, 14.

200 Peden W. C. (2004), *Making the Manifesto: The Birth of Religious Humanism*. "American Journal of Theology & Philosophy", 25/3, p. 304.

201 Sanders F. D. (1987), *Humanism vs. Its Detractors*, North Carolina Libraries, Raleigh.

202 Holmes J. H. (1959), *I speak for myself: The autobiography of John Haynes Holmes*, Harper, New York.

203 Wilson E. H. (1995), *The genesis of a humanist manifesto*, Humanist Press, Meadville, cap. 7.

204 Ibid.

Shapley, con un atto di dichiarata umiltà, riconosceva che, nel suo ruolo di autorità scientifica, non aveva i mezzi per avallare la morale umanista.²⁰⁵

Edwin Wilson, all'epoca redattore del *New Humanist*, pubblicò diverse di queste critiche provenienti da umanisti che avevano scelto di non firmare il manifesto. Alcuni disapprovarono il documento definendolo un credo che adottava una posizione dogmatica sull'inesistenza di dio, mentre altri lo considerarono un atto di presunzione ingiustificata. Tra quest'ultimi, Max Carl Otto, professore di filosofia all'Università del Wisconsin e sostenitore del movimento umanista, descrisse il manifesto come “un gesto inefficace e un errore tattico”²⁰⁶, distaccato dalla realtà vissuta.

Nonostante le numerose critiche, tuttavia, la risposta generale all'interno dei circoli umanisti fu positiva, e il manifesto rappresentò un punto di svolta importante, consolidando gli sforzi dei decenni precedenti.

5.2 *L'espansione del movimento umanista*

Negli anni '30, il movimento umanista stava dimostrando di essere cresciuto e ampliato ben oltre la spinta unitariana. Sebbene i ministri unitariani continuassero a svolgere un ruolo di guida e sostegno, la firma del *Humanist Manifesto* da parte di trentaquattro intellettuali, tra cui ministri universalisti, un rabbino e un rappresentante dell'*Ethical Culture* di New York, evidenziava l'ecllettismo e la pluralità del movimento.

L'Universalismo²⁰⁷, similmente all'Unitarianesimo, è una confessione che ha evoluto la propria identità da setta cristiana non ortodossa del periodo coloniale a un gruppo liberale che fonde elementi cristiani e umanisti. Gli universalisti credono che il “Dio dell'amore” non creerebbe una persona sapendo che sarebbe destinata alla dannazione eterna, di conseguenza negano l'esistenza dell'inferno e annunciano la salvezza per ogni umano.²⁰⁸ Già dalla metà del XIX secolo si erano impegnati in lotte sociali come l'abolizione della schiavitù, la separazione tra stato e chiesa e la parità di genere, arrivando nel 1920 a contare ottantotto donne nel ruolo di ministri religiosi.

205 Ibid.

206 Otto M. C. (1933), *Comment on the Humanist Manifesto*, “New Humanist” 6, pp. 29–33.

207 Harris M. W. (2018), *Historical Dictionary of Unitarian Universalism*, Rowman & Littlefield, Lanham.

208 Beougher T. K. (1998), *Are all doomed to be saved? The rise of modern universalism*, “Southern Baptist Journal of Theology”, 2, pp. 6-24.

Negli anni '60, l'Universalismo si sarebbe poi fuso con l'Unitarianesimo per formare l'*Unitarian Universalist Association (UUA)*.²⁰⁹

La presenza di un rabbino tra i firmatari rifletteva, invece, l'adattamento dei gruppi ebraici, prevalentemente liberali e intellettuali, alla società americana, spesso minimizzando il ruolo della religione e allontanandosi dal teismo pur mantenendo una identità culturale ebraica.²¹⁰

Fondamentale fu l'appoggio della *New York Society for Ethical Culture (NYSEC)* fondata nel 1876 da Felix Adler con l'obiettivo di lavorare per l'avanzamento della giustizia sociale collettiva.²¹¹ Adler stabilì che l'associazione dovesse promuovere i principi etici tra adulti e bambini attraverso l'educazione, e che i membri della NYSEC dovessero esprimere le loro coscienze religiose attraverso azioni morali e umane.²¹² Vorrei soffermarmi un momento sulle opere realizzate dalla NYSEC per sottolineare come il fenomeno dell'umanismo non fosse limitato a discussioni accademiche chiuse tra le mura universitarie, ma avesse avuto fin da subito un forte impatto sociale.

Già nel 1877 la NYSEC istituì il *District Nursing Service*²¹³, un precursore dell'attuale fenomeno del *Visiting Nurse Service*, l'insieme delle varie organizzazioni americane che forniscono assistenza sanitaria a domicilio attraverso una rete di infermieri, terapisti, assistenti sociali e altri operatori sanitari per pazienti che sono confinati a casa, in convalescenza da una malattia o infortunio, o che vivono con una disabilità. Il secondo progetto fu la fondazione del primo asilo gratuito negli Stati Uniti, seguito, nel 1880, dalla creazione della *Workingman's School*. Nel 1895, la scuola fu riorganizzata diventando *The Ethical Culture School* e, nel 1928, fu aggiunta una scuola superiore, *The Fieldston School*.

Sotto la direzione di Adler, la NYSEC lavorò anche per migliorare le condizioni nelle case popolari. Adler fondò anche quella che divenne la *Women's Child Study Association*, che istituì una clinica per bambini che crebbe fino a diventare il *Blythedale*

209 Gomes A. W. (2009), *Unitarian Universalism*, Zondervan, Grand Rapids.

210 Wald K. D. (2019), *The foundations of American Jewish liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

211 Friess H. L. (1981), *Felix Adler and ethical culture: Memories and studies*, Columbia University Press, New York.

212 Adler F. (1905), *The religion of duty*, McClure, Phillips & Company, New York.

213 Lewenson S. B. (2014), *Taking charge: nursing, suffrage, and feminism in America, 1873-1920*, Routledge, London.

Children's Hospital, a oggi l'unico ospedale pediatrico indipendente dello stato di New York. I membri della NYSEC gestivano club, biblioteche, palestre, programmi di formazione professionale, un asilo, un club per madri, corsi educativi e due uffici di collocamento, che si trasformarono in organizzazioni indipendenti come *The Hudson Guild*, *Henry Street Settlement* e *Neighborhood Guild*.²¹⁴

La firma dello *Humanist Manifesto* da parte di Vivian Trow Thayer, educatore della *Ethical Culture Schools* di Adler, testimonia la forte sinergia tra i vari gruppi religiosi, le associazioni sociali e gli studiosi, che inizialmente si rivelò vivificante per il movimento umanista, favorendone la sua influenza e diffusione.

Le due principali sedi accademiche del movimento erano Chicago e New York, che rappresentavano punti focali e pluralisti della riflessione accademica e religiosa. A Chicago, l'università e il vicino *Meadville Seminary* erano centri di sviluppo intellettuale da cui era partita l'aggregazione del movimento. A New York, oltre la *Columbia University* e la sede dell'*Ethical Culture*, vi era anche la *First Humanist Society of New York* di Charles Francis Potter, uno degli ideatori del manifesto, che annoverava tra i suoi membri personalità del calibro di Julian Huxley, John Dewey, Albert Einstein e Thomas Mann.²¹⁵

Queste reti intellettuali intrecciate fornirono un sostegno unico al giovane movimento umanista, che si affermava sia in ambito secolare che religioso, conferendo all'umanesimo una presenza significativa nella società americana. Tuttavia, la Grande Depressione del 1929 e la minaccia imminente della Seconda Guerra Mondiale stavano per trasformare profondamente la cultura americana e, di conseguenza, la natura dell'umanesimo, influenzando in particolare il suo rapporto con la religione.

214 Salzman Fiske E. (1999), *Secular religion and social reform: Felix Adler's educational ideas and programs, 1876-1933*, Columbia University, New York.

215 Olds M. (1989), *Charles F. Potter On Evolution and Religious Humanism*, God, Values, and "Empiricism: Issues in Philosophical Theology" 1, p. 159.

6. DUE CONFERENZE

L'umanismo americano dei primi decenni del XX secolo rappresentava l'incontro tra il pensiero naturalista e quello religioso più liberale, uniti per una nuova visione per l'umanità. La pubblicazione dello *Humanist Manifesto* segnò l'apice, ma anche l'inizio della crisi di questo dialogo tra differenti forze intellettuali e sociali. I tentativi di Dewey, Sellars, Abbot e altri di proporre una nuova religione, si scontrarono con la dura realtà di una divisione apparentemente insuperabile tra le religioni sia tradizionali che liberali, restie a rinunciare agli aspetti teistici e trascendenti, e la comunità scientifica, che non si sentiva in grado di proporre norme etiche. Queste posizioni erano ben rappresentate dalle critiche al manifesto da parte di John Haynes Holmes, Arthur Ernest Morgan e Howard Shapley. L'avvento della Seconda Guerra Mondiale complicò ulteriormente la situazione, estremizzando le posizioni e portando a una frattura profonda.

6.1 *The Conference on Science, Philosophy and Religion*

Sul finire degli anni '30, Louis Finkelstein, professore di teologia specializzato in legge ebraica e presidente del *Jewish Theological Seminary of America* di New York, si propose di creare un forum che unisse persone di tutte le fedi e ideologie.²¹⁶ A tal fine, organizzò una lunga serie di conferenze intitolate *Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life (CSPR)*²¹⁷, che si sarebbero svolte regolarmente per quasi trent'anni, fino al 1968. La prima di esse si tenne nel settembre del 1940, subito dopo l'annuncio da parte del presidente Roosevelt della prima leva obbligatoria in tempo di pace nella storia americana.²¹⁸

Alla conferenza furono invitati ottantaquattro relatori e più di quattrocento delegati, a cui si aggiunsero diverse centinaia di spettatori per le sessioni aperte al pubblico. Tra i

216 Panitz M. (2001), *Louis Finkelstein and the Conservative Movement: Conflict and Growth*. "American Jewish History", 89/4, pp. 483-485.

217 Beuttler F. W. (1995), *Organizing an American Conscience: The Conference on Science, Philosophy and Religion, 1940-1968*, University of Chicago, Department of History, Chicago.

218 Roosevelt F. D. (1940), *Selective service and training act of 1940*, World Affairs, 103/3, pp. 179-186.

relatori figuravano fisici, astronomi, scienziati sociali e psicologi di grande prestigio, molti dei quali erano noti anche al di fuori dei loro ambiti accademici. Tra i partecipanti di fama internazionale vi erano Harry Emerson Fosdick, ministro battista liberale e figura centrale nella controversia fondamentalista-modernista del protestantesimo americano negli anni '20;²¹⁹ Paul Tillich, filosofo esistenzialista cristiano e teologo luterano, rifugiato negli Stati Uniti a causa delle persecuzioni naziste;²²⁰ e Jacques Maritain, filosofo neotomista francese che aveva lasciato il suo passato agnostico per convertirsi al cattolicesimo.²²¹

All'apparenza, questa serie di conferenze perseguiva un obiettivo simile a quello del movimento umanista: unire le forze intellettuali americane in una sintesi che potesse riformulare i valori collettivi e rispondere alla crisi umana che stava scatenando la guerra mondiale.

La lotta militare in Europa è solo una fase, forse una fase minore, di un conflitto molto più grande, vale a dire quello tra le idee che favoriscono lo sviluppo e quelle che favoriscono la distruzione della civiltà umana.²²²

Tuttavia, sin dal primo comunicato stampa, emerse chiaramente come l'obiettivo della conferenza fosse radicalmente diverso da quello del programma umanista. Non si trattava di superare il mondo religioso tradizionale, ma piuttosto di valorizzarlo e recuperarlo:

Lo stile di vita democratico americano deve essere basato in ultima analisi sul principio religioso della Paternità di Dio e sul valore e dignità dell'Uomo quando considerato figlio di Dio.²²³

Nelle sue osservazioni iniziali, Finkelstein attribuì lo scoppio del conflitto militare europeo a una discordia intellettuale, evidenziando una mancanza di coerenza culturale

219 Longfield B. J. (1993), *The Presbyterian controversy: Fundamentalists, modernists, and moderates*, Oxford University Press, Oxford.

220 Bahr E. (1986), *Paul Tillich and the Problem of a German Exile Government in the United States*. "Yearbook of German-American Studies" 21, pp. 1-12.

221 Kramer N. (2011), *Jacques Maritain*, "Kierkegaard and Existentialism" 9, p. 217.

222 Rock Singer C. (2019), *A prophetic guide for a perplexed world: Louis Finkelstein and the 1940 conference on science, philosophy, and religion*, "Religion and American Culture" 29/2, pp. 179-215.

223 Scult M., Wertheimer J. (1997), *Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary*, The Seminary, New York.

che generava instabilità sociale.²²⁴ Secondo lui, questa incoerenza derivava principalmente dal crescente divario tra sapere scientifico e riflessione etica, e riteneva che fosse compito della religione ricostruire quel ponte. L'integrazione tra scienza, religione ed etica era un tema centrale anche per il movimento umanista. Tuttavia, l'approccio era profondamente diverso: mentre gli umanisti miravano a rifondare la religione in una forma scientifica e moderna, Finkelstein e altri tradizionalisti proponevano l'idea opposta, sostenendo che fosse la scienza a dover accogliere la saggezza del pensiero religioso convenzionale.

Se il futuro richiedeva un ritorno ai principi e ai valori antichi, allora l'umanesimo non aveva più spazio, essendo moderno e naturalistico e opponendosi completamente alla trascendenza. La prominenza data alla scienza era considerata dai tradizionalisti mal riposta: la scienza non doveva guidare, ma essere guidata. Essi cercavano armonia e accordo, ma solo all'interno del comune patrimonio giudeo-cristiano americano, escludendo inevitabilmente umanisti e altri non teisti.²²⁵

La posizione più netta fu sostenuta il primo giorno della conferenza da Mortimer Jerome Adler, professore di filosofia aristotelica e tomistica dell'Università di Chicago, in un acceso discorso intitolato "Dio e i professori: la nostra istruzione non è in grado di supportare la democrazia"²²⁶, che venne concluso con una frase incendiaria:

Probabilmente non è da Hitler, ma dai professori, che dobbiamo in ultima analisi essere salvati.²²⁷

Secondo Adler, riprendendo la tesi di Finkelstein, la crisi dei valori a livello mondiale era il risultato della divisione del sapere occidentale in tre ambiti distinti: religioso, filosofico e scientifico, con una preminenza eccessiva attribuita all'ultimo. Adler considerava la religione come la disciplina più alta e nobile, poiché si occupa delle questioni divine e spirituali, mentre la scienza, limitata alle misurazioni e agli studi materiali, veniva vista come la disciplina più umile. La gerarchia accademica, invece,

224 Rock-Singer C. (2019).

225 Wotherspoon T. (2015), *Knowledge and Salvation for a Troubled World: Sociology and the Conference on Science, Philosophy and Religion*, "The American Sociologist" 46, pp. 373-413.

226 Adler M. J. (1940), *God and the professors: Our education cannot support democracy*, City News Publishing Company, New York.

227 Ibid.

portava a una distorsione fondamentale nella comprensione e risoluzione dei problemi etici e sociali, poiché i professori universitari, immersi nell'erronea adorazione della scienza, non erano in grado di affrontare adeguatamente le questioni morali. Egli sosteneva che, per risolvere le problematiche culturali ed educative moderne, sarebbe stato necessario un riconoscimento dei difetti nella mentalità accademica, caratterizzata da un pensiero "disfunzionale"²²⁸ dovuto alla scarsa valorizzazione della dimensione religiosa e filosofica rispetto a quella scientifica.

Adler criticava aspramente il "positivismo", sarcasticamente definito "negativismo" e, sebbene la sua posizione rifletta una certa incomprendimento del naturalismo, confondendolo con il nascente neopositivismo logico viennese, toccava un punto critico nella relazione tra scienza e valori etico-sociali.

La scienza non contribuisce in alcun modo alla comprensione della democrazia.²²⁹

Il pericolo in parte era fondato, l'idea che i principi etici potessero emergere dalla ricerca scientifica rischiava di portare a una fallacia naturalistica, come dimostrato dalle coeve derive del darwinismo sociale, ed era un argomento sfruttato da Adler per attaccare il movimento umanista e naturalista.

Nella sua analisi delle CSPR, lo storico Fred Beuttler sottolinea che pochi interventi furono tanto reazionari quanto quello di Adler.²³⁰ Inoltre, molti liberali, scienziati senza un'agenda religiosa e perfino alcuni umanisti, parteciparono a questa e alle successive conferenze. Beuttler osserva che la motivazione principale degli organizzatori era di natura liberale e pluralista, un tentativo di creare un ponte tra le diverse religioni e ideologie americane, e che Adler, dopo la prima conferenza, decise di ritirarsi e non partecipare ulteriormente. Rimane il fatto che la struttura della conferenza finì per porre gli umanisti come antagonisti e offrì una piattaforma a numerosi relatori per criticare il naturalismo e la visione umanista del mondo, in particolare concentrandosi sulla tradizione pragmatista deweyana.

228 Ibid.

229 Ibid.

230 Beuttler F. W. (1995).

6.2 *The Conference on the Scientific Spirit and Democratic Faith*

Edwin Wilson, redattore del rinnovato *Humanist*, che aveva sostituito il *New Humanist*, divenne una figura centrale nel coordinare la risposta umanista alla CSPR. Il primo numero del *Humanist* uscì solo sei mesi dopo la prima delle conferenze di Finkelstein.²³¹ Nei numeri successivi, Wilson pubblicò cinque articoli di diversi critici che recensivano vari interventi della serie di conferenze. Uno di questi articoli, un pezzo vibrante di Sidney Hook intitolato *Theological Tom-Tom and Metaphysical Bagpipe*²³², pubblicato nell'autunno del 1942, divenne un punto focale che generò una lunga discussione interna, in particolar modo sulla proposta di una contro-conferenza che offrisse un messaggio alternativo, suggerimento che divenne il nucleo di un nuovo progetto su cui Wilson si mise immediatamente a lavorare.

Sidney Hook, professore di filosofia presso la *New York University*, marxista di formazione e senza alcun interesse per la pratica religiosa, era noto per la sua difesa appassionata e articolata su questioni politiche e sociali controverse, e si affiliò alla comunità umanista grazie alla sua connessione con la *Columbia University* e al suo stretto rapporto con John Dewey.²³³

Hook criticò aspramente la CSPR, descrivendola come un “nuovo medioevo”²³⁴ e sostenendo che i teologi avevano preso il controllo della conferenza. Egli constatava che il presupposto di base della conferenza, che minava ogni possibile dialogo col mondo umanista, era l'errata convinzione che una religione soprannaturale fosse indispensabile per una democrazia autentica.

La fede in una religione soprannaturale è la condizione necessaria, anche se non sufficiente, per una democrazia autentica. Coloro che non condividono questa fede sono considerati come quinte colonne filosofiche - ‘sabotatori atei’ li definisce un oratore principale nella sessione conclusiva - che stanno facendo il lavoro di Hitler.²³⁵

231 Weldon S. P. (2020).

232 Hook S. (1942), *Theological Tom-Tom and Metaphysical Bagpipe*, “*Humanist*”, 2, p. 96.

233 Westbrook R. B. (2005), *Democratic hope: Pragmatism and the politics of truth*, Cornell University Press, Ithaca (U.S).

234 Hook S. (1942).

235 Ibid.

Hook avvertiva che l'umanismo e il metodo scientifico erano sotto attacco e che la democrazia era destinata a fallire se questo atteggiamento autoritario non fosse stato respinto.

Nel maggio del 1943 si tenne così la prima *Conference on the Scientific Spirit and Democratic Faith*²³⁶ (CSDF), presso la sede dell'*Ethical Culture* a New York, con una partecipazione di più di quattrocento persone.

Il comitato era composto da professori universitari e leader religiosi umanisti. John Herman Randall Jr. fu eletto presidente, e Dewey presidente onorario. Jerome Nathanson, esponente di spicco della *Ethical Culture*, si occupò delle funzioni organizzative quotidiane. Il gruppo includeva la maggior parte degli umanisti di prima generazione coinvolti nel lavoro sul manifesto un decennio prima, tra cui ministri liberali come John Dietrich, Charles Potter e Curtis Reese; filosofi come Sidney Hook, Corliss Lamont, Max Otto e Roy Wood Sellars; e lo studioso religioso A. Eustace Haydon.

Come Finkelstein, anche gli umanisti erano animati da un senso di urgenza dovuto alla guerra in corso, in cui il conflitto era visto come una malattia che infettava il corpo della civiltà moderna. Le preoccupazioni si estendevano oltre gli aspetti politici, abbracciando anche le dimensioni psicologiche e morali del conflitto, con i nemici interni considerati forse altrettanto pericolosi quanto quelli esterni.²³⁷

Il programma della prima conferenza enfatizzava l'importanza della scienza, includendo una citazione di Thomas Jefferson: "La ragione e la libera indagine sono gli unici agenti efficaci contro l'errore"²³⁸ e fu un compendio delle idee umaniste sviluppate nel tempo, illustrando come la mentalità scientifica fosse essenziale per la democrazia.²³⁹

John Dewey e John Dietrich lodavano l'aspetto provvisorio della conoscenza scientifica, sempre pronta a rinnovarsi, considerata una qualità fondamentale. Gli umanisti credevano che la provvisorietà della scienza comportasse abitudini mentali che si estendevano oltre il laboratorio, come la tolleranza e la flessibilità. Al contrario, la

236 Nathanson J. (1946), *Science for Democracy*, King's Crown, New York, vol. 3.

237 Ibid.

238 Jefferson T. (1787), *Notes on the State of Virginia*, John Stockdale, opposite Burlington-House, Piccadilly.

239 Weldon S. P. (2020).

religione ortodossa promuoveva la fedeltà a principi fissi e regole morali inflessibili, accettando incondizionatamente una visione soprannaturale dell'esperienza umana. Questi aspetti erano considerati inadeguati per il mondo moderno e pericolosi poiché alimentavano l'autoritarismo e il dogmatismo.²⁴⁰

La seconda conferenza, tenutasi un anno dopo, si concentrò sull'“assalto autoritario all'educazione”²⁴¹ da parte di cattolici e altri tradizionalisti. Questo dibattito sull'educazione in America, innescato dal discorso di Adler, era già presente all'Università di Chicago e ruotava attorno all'influenza di John Dewey.

Dewey, figura di spicco nel panorama educativo americano e sostenitore del movimento dell'educazione progressista, era criticato dai tradizionalisti sostenendo che non lasciava spazio per l'istruzione morale e religiosa, considerata da loro fondamentale per la formazione dei bambini.²⁴² I pensatori neotomisti cattolici, in particolare, criticavano la visione dinamica ed evolutiva di Dewey come contraddittoria rispetto a una gerarchia del sapere più tradizionale, proponendo una completa ristrutturazione del curriculum basata sui “grandi libri” della civiltà occidentale, puntando a un apprendimento moralmente orientato.²⁴³

Per contrastare l'agenda educativa conservatrice, Edwin Wilson spiegò lo scopo della seconda CSDF:

I gruppi religiosi reazionari nell'ultimo anno sono stati particolarmente aggressivi nel tentativo di conquistare le nostre scuole per l'ortodossia. Lo scopo della Conferenza è contrastare la reazione antiscientifica e antidemocratica nel pensiero contemporaneo con un'applicazione positiva ai problemi attuali.²⁴⁴

240 Lindeman E. C. (1944), *Papers from the Conference on the Scientific Spirit and Democratic Faith*, King's Crown, New York.

241 Rockefeller S. C. (1989), *John Dewey, spiritual democracy, and the human future*, “Cross Currents”, 39/3, pp. 300-321.

242 Dewey J. (2019), *Progressive education and the science of education*, “Recherche formation”, 92/3, pp. 71-82.

243 Hutchins R. M. (1999), *The higher learning in America*, “The Journal of Higher Education”, 70/5, pp. 524-532.

244 Wilson E. H. (1944), “*Form Letter Unaddressed*” May 24, 1944, *Wilson Papers*, box 39, Special Collections, Morris Library, Southern Illinois University, Carbondale.

Una terza conferenza, tenutasi l'anno successivo e intitolata "Scienza per la Democrazia"²⁴⁵, esaminò le interconnessioni tra scienza e politica, allargando ancora di più la portata sociale dell'umanismo.

L'obiettivo era integrare maggiormente la scienza nella cultura americana, con particolare attenzione ai valori politici e personali. Alcuni documenti si concentrarono sulla riforma educativa, altri sulla diffusione della scienza e altri ancora sulla necessità che gli scienziati si impegnassero direttamente negli affari mondiali. La speranza era che una cultura fortemente orientata alla scienza potesse resistere tanto alla politica autoritaria quanto alla religione reazionaria.

6.3 Una discussione interna

La prima conferenza di Finkelstein aveva generato un'accesa discussione tra il mondo umanista e quello religioso tradizionale, con entrambe le parti che si accusavano reciprocamente di rappresentare una minaccia per la cultura e l'etica americane. Questa tensione ebbe un importante effetto secondario: all'interno dello stesso movimento umanista crebbe la diffidenza verso il concetto stesso di religione, inteso anche nel senso più liberale.

Nell'ottica di abbracciare la maggiore pluralità di pensiero, nel 1941 la *Humanist Press Association* era stata riorganizzata da Edwin Wilson, Curtis W. Reese e John H. Dietrich, due noti ministri e umanisti unitariani, nell'*American Humanist Association* (AHA) ed era stata lanciata la rivista *The Humanist*, che sostituì il periodico precedente e che continua ancora oggi le sue pubblicazioni. Le normative dell'AHA descrivevano l'associazione come un progetto educativo di "umanisti religiosi e altri", non come una "nuova setta o culto", con l'obiettivo di "popolarizzare ed espandere" l'umanismo e di "studiare ed estendere educativamente i principi e gli ideali riguardanti il progresso umano, i valori e il benessere"²⁴⁶.

La fondazione dell'*American Humanist Association* (AHA) incarnava questo nuovo atteggiamento laico, segnando un allontanamento dalle radici unitariane del movimento. Tuttavia, molti membri della vecchia guardia umanista continuavano a sottolineare la

245 Nathanson J. (1946).

246 *AHA By-Laws 1943-1944*, American Humanist Association Archives, Meadville.

distinzione tra religione liberale e religione tradizionale, cercando di mantenere un equilibrio tra il patrimonio religioso liberale e la crescente inclinazione laica del movimento.

Tra i difensori di questa posizione vi era Harry Overstreet, il quale riteneva che la scienza e la religione potessero essere riconciliate se la religione fosse stata ridefinita e depurata dalle sue istituzioni storiche, credenze e sacerdoti.²⁴⁷ Edwin Burdette Backus, firmatario dello *Humanist Manifesto* e ministro unitariano, andava oltre, suggerendo che l'umanismo stesse dando vita a una nuova religione che univa lo spirito scientifico con quello democratico e sociale.²⁴⁸

In *The Humanist* si continuarono a pubblicare articoli che sostenevano l'idea dell'umanismo come nuova religione. Ad esempio, Roy Wood Sellars argomentava che l'umanismo potesse essere considerato una religione per "l'umanità adulta"²⁴⁹, e Archie John Bahm sosteneva che, sebbene gli individui umanisti appartenessero a denominazioni separate, l'umanismo, nella sua concezione più ampia, fosse una religione che abbracciava tutta l'umanità, accettando persone indipendentemente dalle loro credenze.²⁵⁰

Di contro, il marxista Corliss Lamont fu uno dei critici più vigorosi della definizione religiosa dell'umanismo, contestando l'uso del termine "religione" nel contesto umanista, indicandolo come un termine vagamente definito e fonte di confusione.²⁵¹ Lamont, disilluso dall'approccio troppo accomodante di molti professori di filosofia verso la religione, riteneva che il termine dovesse mantenere il suo legame con la credenza in un ordine soprannaturale e quindi escluso dai discorsi umanisti.

Anche Sidney Hook, noto per il suo secolarismo, creava attriti all'interno del gruppo. Questo atteggiamento causò le dimissioni di John Herman Randall Jr. dalla presidenza del comitato di pianificazione delle CSDF, come protesta contro quello che considerava un pregiudizio anticattolico di alcuni membri, tra cui Hook. Randall Jr., storico intellettuale, era interessato ai contributi della Chiesa Cattolica alla tradizione

247 Overstreet H. (1941), *When Religion Becomes Mature*, "Science, Philosophy and Religion", 184ff.

248 Backus E. B. (1943), *Science and Democracy* "The Humanist", 3, p. 79.

249 Sellars R. W. (1941), *Humanism as a Religion*, "The Humanist" 1, p. 5.

250 Bahm A. J. (1941), *Humanism and Sect Membership*, "The Humanist" 1, p. 54.

251 Lamont, C. (1942), *Humanism is a Way of Life*, "The Humanist" 2, p. 106.

intellettuale occidentale e non poteva concordare con l'atteggiamento pregiudiziale di Hook.

Mentre i vecchi umanisti vedevano ancora l'umanismo come un movimento religioso, l'ostilità di Hook e Lamont verso il concetto stesso di religione indicava una nuova sensibilità emergente. Lo stesso Edwin Wilson, seppur ministro unitario e legato all'idea di un umanismo religioso, divenne cauto nell'usare l'etichetta religiosa per non escludere coloro che non vedevano l'umanismo in questo modo. Questo cambiamento era in parte dovuto al fatto che la religione era percepita come più conservatrice rispetto ai primi anni del secolo. Inoltre, l'umanismo attirava sempre più accademici progressisti, scientifici e modernisti, creando una diversità di idee all'interno del gruppo. Tra i nuovi arrivati vi erano scienziati ideologicamente motivati, con una passione per la scienza e un forte atteggiamento internazionalista, differenti dai ministri e filosofi della vecchia guardia: l'umanismo era sempre meno religioso.²⁵²

6.4 La svolta conservatrice

Il progetto di una nuova religione umanista iniziava a svanire, complici sia le divisioni interne tra naturalisti e religiosi liberali, sia le tensioni esterne con i tradizionalisti. Un fattore determinante in questo declino fu la sfiducia popolare nel progresso, causata dalla Grande Depressione e dalla Seconda Guerra Mondiale, che spinse molti americani a cercare conforto e stabilità nelle tradizioni religiose. In questo periodo, la religione negli Stati Uniti passò dal presentarsi come una forza sociale promotrice di crescita progressista, assimilabile all'umanismo, a una narrazione conservatrice e pessimista del mondo, caratterizzata da forti componenti identitarie e da un invito al recupero degli antichi valori.²⁵³ Questo mutamento rifletteva le ansie e le incertezze di un'epoca segnata da crisi economiche e conflitti globali, portando a una riconsiderazione del ruolo e del significato della religione per l'intera società.

Una figura che rappresenta questa rapida evoluzione è quella di Karl Paul Reinhold Niebuhr, nato nel 1892 a Wright City nel Missouri, figlio di un pastore evangelico

252 Weldon S. P. (2020).

253 Dorrien G. J. (2003), *The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity, 1900-1950*, Westminster John Knox, Louisville.

tedesco. Niebuhr fu un teologo riformato, eticista, commentatore di politica e affari pubblici, e professore presso lo *Union Theological Seminary* di New York per oltre trent'anni. Fu uno degli intellettuali americani più in vista nel dibattito pubblico per diverse decadi del XX secolo, come riconosciuto dalla *Presidential Medal of Freedom* nel 1964. Come teologo, si occupava dell'intersezione tra religione e politiche pubbliche, incarnando il sentimento sociale di sfiducia nei confronti delle istituzioni.

Nel suo libro del 1932, *Moral Man and Immoral Society, A Study in Ethics and Politics*²⁵⁴, Niebuhr indica un problema di fondo della nostra società, sostenendo che non è raro trovare rettitudine morale in singoli individui, ma che essa si perde e si corrompe nelle comunità, una tesi che taglia le gambe in partenza a ogni possibile visione umanista per la società. L'umanismo fonda la sua forza sul dialogo razionale di una comunità in funzione di valori democratici condivisi, ma venendo a mancare la fiducia nelle aggregazioni umane, esso perde tutta la sua forza argomentativa. Niebuhr ritiene che l'errore più persistente degli educatori suoi contemporanei, in particolare nella figura di John Dewey, sia l'assunzione acritica che le nostre difficoltà sociali derivino dal fallimento delle scienze sociali nel tenere il passo delle scienze fisiche, che hanno creato la nostra civiltà tecnologica. Secondo quest'idea, facendo crescere nel tempo una pedagogia morale e sociale più adeguata, accompagnata da un generale sviluppo dell'intelligenza umana, i nostri problemi sociali si avvicinerrebbero alla soluzione, cosa che Niebuhr ritiene falsa.

Gli educatori moderni, come i razionalisti di tutte le epoche, sono troppo affascinati dalla funzione della ragione nella vita. Il mondo della storia, in particolare nel comportamento collettivo dell'uomo, non sarà mai conquistato dalla ragione, a meno che la ragione non utilizzi strumenti e non sia essa stessa guidata da forze che non sono razionali.²⁵⁵

Senza usare i toni accesi di Adler, Niebuhr arriva a una conclusione simile: il mondo accademico, tramite la scienza razionale, non è in grado di fornire una vera educazione etica per il futuro alla società. Anzi, non riesce nemmeno a rendersi conto

254 Niebuhr R. (1932), *Moral man and immoral society: A study in ethics and politics*, Charles Scribner's Sons, New York, introduzione.

255 Ibid.

della fallibilità della natura umana, che ha necessariamente bisogno di forze religiose coercitive con riferimenti trascendenti.

Nel trattare i problemi e le necessità del cambiamento sociale radicale, essi sono quasi invariabilmente confusi nei loro consigli perché non sono consapevoli delle limitazioni della natura umana che alla fine frustrano i loro sforzi.²⁵⁶

Inizialmente, *Moral Man and Immoral Society* generò controversie, in quanto si poneva in antitesi di tutto quel movimento naturalista, pragmatista e umanista che aveva preso sempre più spazio negli Stati Uniti, fin dai tempi di Thomas Jefferson²⁵⁷.

Anche la reazione del mondo religioso liberale fu critica, rimproverando Niebuhr di immotivato pessimismo e di una visione storica che ignorava il progresso sociale che l'incontro di scienza e religione aveva generato. Numerose recensioni negative, uscite tra il 1932 e il 1934, come quelle di Charles Lyttle²⁵⁸, Jerome Davis²⁵⁹ e Charles Abram Ellwood²⁶⁰, criticarono in maniera condivisa la posizione di Niebuhr, paragonandolo a una versione ingenua di Agostino d'Ippona, che descriveva il regno umano come un grande latrocinio, e accusandolo di dimenticarsi che singoli individui, come William Wilberforce per l'abolizione della tratta degli schiavi, erano stati in grado di smuovere intere società su principi etici, dimostrando che il cambiamento sociale è possibile tramite leggi e riforme accettate dai gruppi sociali.²⁶¹

Nel giro di pochi mesi, tuttavia, l'ascesa del fascismo e nazismo in Europa furono lette come conferme del pensiero di Niebuhr, procurandogli l'appoggio della nuova generazione dei teologi. John C. Bennett, un giovane teologo che sarebbe diventato redattore della rivista *Christianity and Crisis Magazine* fondata da Niebuhr nel 1941, nel 1933 annunciò che:

256 Ibid.

257 Brown R. M. (1987), *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, Yale University Press, New Haven (CT), p. XV.

258 Recensione di Lyttle C. (1934), "Social Service Review" 8/2, pp. 383-384

259 Recensione di Davis J. (1933), "The Annals of the American Academy of Political and Social Science", Charles Scribner's Sons 166, New York, p. 277.

260 Recensione di Ellwood C. A. (1933), "American Journal of Sociology" 39/2, pp. 271-272

261 Meacham S. (1970), *Lord Bishop: The Life of Samuel Wilberforce, 1805-1873*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Il fatto più importante della teologia americana contemporanea è la disintegrazione del liberalismo.²⁶²

Confermando che il linguaggio umanista della cooperazione e del progresso stava perdendo la propria credibilità e attualità.

Nel corso degli anni, altri importanti autori contribuirono a spostare la sensibilità americana dalla visione liberale a una più conservatrice, che sottraeva il terreno a un possibile incontro tra naturalismo e religione. Helmut Richard Niebuhr, fratello di Karl Paul Reinhold Niebuhr, con *The Kingdom of God in America*²⁶³ nel 1937; Carl Ferdinand Howard Henry con *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* del 1947²⁶⁴; William Franklin Graham Jr. con *Peace with God* del 1953²⁶⁵; e Paul Tillich, che aveva partecipato alla *Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life* del 1940, con *The Courage to Be* del 1952²⁶⁶.

Nel prossimo capitolo analizzerò la risposta naturalista alla tematica, contenuta in *Naturalism and the Human Spirit*²⁶⁷ del 1944.

262 Dorrien G. J. (2003), p. 459.

263 Niebuhr H. R. (1988), *The kingdom of God in America*, Wesleyan University Press, Middletown.

264 Henry C. F. (2003), *The uneasy conscience of modern fundamentalism*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids.

265 Graham B. (2011), *Peace with God: The Secret of Happiness*, Thomas Nelson, Nashville (TN).

266 Tillich P. (2008), *The courage to be*, Yale University Press, New Haven (CT).

267 Krikorian Y. H. (1944), *Naturalism and the human spirit*, Columbia University Press, New York.

7. NATURALISM AND THE HUMAN SPIRIT

Nei capitoli precedenti, ho esaminato come l'evoluzione del naturalismo sia stata intrinsecamente legata alla religione, sia per le sue origini in un contesto puritano, sia per i tentativi di sincretismo con il mondo religioso liberale, che all'inizio del XX secolo aspirava a prefigurare la nascita di una nuova religione umanista per il futuro.

Tuttavia, negli anni '40 si verificò uno scontro aperto, in concomitanza al cambiamento del sentimento religioso nel popolo americano, che portò a un irrigidimento delle posizioni e a un conflitto sia esterno, con i tradizionalisti, che interno, con i religiosi liberali.

Sebbene la speranza di una nuova religione umanista apparisse affievolita, era chiaro che il pensiero naturalista avesse ormai messo radici profonde nella cultura americana. Grazie all'impatto del darwinismo e alla successiva riforma di Charles W. Eliot, all'inizio del XX secolo il naturalismo era diventato il paradigma filosofico di riferimento nel mondo accademico americano, acquisendo il posto che precedentemente aveva avuto l'idealismo. Come viene evidenziato in *Naturalism and the Human Spirit*²⁶⁸:

Negli anni Trenta era diventato evidente che l'idealismo e un naturalismo inclusivo avevano praticamente scambiato i ruoli e che quest'ultimo stava per diventare il temperamento filosofico dominante dell'America a metà secolo.²⁶⁹

La nuova posizione di pensiero dominante comportava, però, delle responsabilità. Non potendo più limitarsi a un atteggiamento intellettuale di polemica nei confronti delle vecchie istituzioni, ora doveva dimostrare di poter affrontare tematiche sociali.²⁷⁰

Questo improvviso rovesciamento di prestigio comportò la necessità di un cambio di strategia, passando dall'attacco alla difesa, e l'accettazione di nuove e gravose

268 Krikorian Y. H. (1944).

269 Larrabee H. A. (1944), *Naturalism in America*, in Krikorian Y. H., *Naturalism and the Human Spirit*, Columbia University Press, New York, p. 351.

270 Nunziante A. M. (2024), *Naturalism and civilization (1927-1947)*, "Cogent Arts & Humanities" 11/1, p. 7.

responsabilità per la ricostruzione filosofica, per le quali nessun naturalista americano era completamente preparato.²⁷¹

Il tentativo di rispondere a tale richiesta, mediante il naturalismo umanista che si era interfacciato con le confessioni religiose più liberali, si era spento negli anni '40. La componente religiosa, che avrebbe potuto fungere da ponte tra le nuove idee filosofiche e le tradizioni consolidate, sembrava ormai perduta se non ostile. A questo punto, sorgeva un interrogativo cruciale: senza il sostegno della religione, il naturalismo poteva ancora affermarsi come una forza autonoma? Era in grado di definirsi indipendentemente e, allo stesso tempo, di sostenere e promuovere i valori democratici?

La sfida per il naturalismo non era solo filosofica, ma anche pratica: doveva dimostrare la sua capacità di contribuire in modo concreto alla costruzione di una società più equa e giusta, capace di rispondere alle esigenze del progresso sociale e della razionalità democratica.

7.1 Un nuovo manifesto

Yervant Krikorian, filosofo di origine armena, si laureò nel 1912 al *Robert College*, un'istituzione americana situata nell'attuale Istanbul. Insegnò storia europea all'università e, dopo essere sfuggito al genocidio armeno del 1915, trovò rifugio negli Stati Uniti, dove intraprese gli studi presso la *Yale Divinity School*, di matrice congregazionalista, conseguendo un dottorato in teologia. Successivamente, proseguì la sua formazione presso la *Harvard University*, ottenendo un dottorato in filosofia.

Nel 1944, Krikorian decise di convocare gli esponenti del naturalismo della *Columbia University* con l'obiettivo di pubblicare un manifesto naturalista: *Naturalism and the Human Spirit*²⁷². Questo documento doveva rendere conto del nuovo ruolo del naturalismo come paradigma intellettuale predominante nel mondo accademico americano.

Nella prefazione di *Naturalism and the Human Spirit*, Yervant Krikorian delinea i fondamenti e le motivazioni che guidano il volume, sottolineando la continua evoluzione del naturalismo come filosofia. Krikorian afferma che le principali attitudini

271 Larrabee H. A. (1944), p. 351.

272 Krikorian Y. H. (1944).

filosofiche, incluso il naturalismo, non si manifestano mai in modo completo o statico; piuttosto, si sviluppano e si trasformano nel tempo, riflettendo nuovi approfondimenti ed esperienze. Afferma che il naturalismo, con le sue radici storiche profonde, necessitava di una riformulazione alla luce delle nuove scoperte scientifiche e degli emergenti interessi secolari. I saggi inclusi nel volume mirano a fornire una nuova espressione di questa filosofia, esplorandone le applicazioni in vari ambiti e il suo sviluppo storico negli Stati Uniti.

Krikorian ricorda come sia importante notare che il volume non cerchi un consenso rigido tra i contributori, i quali presentano visioni individuali; piuttosto, evidenzia un accordo generale nell'atteggiamento empirico verso la comprensione del mondo.

Il metodo su cui si fa affidamento per cercare una comprensione del mondo è il metodo empirico della scienza contro metodi supposti superiori; il mondo cercato è il mondo dell'esistenza naturale, poiché solo questo mondo può essere empiricamente autenticato.²⁷³

Ho deciso di soffermarmi sui primi tre saggi dell'opera, che più affrontano la tematica religiosa. Questi saggi mostrano una notevole assonanza nelle posizioni, convergendo in un rifiuto netto e completo di ogni aspetto della religiosità.

7.2 John Dewey - *Antinaturalism in Extremis*

Nel saggio introduttivo *Antinaturalism in Extremis*²⁷⁴, John Dewey presenta una vigorosa difesa del naturalismo dalle critiche che stava subendo.

Dewey articola la sua argomentazione mettendo a confronto naturalismo, supernaturalismo e antinaturalismo, e analizzando le sfide che il naturalismo si trovava ad affrontare.

È interessante la distinzione che Dewey opera tra supernaturalismo e antinaturalismo. Il primo si fonda su un dualismo tra immanente e trascendente, in cui la realtà terrena è concepita in relazione a una dimensione divina. L'antinaturalismo, invece, non si basa necessariamente su di una visione religiosa. La sua opposizione

273 Ivi, prefazione.

274 Dewey J. (1944), *Antinaturalism in Extremis*, in Krikorian Y. H. *Naturalism And The Human Spirit*, pp. 1-16.

verte sulla presunta inadeguatezza della scienza nell'affrontare temi come l'etica o l'estetica, considerati ambiti che eccedono le possibilità di indagine scientifica.

È necessario utilizzare termini come “non-naturalista” e “anti-naturalista”, poiché, oltre al soprannaturalismo esplicito, vi sono filosofi che fondano il loro extra- (se non proprio super-) naturalismo su una facoltà superiore della Ragione o dell'Intuizione, piuttosto che su una speciale rivelazione divina.²⁷⁵

Entrambe le posizioni muovono l'accusa comune al naturalismo di ridurre i valori umani a processi materiali, ma l'antinaturalismo può sostenere tale critica senza fare riferimento a una rivelazione divina, concentrandosi sulla critica del metodo scientifico. In questo risalta come per Dewey, il naturalismo sia indissolubilmente legato alla fiducia nella scienza, considerata indispensabile per il progresso umano, specie in campo sociale e politico.

Il saggio inizia esplorando le radici del naturalismo, conferendo profondità storica al concetto attraverso il riferimento a filosofi come Aristotele e Spinoza. Tuttavia, Dewey sottolinea come il pensiero di Aristotele fosse stato reinterpretedo dalla Chiesa Cattolica medievale, integrando elementi sovranaturali che avevano trasformato la sua filosofia naturalistica in una visione spiritualistica e antinaturalistica.²⁷⁶

Il nucleo centrale del saggio è una critica alla concezione cristiana di virtù e natura umana. Dewey, citando il cardinale John Henry Newman²⁷⁷, esamina la visione ortodossa secondo la quale le virtù naturali, senza un intervento soprannaturale, siano insufficienti per la salvezza. Questa prospettiva riflette le dottrine di Paolo di Tarso e Agostino d'Ipbona sulla corruzione del corpo e delle pulsioni carnali, che influenzarono profondamente la filosofia occidentale e stabilirono un dualismo tra il “vecchio Adamo”²⁷⁸ naturale e un sé spirituale superiore. Dewey evidenzia come questa distinzione abbia ostacolato l'applicazione dei metodi scientifici alle scienze sociali e umane, rallentando così il progresso della conoscenza.

275 Ivi, p. 2.

276 Ivi, p. 1.

277 Newman J. H. (1845), *An essay on the development of Christian doctrine*, Createspace Independent Publishing Platform, Scoots Valley.

278 Dewey J. (1944), p. 1.

La Chiesa non ha mai dimenticato di ricordare ai suoi fedeli la loro condizione perduta a causa del loro stato decaduto; altrimenti non ci sarebbe stato bisogno dell'opera di redenzione a essa affidata soprannaturalmente.²⁷⁹

Dewey respinge fermamente questa visione pessimistica, suggerendo che essa serva solo a consolidare la posizione della Chiesa come unica fonte di salvezza per l'uomo. L'antinaturalismo, secondo Dewey, denigra la conoscenza scientifica, opponendola a un presunto "regno superiore"²⁸⁰ accessibile solo tramite mezzi al di fuori della natura. Questo compromette la capacità della scienza di influenzare positivamente i valori umani.

Il tenore degli attacchi al naturalismo umanista è ben illustrato da una citazione di un discorso di Jacques Maritain del 1941:

Il mondo e la civiltà, in epoca moderna, avrebbero avuto bisogno di una filosofia cristiana. Al suo posto è sorta una filosofia separata e un Umanismo disumano, un Umanismo distruttivo dell'uomo perché vuole essere centrato sull'uomo e non su Dio. Abbiamo vuotato la tazza, ora vediamo davanti ai nostri occhi quell'anti-Umanismo sanguinoso, quel feroce irrazionalismo e tendenza alla schiavitù in cui infine sfocia l'Umanismo razionalista.²⁸¹

Considerando il tono adottato da questi influenti intellettuali avversari, come Adler in precedenza, non sorprende che emerga un forte desiderio di distacco e rinnovamento.²⁸² Dewey risponde a queste critiche ricordando che anche il passato dominato dalla Chiesa non era esente da persecuzioni crudeli, giustificate dalla stessa istituzione religiosa con il pretesto di salvare le anime dall'eterna dannazione. Egli sostiene che l'idea di un'umanità in uno stato di beatitudine prima dell'avvento del razionalismo, del naturalismo e dell'umanismo, sia priva di fondamenti. L'umanismo razionalista e il naturalismo non solo non sono distruttivi per l'umanità, ma, al contrario, i valori della dignità umana e del valore della vita si trovano proprio nello studio scientifico della natura umana e delle relazioni tra gli esseri umani all'interno del loro ambiente naturale.

²⁷⁹ Ivi, p. 2.

²⁸⁰ Ivi, p. 5.

²⁸¹ Maritain J. (1941), *Contemporary Renewals in Modern Thought*, in *Pennsylvania University, Bicentennial Conference, Religion in the Modern World*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, p. 14.

²⁸² Dewey J. (1944), p. 6.

Il naturalismo è sempre pronto a sostenere che un fondamento radicato nell'uomo e nella natura sia una base molto più solida rispetto a qualsiasi fondamento che si afferma esistere al di fuori della costituzione dell'uomo nella natura.²⁸³

Un'altra accusa a cui Dewey deve rispondere è quella di materialismo. La sua risposta inizia con una considerazione: il naturalista è una persona che rispetta i risultati della scienza, e tali risultati indicano che la materia non possiede “nessuna delle proprietà basse, vili, inerti che le vengono attribuite nella filosofia greca classica e medievale”²⁸⁴. L'idea del materialismo è infatti figlia del dualismo supernaturalista, non è un'invenzione naturalista. Se l'accusa di materialismo deriva da una presunta divisione dal più nobile ambito spirituale, il naturalista, non essendo spiritualista, è esente da questa accusa.

La mancanza di spazio per quest'ultima [la spiritualità] priva anche il primo [il materialismo] di ogni significato nella filosofia.²⁸⁵

Dewey cita esempi di tali critiche, come quella di Thomas P. Neill, che sosteneva che materialisti, agnostici e comportamentisti non possano essere sinceri difensori della democrazia.²⁸⁶ Tuttavia, sottolinea che tali accuse spesso raggruppano superficialmente pensatori molto diversi tra loro, accomunati solo dalla negazione dei dogmi della filosofia teologica cattolica, vera motivazione della critica.

Dewey non si sottrae alla constatazione, condivisa da Krikorian nella Prefazione, che il naturalismo abbia ancora molto lavoro da fare. Egli osserva che la filosofia naturalistica deve ancora affrontare sfide significative nella reinterpretazione di concetti come mente, soggetto, sé, persona e valore, ma aggiunge che l'ostacolo principale sia da rintracciare nella persistenza delle credenze soprannaturali. Questa difficoltà è evidente anche nelle discussioni che avvenivano sul linguaggio, dove permaneva una divisione tra un nucleo mentale privato e un guscio fisico esterno, radicata nelle concezioni tradizionalistiche.²⁸⁷

283 Ivi, p. 9.

284 Ivi, p. 3.

285 Ibid.

286 Neill T. P. (1942), *Democracy's Intellectual Fifth Column*, “The Catholic World” CLV, p. 151.

287 Dewey J. (1944), pp. 3-4.

Il compito più urgente per il naturalismo, secondo Dewey, è sviluppare un'interpretazione naturalistica di questi concetti basata sulle evidenze disponibili, per superare le limitazioni imposte dall'eredità non naturalistica e migliorare la comprensione e la gestione delle relazioni sociali e della democrazia. Questa prospettiva non è, come spesso accusata, utopistica e pericolosamente ottimista, ma si basa sull'evidenza e riconosce sia i comportamenti antisociali che quelli cooperativi, proponendo soluzioni concrete per migliorare le relazioni umane.²⁸⁸

In conclusione, il naturalismo di Dewey, con il suo impegno verso la conoscenza e il miglioramento delle condizioni umane, si propone come l'approccio più promettente per costruire una società più equa, opponendosi all'escapismo e al pessimismo dell'antinaturalismo.²⁸⁹ Si tratta di un naturalismo umanista che, a differenza di quanto avveniva in *A Common Faith* del 1934, non mostra più alcuna inclinazione verso forme religiose.

7.3 Sterling P. Lamprecht - *Naturalism and Religion*

Il secondo saggio di *Naturalism and the Human Spirit*, scritto da Sterling Power Lamprecht e intitolato *Naturalism and Religion*²⁹⁰, affronta in modo diretto la questione religiosa. Il testo si articola in due parti principali: nella prima, Lamprecht si propone di dimostrare che il naturalismo non è intrinsecamente ostile alla religione e che il naturalismo antico, che la criticava duramente, non rappresentava il vero spirito naturalistico.

Nella seconda parte, però, l'autore sottolinea come il naturalismo si basi sul metodo empirico, al quale non può sottrarsi neanche la religione. Affermando che l'esistenza di dio non è mai stata dimostrata empiricamente, Lamprecht esclude la possibilità che tale idea possa essere alla base di valori morali.

“Naturalismo” significa una posizione filosofica, empirica nel metodo, che considera tutto ciò che esiste o accade come condizionato nella sua esistenza o accadimento da fattori causali all'interno di un unico sistema onnicomprensivo

288 Ivi, p. 14.

289 Ivi, p. 15.

290 Lamprecht S. P. (1944), *Naturalism and Religion*, in Krikorian Y. H. (1944), *Naturalism and the Human Spirit*, Columbia University Press, New York, pp. 17-39.

della natura, per quanto “spirituali”, intenzionali o razionali alcune di queste cose ed eventi possano dimostrarsi nelle loro funzioni e nei loro valori.²⁹¹

Scoprire le cause di un fenomeno non determina necessariamente il suo valore; ad esempio, la bellezza o lo scopo di un oggetto o di un evento non sono sminuiti dalle loro “umili” origini materiali. I naturalisti evitano l’errore di idealizzare le cause basandosi sugli effetti che producono, mantenendo una netta distinzione tra spiegazione causale e valore morale. Secondo Lamprecht, l’approccio naturalista offre una comprensione del mondo che evita gli estremismi sia materialistici che idealistici, proponendo un modo per integrare le spiegazioni causali con il riconoscimento dei valori umani.²⁹²

Entrando nel merito della religione, Lamprecht riconosce che il termine è difficile da definire in modo da includere tutte le sue diverse manifestazioni. Tuttavia, per i fini del suo saggio, suggerisce inizialmente che un naturalismo maturo può essere compatibile con una visione religiosa del mondo, purché entrambe evitino gli eccessi del passato.²⁹³

La religione, intesa come un modo di organizzare la vita intorno a valori centrali, può essere arricchente, ma deve essere costantemente esaminata e integrata con un robusto approccio intellettuale per evitare deviazioni dogmatiche e oscurantiste.

La vita religiosa [...] è di grande significato; è quella caratteristica che, più di ogni altra, distingue l’esistenza umana.²⁹⁴

La religione è una caratteristica distintiva dell’esistenza umana, capace di modellare le società e le vite individuali organizzandole intorno a valori dominanti. Tuttavia, Lamprecht nota che la religione può avere sia effetti positivi che negativi: può illuminare e civilizzare, ma anche frustrare le vite umane con false speranze e ambizioni inutili.²⁹⁵

Egli osserva che il disprezzo per il valore intellettuale della religione è spesso alimentato da un pragmatismo superficiale e malinformato, che riduce le idee a meri strumenti per l’azione. Tuttavia, Lamprecht sostiene che l’intelligenza umana può, e

291 Ivi, p. 18.

292 Ivi, p. 19.

293 Ivi, pp. 17-18.

294 Ivi, p.21.

295 Ibid.

deve, cercare una comprensione generale e adeguata della natura del mondo. La religione, come ogni altra attività umana, non può sottrarsi a una formulazione esplicita e chiara delle credenze implicite nelle sue pratiche. Le idee sono strumenti che possono portare a una comprensione generale del mondo, e questa comprensione, sebbene spesso incompleta, è una delle conquiste più nobili dell'umanità.²⁹⁶

Come Dewey, Sellars e Abbot, Lamprecht sottolinea che la religione ha una dimensione morale e una poetica o mitologica. La coscienza morale è l'ideale unificante che dà significato alla vita religiosa, mentre la concezione poetica o mitologica rappresenta lo sviluppo teologico o dottrinale a cui porta la via religiosa.²⁹⁷

Nel fare questa affermazione, tuttavia, è necessario evitare di esagerare riguardo all'ipotesi teistica, come spesso fanno molti "naturalisti". Non è raro che i naturalisti si limitino a dire che l'esistenza di Dio è del tutto irrilevante, in un senso o nell'altro. [...] Gli uomini cercano alleati e amici umani e spesso hanno il coraggio di rispettare giudici e guide umane; e il divino sarebbe altrettanto più gradito rispetto all'umano quanto il duraturo è migliore del transitorio o il forte è migliore del debole. [...] Pertanto, l'esistenza di Dio merita la massima considerazione. Ma l'esistenza è sempre una questione di fatto piuttosto che una funzione del desiderio, sia che si tratti dell'esistenza di Dio o di qualsiasi altra esistenza che si stia investigando.²⁹⁸

L'esistenza di dio come persona è considerata una possibilità aperta, che può essere decisa solo attraverso prove empiriche. Esaminati in quest'ottica, i tre argomenti tradizionali per l'esistenza di dio (ontologico, cosmologico e teleologico), nonché l'argomento basato sulla "volontà di credere" di William James²⁹⁹ e la posizione di dio come fondamento senza tempo del mondo temporale, come sostenuto da Anselmo D'Aosta e da filosofi come Alfred North Whitehead³⁰⁰, falliscono nel fornire prove empiriche sufficienti.³⁰¹

Inoltre, anche se dio esistesse, senza prove non potrebbe essere un criterio significativo per determinare o avanzare i valori umani. Il naturalismo non si preoccupa di confutare l'esistenza di dio più di quanto non si preoccupi di confutare l'esistenza di

296 Ivi, p. 25.

297 Ivi, p. 26

298 Ivi, p. 30.

299 James W. (1917), *The Will to Believe*, Longmans and Green, London.

300 Lamprecht S. P. (1944), p. 24

301 Ivi, p. 31.

un altro pianeta, ma rifiuta di basare la vita su un concetto non dimostrato empiricamente.

Fino a quando e a meno che l'esistenza di Dio non venga dimostrata come probabile da prove empiriche, essa non è un principio attraverso il quale i valori umani e gli ideali umani possano essere significativamente determinati, avanzati o imposti. Nessun consiglio più immorale potrebbe essere dato al nostro tempo rispetto all'esortazione, talvolta espressa da alcuni predicatori popolari, secondo cui la moralità sarebbe una finzione se Dio non esistesse.³⁰²

Infine, il saggio avverte del pericolo di un eccessivo zelo religioso, sottolineando che la religione dovrebbe essere l'ornamento di una vita ricca e non una passione travolgente, poiché un impegno religioso troppo intenso o precoce può portare all'intolleranza o al disprezzo per lo sforzo morale.³⁰³

Nonostante Lamprecht affermi ripetutamente che il naturalismo non sia contrario alla religione, la sua argomentazione respinge qualsiasi forma di trascendenza o teismo, confuta numerose prove dell'esistenza di dio, considera i riti religiosi come privi di utilità e riduce la religione a un ornamento, a condizione che non sia troppo invasiva.

Sebbene non venga espresso in termini espliciti, non sembra esserci alcuno spazio reale per la religione, in nessuna delle sue forme, e si sostiene che essa non sia necessaria, anzi, che possa essere dannosa per una base morale.

7.4 Sidney Hook - *Naturalism and Democracy*

Il terzo saggio, *Naturalism and Democracy*³⁰⁴ di Sidney Hook, è il più diretto nell'esprimere la polemica forse insanabile tra naturalismo e mondo religioso, abbandonando ogni mediazione proposta in precedenza da Dewey e da Sellars.

Hook discute della "crisi di nervi"³⁰⁵ della civiltà occidentale, un fenomeno che richiama quello descritto George Gilbert Aimé Murray e verificatosi tra il 300 a.C. e il

302 Ivi, p. 33.

303 Ivi, p. 38

304 Hook S. (1944), *Naturalism and Democracy*, in Krikorian Y. H. *Naturalism And The Human Spirit*, pp. 40-64.

305 Ivi, p. 40.

100 d.C.³⁰⁶ Questo periodo storico si distinse per l'ascesa del misticismo, dell'ascetismo e del pessimismo, con una perdita di fiducia nella vita e negli sforzi umani, nonché un desiderio di rivelazioni infallibili e una conversione dell'anima a dio. Hook osserva segni simili nel mondo moderno: la rinascita della dottrina del peccato originale, profezie di sventura per la cultura occidentale, una ricerca di valori trascendenti gli interessi umani e una mistica esaltazione del "leader"³⁰⁷. Tutto ciò accompagnato da attacchi contro il secolarismo e un disprezzo per i programmi e le filosofie sociali.

Il punto centrale del saggio di Hook è la constatazione della perdita di fiducia nel metodo scientifico e la simultanea ricerca di una "conoscenza" e "verità" alternative.³⁰⁸ Questo scetticismo si esprime spesso in critiche contro il naturalismo, l'empirismo e il positivismo, e si appella a una conoscenza superiore che va oltre la competenza della scienza. Tale atteggiamento arriva a sostenere che quei metodi alternativi offrano una conoscenza più completa e affidabile rispetto a quella scientifica. Hook sottolinea che questa sfiducia si trasforma in aperta ostilità quando una "verità privata"³⁰⁹ cerca di sottrarsi ai test scientifici. Le giustificazioni per tali esenzioni sono numerose e spesso indirette, e vanno dalla reinterpretazione della scienza come conferma di una conoscenza intuitiva, all'incorporazione di verità parziali in sistemi teologici o metafisici, fino all'assunzione che ogni esperienza fornisca una conoscenza diretta e inconfutabile.

Hook critica aspramente questi approcci, definendoli porte verso l'irresponsabilità intellettuale e morale.³¹⁰ Sostiene che ogni esperienza non fornisca affatto una descrizione autentica del mondo oggettivo, ma sia solo materiale grezzo da giudicare. La mancanza di prove per sostenere le affermazioni mistiche o intuitive porta a un oscurantismo volontario, giustificando ogni pregiudizio passionale come una verità legittima. Hook avverte che, senza i metodi critici della scienza, ogni fanatico potrebbe proclamarsi profeta, e ogni privilegio sociale ingiusto potrebbe sottrarsi alla valutazione critica.

306 Murray G. (1912), *Four stages of Greek religion: Studies based on a course of lectures delivered in April 1912 at Columbia University*, Columbia University Press, New York.

307 Hook S. (1944), p. 40.

308 Ibid.

309 Ivi, p. 41.

310 Ibid.

Si giustifica ogni pregiudizio appassionato affermando che, se solo proviamo abbastanza intensamente qualcosa, il nostro sentimento implica una qualche verità sull'oggetto che lo provoca, una verità che è altrettanto legittima quanto il giudizio ponderato che scopre la radice del sentimento in un'aberrazione personale. Dopotutto, non è forse vero che ogni bigotto a caccia di eresie e ogni fanatico allucinato è convinto che ci sia una verità nei sentimenti, nelle visioni e nelle passioni che dilagano dentro di lui? Hitler non è l'unico per il quale le richieste di prove sono incidentali, quando non vengono liquidate come impertinenti. [...] Se la voce dei sentimenti non può essere fraintesa, ogni differenza diventa un invito alla battaglia e ogni mente folle ha il diritto di proclamarsi profeta.³¹¹

Hook respinge l'idea che le richieste scientifiche di evidenza siano arbitrarie o limitative per l'immaginazione. Al contrario, la storia della scienza dimostra che il rigore del metodo scientifico facilita la scoperta di nuove verità. La scienza non esclude nulla dall'esistenza, ma si preoccupa solo della responsabilità delle affermazioni su di essa. L'attacco al metodo scientifico, per permettere di credere in qualsiasi "voce interiore"³¹², rappresenta una fuga da tale responsabilità, caratteristica dominante della nuova "crisi di nervi".

Tra i molti pregiudizi infondati, uno in particolare merita attenzione: l'idea che il pensiero scientifico sia responsabile della decadenza culturale del XX secolo e di eventi come le crisi economiche, le guerre mondiali e l'ascesa del fascismo, nonostante manchi qualsiasi prova empirica a supporto di questa tesi. Al contrario, Hook sostiene che i problemi moderni derivino proprio da quei contesti in cui il metodo scientifico non è stato applicato. La scienza, secondo Hook, è l'unico strumento affidabile per scoprire la verità sulla natura, sulla società e sull'uomo, contrastando ogni forma di soprannaturalismo.³¹³

Il naturalismo non nega l'esistenza di entità soprannaturali, come dio, l'immortalità o gli spiriti disincarnati per una questione dogmatica, ma semplicemente perché mancano prove convincenti a sostegno di tali credenze. In linea con l'argomentazione di Lamprecht, Hook sottolinea che, sebbene le prove attuali siano sfavorevoli a qualsiasi descrizione tradizionale di dio, il naturalismo rimane aperto a considerare nuove concezioni divine, purché siano verificabili empiricamente.³¹⁴

311 Ivi, pp. 41-42.

312 Ivi, p. 42.

313 Ibid.

314 Ibid.

L'altro tema centrale del saggio è il rapporto tra naturalismo e democrazia. Hook respinge l'accusa secondo la quale il naturalismo sia incompatibile con la filosofia democratica o che predisponga ai totalitarismi. Anzi, egli sostiene che la fede democratica possa essere giustificata adeguatamente dal punto di vista naturalistico senza dover ricorrere a dogmi teologici o metafisici. Il metodo scientifico non solo permette un'analisi della natura della democrazia, ma è necessario per poter operare scelte consapevoli.

Forse, più pericoloso per la democrazia degli argomenti contro di essa, è il sentimento che l'analisi o la riflessione siano irrilevanti rispetto a quelle "credenze" per cui siamo disposti a soffrire, combattere e, talvolta, morire.³¹⁵

In tempi in cui molte persone sono certe di ciò che vogliono credere più che delle ragioni di tale credenza, l'analisi diventa fondamentale. Un'azione etica basata su "credenze" è cieca e spesso controproducente.³¹⁶

Hook definisce la democrazia come uno stato in cui le decisioni del governo si basano sul consenso libero dei governati. Tuttavia, sottolinea che questo è solo il primo passo e che una democrazia autentica richiede condizioni come la trasparenza delle informazioni, la libertà di opposizione e l'assenza di valutazioni economiche per determinare la forma del consenso. Una democrazia non è completa se limitata da qualifiche come proprietà, razza o religione.

Qual è questo principio della democrazia etica? È il principio dell'uguaglianza. Un'uguaglianza, non di status o di origine, ma di opportunità, funzioni rilevanti e partecipazione sociale.³¹⁷

Hook introduce il principio dell'uguaglianza non come una descrizione di fatti ma come una prescrizione per trattare gli individui con uguale considerazione, adattata alle loro diverse esigenze. Questo principio non implica un'opportunità uguale in ogni momento per tutti, ma un'opportunità di sviluppare i talenti personali e socialmente desiderabili. Sottolinea che l'uguaglianza non significa uniformità delle condizioni di

315 Ivi, p.47

316 Ibid.

317 Ivi, p.49

vita o compensi aritmeticamente uguali, ma piuttosto la soddisfazione dei bisogni umani di base senza impoverire nessuno a favore dei lussi degli altri³¹⁸. L'empirismo scientifico rappresenta un impegno verso un metodo piuttosto che a una teoria metafisica, ed è fondamentale per una democrazia egualitaria, che non può esistere senza la capacità di negoziare i conflitti e assicurare che i valori morali e le istituzioni sociali siano aperti alla critica e all'analisi.

Hook si sofferma a lungo nell'approfondire le basi della democrazia, analizzando diverse giustificazioni a suo favore rispetto ad altre forme di organizzazione sociale. Egli identifica quattro approcci principali: uno fondato su verità religiose soprannaturali, uno su principi metafisici, uno su preferenze non razionali e uno che considera la democrazia come un'ipotesi scientifica, da verificare attraverso l'esperienza.³¹⁹

Riguardo al primo legame, tra democrazia e religione, Hook scarta l'idea che la democrazia debba necessariamente poggiare su fondamenta teologiche. Sostiene che la democrazia non dipende, né logicamente né necessariamente, dall'esistenza di dio o dall'immortalità dell'anima. Anzi, Hook osserva che la storia mostri come le principali religioni istituzionali abbiano spesso appoggiato forme di governo antidemocratiche.

Ritengo che si possa stabilire in modo conclusivo che le grandi religioni istituzionali, con la possibile eccezione di alcune forme di protestantesimo, abbiano effettivamente teso a sostenere forme di governo teocratiche.³²⁰

Anche se si ammettesse l'esistenza di dio o dell'immortalità dell'anima, secondo Hook, ciò non basterebbe a legittimare la democrazia. I principi morali attribuiti a dio riflettono ciò che noi consideriamo giusto, ma non costituiscono basi oggettive per la democrazia.³²¹

Dopo aver respinto gli altri due approcci, quello metafisico e quello non razionale, l'autore conclude che la democrazia dovrebbe essere difesa trattandola come un'ipotesi da verificare attraverso l'esperienza e la ragione, piuttosto che come un principio assoluto ed eterno. La giustificazione della democrazia, secondo Hook, risiede nei suoi

318 Ivi, p.50.

319 Ivi, p.51

320 Ivi, p. 52.

321 Ivi, pp. 51-53.

risultati pratici e nella sua capacità di promuovere libertà, cooperazione e crescita individuale. Così, Hook propone un approccio naturalistico, in cui la democrazia è vista non come un dogma, ma come un metodo di organizzazione sociale suscettibile di revisione e miglioramento continuo, basato sull'evidenza empirica.³²²

Il naturalismo umanista di Hook si fonda su una fiducia nella capacità umana di migliorare e di scegliere in modo intelligente, senza bisogno di miti religiosi o supporti cosmici. La democrazia, per Hook, è l'unico sistema che offra agli esseri umani la possibilità di svilupparsi pienamente come individui liberi e uguali, utilizzando la conoscenza scientifica per migliorare la società, ridurre il potere dell'uomo sull'uomo, e promuovere una convivenza più giusta e felice.³²³ In tutto questo il naturalismo perde ogni connessione col mondo religioso e ogni riferimento a una possibile religione per il futuro.

7.5 *Conclusion*

I saggi di Dewey, Lamprecht e Hook, seppur attraverso differenti argomentazioni, convergono sulla tesi che il naturalismo, pur non essendo intrinsecamente ostile alla religione, non necessiti del supporto della morale religiosa per esplorare e comprendere i valori umani e democratici. Al contrario, secondo questi autori, la religione si è rivelata un ostacolo al progresso umano, piuttosto che un ausilio.

Anche la dimensione della religione liberata dalla mitologia non risulta più necessaria. In particolare, l'idea di adorare nuove divinità laiche e democratiche come "Verità" e "Libertà", che Abbot aveva precedentemente esplorato e che Dewey e Sellars avevano parzialmente ripreso, è assente in questo contesto. Non c'è più spazio neppure per la ritualità comunitaria, che Lamprecht considera solo come un ornamento superfluo e talvolta addirittura dannoso.

In *The Nature Of Naturalism*³²⁴, il saggio conclusivo di *Naturalism and the Human Spirit*, Randall Jr. condensa le posizioni dei tre autori, analizzando il complesso rapporto tra naturalismo e religione e rimarcando come la scienza moderna sia in grado di

322 Ivi, pp. 60-61.

323 Ivi, pp. 61-65.

324 Randall Jr. J. H. (1944), *Epilogue: The Nature Of Naturalism*, in Krikorian Y. H. *Naturalism And The Human Spirit*, pp. 354-382.

affrontare e spiegare i fatti umani senza dover ricorrere ai concetti morali religiosi che avevano a lungo dominato la filosofia e il pensiero occidentali.

Nel quarto paragrafo³²⁵, Randall Jr. riconosce che la moderna attitudine naturalistica, pur essendo debitrice dei pensatori pionieristici della generazione precedente, è in realtà il risultato finale di un movimento di idee molto più antico e vasto. Questo movimento ha portato a una vera e propria rivoluzione nel pensiero, tanto che al tempo di Randall Jr. molti filosofi ritenevano che la “filosofia moderna” fosse giunta al termine.³²⁶ Egli osserva che, con la fine dell’idealismo post-kantiano del XIX secolo, si è anche dissolto il problema religioso che dominava gran parte del pensiero sull’uomo e il suo posto nel cosmo. Questo problema si interrogava su come dare un significato cosmico agli interessi e ai valori umani, in un contesto in cui la scienza stava progressivamente minando la centralità dell’uomo garantita dalla tradizione ebraico-cristiana.

Randall Jr. prosegue spiegando che, durante il periodo moderno, la civiltà occidentale disponeva di una scienza che descriveva la natura in termini che, nella migliore delle ipotesi, rendevano la vita religiosa, morale e artistica umana irrilevante e, nella peggiore, negavano completamente la loro realtà. A causa di questa inadeguatezza metodologica della scienza “newtoniana”, Randall Jr. ritiene comprensibile che molti avessero cercato di collocare questi aspetti duraturi dell’esperienza umana in un “regno” non scientifico e sovranaturale.

La filosofia di Kant è la classica espressione del dualismo che deriva dall’inadeguatezza metodologica dei metodi della scienza newtoniana, che Kant identificava con la “ragion pura”. Se oggi questo dualismo metodologico è morto, è perché il nostro metodo scientifico è stato esteso e approfondito al punto che non abbiamo più bisogno di abbandonarlo per affrontare i complessi problemi della cultura umana.³²⁷

Secondo Randall Jr., la scienza moderna ha introdotto concetti che sottolineano l’importanza e la realtà di tutte le esperienze e attività umane, integrandole in un contesto naturale comprensibile. Questo ha facilitato la nascita di filosofie capaci di

325 Ivi, p. 367.

326 Ibid.

327 Ivi, p. 369.

inserire tutte le dimensioni dell'esperienza umana, dalle sinfonie agli atomi, dalla personalità ai riflessi, dalla devozione religiosa alle leggi fisiche e alle equazioni della teoria dei campi, dentro un unico mondo naturale interpretato attraverso un metodo intellettuale unificato.³²⁸

Randall Jr. afferma che, storicamente, la ricerca di standard assoluti aveva alimentato il sostegno a idealismi e soprannaturalismi, interpretandoli come manifestazioni della "Ragione", della dialettica storica o della volontà divina. Tuttavia, il naturalismo afferma che tale bisogno di certezze può essere soddisfatto attraverso la fiducia nei principi della verifica scientifica e nei criteri ultimi della condotta umana, i quali garantiscono stabilità e coerenza nelle credenze e nei valori³²⁹. Gli esseri umani necessitano di una fede critica e intelligente negli standard di giudizio, una fede che deve essere bilanciata dalla capacità di criticare e rivedere tali standard alla luce dell'esperienza. Questo equilibrio, che combina la saggezza platonica con la lucidità aristotelica, trova la sua espressione più compiuta nella pratica dell'indagine scientifica.

In un mondo travagliato, la fiducia nell'intelligenza viene vista come l'unica speranza di salvezza, rispondendo all'urgenza di avere principi stabili e verificabili su cui basare la condotta umana.

Gli antinaturalisti hanno ragione: il nostro mondo sta perendo per mancanza di fede. La fede di cui abbiamo bisogno, l'unica che promette salvezza, è la fede nell'intelligenza.³³⁰

Questa frase conclude l'opera, evocando una tenue scintilla dell'aspirazione religiosa del naturalismo, ma appare più una strategia retorica che una dichiarazione di intenti. *Naturalism and the Human Spirit*, segna infatti una svolta cruciale, sancendo la fine dell'aspirazione a una religione umanista e il riconoscimento definitivo della scienza come capace di penetrare in ogni aspetto della vita umana.

È rilevante notare che il testo eviti in gran parte di menzionare esplicitamente l'umanesimo: il termine "*humanism*" appare solo otto volte in trecentottantadue pagine, di cui quattro all'interno della citazione di Maritain. Questo suggerisce che, perlomeno

328 Ibid.

329 Ivi, p. 381.

330 Ivi, p. 382.

nel contesto dell'opera, l'umanesimo sia assorbito dal naturalismo in una concezione unitaria, rendendo superfluo menzionarlo esplicitamente anche quando si discutono i valori umani e democratici.

Nel prossimo capitolo, illustrerò brevemente la ricezione di *Naturalism and the Human Spirit* per poi analizzare come il naturalismo sia stato istituzionalizzato, diventando il paradigma dominante della nostra epoca.

8. IL PARADIGMA DELLA NOSTRA EPOCA?

Naturalism and the Human Spirit rappresenta uno snodo cruciale per comprendere lo stato del naturalismo negli anni '40, configurandosi come una pietra miliare per l'intero movimento. I quindici saggi che compongono il volume testimoniano il consolidamento accademico del movimento, la fiducia nel metodo empirico della scienza e l'integrazione armonica dell'umanesimo. Inoltre, il testo difende con forza i valori democratici, evidenziando al contempo un rapporto complesso e conflittuale con le religioni tradizionali. In esso si riflette anche il progressivo abbandono del progetto di una futura religione liberale, segnando le difficoltà intrinseche nel fornire una definizione teorica completa ed esaustiva del naturalismo stesso.

In questo capitolo, esaminerò brevemente le critiche mosse all'opera, sia da parte di un naturalista come Roy Wood Sellars, sia da esponenti del pensiero cattolico. Pur provenendo da prospettive diverse, essi concordano nel ritenere che l'assenza di una definizione teorica adeguata di naturalismo ne comprometta la capacità di confrontarsi efficacemente con altre tradizioni religiose e filosofiche.

Successivamente, esplorerò come i contributi di Joseph Needham e Julian Huxley, nel contesto della nascita dell'UNESCO, abbiano portato a consolidare il naturalismo come paradigma dominante nella società contemporanea.

8.1 La ricezione di *Naturalism and the Human Spirit*

Roy Wood Sellars offre un apporto significativo al dibattito su *Naturalism and the Human Spirit* con una recensione pubblicata nel 1946³³¹. In questa recensione, Sellars individua nei sostenitori del naturalismo quella che definisce come una tendenza verso un "tradizionalismo liberale"³³². Secondo Sellars, tale tradizionalismo si manifesta in una reticenza nell'abbracciare teorie filosofiche articolate e sistematiche, un approccio che egli ritiene possa compromettere la robustezza concettuale del naturalismo stesso. A

331 Sellars R. W. (1946), *Review of Yervant Krikorian, Naturalism and the Human Spirit*, "Journal of Philosophy and Phenomenological Research" 6/3, pp. 436-439.

332 Ivi, p. 438.

sostegno della sua argomentazione, Sellars cita il saggio di Lamprecht, il quale osserva come la religione, per essere presa seriamente, non possa prescindere dall'elaborazione di dottrine precise e strutturate.³³³ Sellars estende questa considerazione al naturalismo, sostenendo che anch'esso debba sviluppare una struttura teorica più rigorosa e coerente per rafforzare la sua legittimità come sistema filosofico, tesi che Sellars aveva già sviluppato nelle sue opere sul realismo critico.³³⁴

Sellars considera questa mancanza un limite significativo, poiché un approccio che si limiti a essere propositivo senza una solida base dottrinale, sia in ambito religioso che naturalistico, risulta insufficiente per affrontare in modo adeguato le questioni fondamentali riguardanti la natura dell'universo e il ruolo dell'essere umano al suo interno. Egli teme che l'assenza di questo rigore possa alimentare la percezione del naturalismo come una filosofia incompleta, incapace di affrontare con efficacia le sfide poste dalle questioni religiose e ontologiche.

Si può sperare che il libro contribuisca a far uscire il naturalismo dai circoli puramente accademici per affrontare il turbolento mondo esterno. Tuttavia, temo che potrebbe anche rinforzare nei critici del naturalismo la convinzione che quest'ultimo sia ancora immaturo. Forse è proprio così.³³⁵

A sostegno della posizione critica di Roy Wood Sellars, si possono citare diverse recensioni provenienti dal contesto intellettuale cattolico, che convergono su tematiche analoghe. Tra queste, merita attenzione quella di Alfred Cyril Ewing, filosofo dell'Università di Cambridge, rinomato per i suoi contributi agli studi su Kant, alla metafisica, all'epistemologia, all'etica e alla filosofia della religione. Nel 1946, Ewing pubblica una recensione di *Naturalism and the Human Spirit*, nella quale evidenzia un marcato, e a suo avviso ingiustificato, antiteismo all'interno dell'opera.³³⁶

Ewing critica la debolezza dell'argomento secondo cui l'esistenza di dio non possa essere accettata perché non conforme al metodo naturalistico, rilevando come tale metodo non sia adeguatamente chiarito né giustificato.

333 Ibid.

334 Sellars R. W. (1916), *Critical Realism: A Study of the Nature and Conditions of Knowledge*, Rand, McNally, New York.

335 Sellars R. W. (1946), p. 439.

336 Ewing A. C. (1946), *Review of Naturalism and the Human Spirit*, "Philosophy", 21/78.

Anche la *Downside Review*, una rivista cattolica fondata nel 1880 presso l'abbazia di Downside, nel sud-ovest dell'Inghilterra, offre il suo contributo al dibattito con una recensione critica di *Naturalism and the Human Spirit*. La *Downside Review* si era affermata nel corso degli anni come un forum autorevole per la discussione e il dibattito accademico su una vasta gamma di temi, tra cui la storia monastica, la teologia, la filosofia, gli studi scritturali e la spiritualità, con l'obiettivo di arricchire e ampliare l'influenza della vita intellettuale cattolica sulla cultura contemporanea.³³⁷

In un numero della rivista del 1945, il reverendo M. R. Peterburs presenta una breve ma interessante recensione di *Naturalism and the Human Spirit*, nella quale sostiene che sia il naturalismo stesso a sottrarsi dal dialogo con la religione.³³⁸

Peterburs osserva innanzitutto come l'opera tenti di coprire una gamma troppo vasta di argomenti, richiedendo trattazioni più approfondite di quanto possa essere offerto nei limiti dei saggi inclusi nel volume. Di conseguenza, egli giudica i contributi come frammentari e insufficienti, con particolare riferimento ai passaggi di Lamprecht riguardanti l'esistenza di dio. Questa frammentarietà, secondo Peterburs, porta gli autori a esprimere prevalentemente opinioni personali, piuttosto che a fornire argomentazioni solidamente strutturate.

Un ulteriore punto critico sollevato da Peterburs riguarda il tono polemico adottato in alcuni articoli, un atteggiamento che, a suo avviso, contrasta con l'imparzialità e la serenità richieste dalla filosofia. Ad esempio, Dewey viene descritto come l'autore più aggressivo del volume, criticato per non aver compreso adeguatamente la prospettiva cattolica prima di attaccarla. Questa apparente mancanza di comprensione solleva interrogativi sulla fondatezza delle sue critiche e sulla validità delle sue argomentazioni contro il pensiero cattolico.

Anche Peterburs sottolinea come, nonostante le numerose spiegazioni fornite nel volume, il concetto di naturalismo rimanga ambiguo. Sebbene nei quindici saggi gli autori presentino il naturalismo come un approccio intellettuale fondato sulla necessità di evidenze empiriche, Peterburs critica il fatto che questa esigenza si limiti spesso a una dichiarazione generica sull'importanza delle prove, senza un'adeguata riflessione sulla natura e l'efficacia di tali evidenze. Egli argomenta che i cattolici potrebbero

³³⁷ Downside Abbey, <https://www.downsideabbey.co.uk/downside-library/the-downside-review/>.

³³⁸ Peterburs R. M. (1945), *Review of Naturalism and the Human Spirit*, "The Downside Review" 63/2.

condividere l'importanza delle evidenze, purché si accetti che il metodo sperimentale sia adeguato solo in determinati contesti.

Le critiche di Ewing e Peterbus si riallacciano non solo all'accusa di Sellars di mancanza di fondamenta teoriche del naturalismo, ma si estendono anche alla difficoltà intrinseca della scienza nel formulare e dibattere norme etiche. Infatti, il metodo empirico, che è il fondamento della scienza, si dimostra meno a suo agio nel trattare questioni normative e valoriali, che necessitano di approcci e criteri distinti da quelli offerti dalla semplice osservazione e sperimentazione. Inoltre, l'assenza di un terreno comune per un confronto critico costruttivo complica ulteriormente la situazione. L'eterogeneità della proposta, la mancanza di principi chiari e ben definiti, e l'atteggiamento polemico prevalente impediscono l'instaurarsi di un dialogo produttivo.

8.2 Cenni storici

Come visto in precedenza, il naturalismo aveva tratto forza dal non definirsi rigidamente, dal rimanere un *temper* non cristallizzato in un sistema teorico chiuso. Questa sua fluidità gli aveva consentito di evolversi, integrando elementi umanisti e adattandosi alle nuove esigenze della società americana. Tuttavia, il tentativo fallito di costituire una "religione per il futuro" e il relativo scontro col mondo religioso tradizionale, ne avevano limitato l'impatto sociale.

La difficoltà nel gestire il proprio pluralismo interno, unita al cambiamento del sentimento americano causato dalla Grande Depressione e dallo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, aveva ridotto il naturalismo ad ancorare la propria solidità sul successo della scienza e sulla pragmaticità ed efficacia del metodo empirico. Sebbene la scienza esercitasse un'influenza profonda sulla vita quotidiana e sull'immaginario collettivo attraverso le teorie rivoluzionarie di quegli anni (come la meccanica quantistica e la relatività), il progresso tecnologico e il supporto alla democrazia; non era in grado di offrire quei riferimenti comunitari, identitari ed escatologici che le religioni, invece, fornivano con grande efficacia. La mancanza di una solida definizione teorica rendeva difficile per il naturalismo difendersi adeguatamente dal nuovo atteggiamento religioso emerso negli anni '30, caratterizzato da un pessimismo e

un'antiscientificità marcati, confinando il dibattito a sterili accuse reciproche di minaccia per la democrazia. In questa situazione di stallo, in cui il naturalismo, pur rimanendo intellettualmente dominante, non possedeva i mezzi per diventare la voce della società, fu la necessità politica di creare un'organizzazione mondiale per la cultura, l'UNESCO, a spingerlo definitivamente fuori "dai circoli puramente accademici per affrontare il turbolento mondo esterno"³³⁹.

Il percorso fu complesso e articolato. Alla fine della Prima Guerra Mondiale, il presidente americano Woodrow Wilson, nell'intento di evitare il ripetersi di una simile tragedia, aveva proposto quattordici punti volti a promuovere la pace internazionale e la democrazia.³⁴⁰ Questi principi ispirarono il trattato di Versailles, siglato durante la conferenza di pace di Parigi del 1919, a cui aderirono quarantaquattro stati, e che portò alla creazione della Società delle Nazioni.³⁴¹ Tuttavia, né i quattordici punti di Wilson né i quattrocentoquaranta articoli del trattato menzionavano le attività culturali. Il trattato concepiva la promozione della pace e della sicurezza internazionale come un compito esclusivamente politico, economico e giuridico, trascurando completamente la dimensione intellettuale.³⁴²

Alcuni delegati espressero preoccupazione, sostenendo che la Società delle Nazioni non avrebbe potuto raggiungere i propri obiettivi se non avesse prestato attenzione anche al lavoro intellettuale, al pari di quello manuale.³⁴³ A seguito di questa rinnovata consapevolezza, la V^a commissione della Società delle Nazioni presentò un rapporto che proponeva "la nomina, da parte del Consiglio, di un Comitato incaricato di esaminare le questioni internazionali relative alla cooperazione intellettuale"³⁴⁴. Così, nel 1921, l'Assemblea adottò una risoluzione per l'istituzione dell'*International Committee on Intellectual Cooperation* (ICIC), incaricato di guidare e promuovere la cooperazione intellettuale, incoraggiando le relazioni internazionali tra scienziati, ricercatori, insegnanti, artisti e altri professionisti del sapere, con l'obiettivo di migliorare le

339 Sellars R. W. (1946), p. 439.

340 Thompson J. A. (2015), *Woodrow Wilson*, Routledge, London.

341 Brezina C. (2006), *The Treaty of Versailles, 1919: a primary source examination of the treaty that ended World War I*, Rosen Publishing Group, New York.

342 N. A. Graebner, E. M. Bennett (2011), *The Versailles Treaty and its legacy: the failure of the Wilsonian vision*, Cambridge University Press, Cambridge.

343 Lafontaine M. H. (1920), *Records of the First Assembly*.

344 Murray G. (1921), *Report presented to the Assembly by the Fifth Committee*.

condizioni di lavoro degli intellettuali e favorire la comprensione reciproca tra le nazioni, contribuendo così alla preservazione della pace.³⁴⁵

L'operazione si rivelò un successo, anche grazie alla composizione prestigiosa dell'ICIC, che annoverava tra i suoi membri figure di spicco come Henri Bergson, Albert Einstein, Marie Curie e Paul Valéry. Questo risultato positivo incoraggiò a espandere ulteriormente l'iniziativa, portando alla fondazione dell'*International Institute of Intellectual Cooperation*³⁴⁶ nel 1924. L'istituto, che avviò ufficialmente le sue attività nel 1926, si dedicò alla pubblicazione regolare di opere in inglese, francese e tedesco.³⁴⁷ Tra queste spiccano le riviste *La Coopération intellectuelle* e *Mouseion*, create con l'intento di collegare i diversi mondi intellettuali disseminati tra i vari stati.³⁴⁸

L'istituto manteneva stretti rapporti con gli stati membri della Società delle Nazioni, che istituivano commissioni nazionali per la cooperazione intellettuale e nominavano delegati per rappresentare i loro interessi presso l'istituto a Parigi. Tuttavia, sebbene fosse un'organizzazione internazionale, i tre direttori che si susseguirono alla guida furono tutti francesi: Julien Luchaire (1926-1930), Henri Bonnet (1931-1940) e Jean-Jacques Mayoux (1945-1946).³⁴⁹

Lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale interruppe inevitabilmente i progressi verso la cooperazione intellettuale internazionale. Nonostante ciò, nel 1942, con le prime vittorie degli Alleati, iniziò a emergere l'interesse per la pianificazione del dopoguerra. Su entrambe le sponde dell'Atlantico, vennero presentate proposte per la creazione di un'organizzazione internazionale dedicata all'educazione, che sarebbero poi confluite nella fondazione dell'UNESCO.

345 Brzeziński A. M. (2017), *The organization and forms of International Intellectual Cooperation within the League of Nations (1922–1939)*, "Przegląd Zachodni" 1, pp. 53-70.

346 Roig-Sanz D. (2021), *The International Institute of Intellectual Cooperation: Translation policies in the interwar period (1925–1946)*. In *The Routledge Handbook of Translation History*, Routledge, London pp. 452-468.

347 Renoliet J. J. (2008), *An Unsung Ancestor, The International Institute of Intellectual Cooperation (IIIC) and science*, in *Sixty Years of Science at UNESCO, 1945–2005*, UNESCO Publishing, Paris.

348 Stevens F. (1928), *Mouseion. Bulletin de l'Office Internationale des Musées. Institute de Cooperation Intellectuelle de la Société des Nations*, "Les Presses Universitaires de France", 1, "Antiquity", 2/5, pp. 127-128.

349 *League of Nations: Intellectual Cooperation*, United Nations library & Archives Geneva, <https://libraryresources.unog.ch/lonintellectualcooperation/IIIC>.

8.3 Joseph Needham

Un aspetto particolarmente significativo della genesi di questa influente organizzazione riguarda la scelta del suo nome originario. Inizialmente, era stata proposta la denominazione UNECO, omettendo la “S” di scienza. Questa scelta rifletteva l’idea secondo cui, pur riconoscendo il ruolo cruciale del sapere intellettuale nella formazione delle nuove generazioni e nella promozione del dialogo interculturale, la scienza non fosse ritenuta un elemento imprescindibile, ritenendo sufficiente fare riferimento alla sola cultura. Anzi, vi era la preoccupazione che la scienza potesse rappresentare un pericolo, in quanto strettamente associata alla diffusione di tecnologie industriali e belliche. Tuttavia, grazie anche all’influenza esercitata da un intellettuale marxista di fede cattolica, la scienza riuscì infine a ottenere il riconoscimento che le spettava, determinando così la scelta del nome definitivo dell’organizzazione. Questo risultato non solo consolidò il ruolo della scienza all’interno dell’UNESCO, ma diede anche una rinnovata spinta sociale al naturalismo.

Noel Joseph Terence Montgomery Needham, nato a Londra nel 1900, fu un biochimico, storico della scienza e sinologo britannico, rinomato per le sue ricerche e i suoi scritti sulla storia della scienza e della tecnologia in Cina. La sua opera più celebre è la monumentale *Science and Civilisation in China*³⁵⁰, un’opera in più volumi che esplora in dettaglio il contributo della civiltà cinese al progresso scientifico e tecnologico a livello globale. Needham fu il principale promotore di questa pubblicazione, che rimane un punto di riferimento fondamentale per la comprensione della storia scientifica cinese e della sua influenza sul mondo.

Durante l’adolescenza, Needham iniziò a seguire i sermoni domenicali di Ernest Barnes, un matematico che divenne in seguito teologo liberale e vescovo della *Master of the Temple*, una chiesa anglicana di Londra.³⁵¹ Barnes suscitò in Needham un vivo interesse per la filosofia scolastica medievale, interesse che approfondì nella biblioteca del padre, medico della Harley Street. Needham attribuì in seguito la solidità della sua

350 Needham, J. (1974), *Science and civilisation in China - Vol. 5*, Cambridge University Press, Cambridge.

351 Barnes, E. W. (1923), *Religion and Science*, Hodder & Stoughton, Hachette.

fede cristiana alla teologia filosofica di Barnes, basata sul ragionamento razionale e riconobbe in lui anche l'influenza che lo portò ad aprirsi alle religioni di altre culture.³⁵²

Joseph Needham studiò medicina e biochimica all'Università di Cambridge e fu testimone diretto della massiccia disoccupazione causata dalla crisi economica del 1929, che portò molti a mettere in discussione il ruolo della scienza e delle sue applicazioni industriali. Questo periodo di difficoltà economiche determinò parallelamente una significativa riduzione delle risorse finanziarie e delle opportunità di lavoro nel campo della ricerca, mettendo in crisi l'intero modo scientifico.³⁵³

In questo contesto, Needham partecipò attivamente a diverse organizzazioni che si occupavano della funzione sociale della scienza, aspetto critico del naturalismo, tra cui la *Division for the Social and International Relations of Science* della *British Association for the Advancement of Science*³⁵⁴, il *Committee on Science and its Social Relations* dell'*International Council of Scientific Unions*³⁵⁵ e la *British Association of Scientific Workers*³⁵⁶. Il riferimento teorico per questi movimenti era il libro *The Social Function of Science*³⁵⁷ di John Desmond Bernal, pubblicato nel 1939. Il leitmotiv di queste organizzazioni era la convinzione che “la scienza verrà riconosciuta come il principale fattore di cambiamento sociale”³⁵⁸.

Lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale non interruppe questo impegno. Needham, come la maggior parte dei suoi coetanei, era inorridito dal modo in cui i nazisti deformavano e utilizzavano la scienza per giustificare l'ideologia razzista, culminata nell'Olocausto. Nei paesi democratici, numerosi scienziati, compresi i

352 Gurdon J. B., Rodbard B. (2000), *Joseph Needham, CH, FRS, FBA 9 December 1900-24 March 1995*, “Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society” 46, pp.366-368.

353 Matés-Barco, J. M. (2023), *The Great Depression of 1929: crisis in the world economy*, in *The Age of Global Economic Crises*, Routledge, London, pp. 1-37.

354 Orange A. D. (1972), *The origins of the British Association for the Advancement of Science*, “The British journal for the history of science”, 6/2, pp. 152-176.

355 Bok, B. J. (1946), *Science in UNESCO*, “The Scientific Monthly”, 63/5, pp. 327-332.

356 Hodes E. (1982), *Precedents for social responsibility among scientists: the American Association of Scientific Workers and the Federation of American Scientists, 1938-1948*, University of California, Santa Barbara.

357 Bernal, J. D. (1939). *The Social Function of Science*, MIT press, Cambridge.

358 Brownhill, R., & Merricks, L. (2002). *Ethics and science: Educating the public*, “Science and Engineering Ethics” 8, pp. 43-57.

tedeschi in esilio, si impegnarono attivamente nella lotta contro il nazismo, riconoscendo l'importanza cruciale della cooperazione scientifica internazionale.³⁵⁹

Nel 1943, Needham, inviato in Cina per dirigere il *Sino-British Science Cooperation Office*, lanciò una campagna nominata *World Science Cooperation Service*³⁶⁰. Successivamente, scrisse al ministro degli esteri cinese per illustrare la sua visione:

Il tempo in cui gli scienziati potevano operare come individui o all'interno di gruppi organizzati, come le università, limitandosi ai confini dei singoli paesi, è ormai superato. La scienza e la tecnologia stanno assumendo, e assumeranno sempre più, un ruolo così centrale nella civiltà umana che diventa urgentemente necessario un mezzo attraverso il quale la scienza possa effettivamente oltrepassare i confini nazionali.³⁶¹

Già nel 1942, le vittorie alleate spinsero i leader politici a rivolgere l'attenzione alla pianificazione del dopoguerra, riconoscendo la necessità del ruolo dell'educazione in questo processo. In quell'anno, venne ideata una prima forma di organizzazione culturale internazionale con la convocazione della *Conference of Allied Ministers of Education (CAME)*³⁶², durata tre anni. Durante questa conferenza, i rappresentanti, molti dei quali esuli dai paesi occupati dai nazisti, si riunirono per discutere e pianificare la ricostruzione del sistema educativo nel periodo post-bellico, un progetto che stava gettando le basi per la fondazione dell'UNESCO.

Un evento significativo si tenne nel febbraio del 1945, quando delegazioni provenienti da diverse nazioni parteciparono alla conferenza *Science for Peace*³⁶³, alla quale fu invitato anche Joseph Needham. Egli fu sorpreso nel constatare che uno degli argomenti principali di discussione riguardasse la formazione di un'organizzazione dedicata alla cultura e all'educazione. Stupito dall'avanzamento del progetto, concluse

359 Petitjean P. (2006), *Blazing the Trail, Needham and UNESCO: perspectives and realizations*, in *Sixty Years of Science at UNESCO, 1945–2005*, UNESCO Publishing, Paris.

360 Archibald G. (2008), *How the 'S' came to be in UNESCO*, in *Sixty Years of Science at UNESCO, 1945–2005*, UNESCO Publishing, Paris.

361 Goldsmith, M. (1995), *Joseph Needham: 20th-century renaissance man*, Unesco Publishing, p. 91.

362 Intrator M. (2015), *Educators across borders: the Conference of Allied Ministers of Education, 1942–45*, in *Wartime origins and the future United Nations*, Routledge, London, pp. 56-75.

363 Petitjean P. (2008), *The joint establishment of the World Federation of Scientific Workers and of UNESCO after World War II*, "Minerva", 46/2, pp. 247-270.

che fosse il luogo ideale per promuovere la cooperazione scientifica mondiale, a patto che la parola “scienza” fosse inclusa nel nome ufficiale.

L'influenza di Needham, tramite tre memorandum, si manifestò chiaramente nella versione del progetto della CAME del marzo successivo, dove si moltiplicarono i riferimenti alla scienza come mezzo per promuovere la pace e la sicurezza internazionale. Tuttavia, nonostante questi sviluppi, la parola “scienza” continuava a essere assente dal nome pensato per l'organizzazione, che rimaneva *United Nations Educational and Cultural Organization* (UNESCO). In risposta alla proposta di Needham di includere la “scienza” nel nome, un membro della delegazione statunitense spiegò che, per il pubblico americano, il termine “cultura” comprendeva già implicitamente la “scienza”.³⁶⁴ Needham non si diede per vinto e, tornato in Cina, inviò un memorandum nell'aprile 1945 a importanti funzionari scientifici di diversi paesi alleati. Insistette che, se si voleva che gli scienziati fossero interessati e coinvolti nell'organizzazione, doveva essere evidente che l'organizzazione fosse interessata a loro.³⁶⁵

Con la nascita dell'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), il progetto assunse un nuovo slancio. Il 1° novembre 1945, venne indetta a Londra una nuova conferenza a cui parteciparono trentasette paesi. Durante questo incontro, il primo ministro britannico, Clement Richard Attlee, pose una domanda di fondamentale importanza: “Non hanno forse tutte le guerre origine nella mente degli uomini?”. Queste parole furono adattate dal delegato statunitense Archibald MacLeish, allora bibliotecario del congresso, per essere poi inserite nell'introduzione della costituzione dell'UNESCO.

Poiché le guerre nascono nella mente degli uomini, è nella mente degli uomini che devono essere costruite le difese della pace. [...] Una pace basata esclusivamente su accordi economici e politici tra i governi non raccoglierebbe il consenso unanime, duraturo e sincero dei popoli e, per conseguenza, detta pace deve essere fondata sulla solidarietà intellettuale e morale dell'umanità.³⁶⁶

Ellen Wilkinson, ministro dell'istruzione britannico e presidente della conferenza, appoggiò la proposta di Needham annunciando durante una sessione plenaria che, sebbene la parola “scienza” non fosse originariamente inclusa nel titolo

364 Archibald G. (2008), p. 38.

365 Ivi, p. 39.

366 Costituzione dell'UNESCO (1945).

dell'organizzazione, il Regno Unito avrebbe avanzato una proposta per la sua integrazione. Wilkinson dichiarò:

In questi tempi, quando tutti ci chiediamo, forse con apprensione, cosa faranno i scienziati per noi in futuro, è importante che essi siano strettamente legati alle scienze umane e che avvertano una responsabilità verso l'umanità per i risultati del loro lavoro.³⁶⁷

Solo il 6 novembre la commissione si decise infine a favore del nome *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO), implicando anche l'inserimento della parola "scienza" nel testo della costituzione ogni volta che fosse ritenuto opportuno.³⁶⁸ Nel rapporto conclusivo, la commissione dell'UNESCO volle precisare che l'inclusione del termine "scientifico" nel titolo e all'interno della costituzione significava includere la filosofia della scienza nelle attività dell'organizzazione, escludendone però le applicazioni pratiche. Era considerato essenziale che gli scienziati mantenessero un dialogo con coloro che interpretavano il mondo in termini "umani"³⁶⁹, evidenziando la permanenza di una scissione tra scienza e umanismo e dello scontro con le religioni tradizionali. Nel pomeriggio del 16 novembre 1945, i capi di trentasette delegazioni firmarono infine la costituzione dell'UNESCO.

Data la profonda influenza esercitata da Needham, Julian Huxley, primo direttore dell'UNESCO, lo richiamò dalla Cina nel 1946 per unirsi alla segreteria della nuova organizzazione. Le idee di Needham per l'UNESCO erano ispirate tanto dalle sue esperienze in tempo di guerra quanto da quelle in tempo di pace. Le unioni scientifiche non governative a cui Needham aveva partecipato in tempo di pace erano organismi indipendenti, ma spesso limitati da carenze di risorse finanziarie e amministrative, il che poteva renderle inefficaci. D'altro canto, gli uffici di collegamento scientifico che aveva conosciuto durante la guerra, pur disponendo di migliori finanziamenti, erano talvolta soggetti a controlli burocratici che ne limitavano la libertà di azione. Pertanto, concluse:

367 Nielsen K. H. (2019), *1947–1952: UNESCO's division for science & its popularization*. "Public Understanding of Science", 28/2, pp. 246-251.

368 Archibald G. (2008), p. 40.

369 Ibid.

Oggi abbiamo fundamentalmente bisogno di un sistema che unisca i metodi sviluppati spontaneamente per gestire le relazioni internazionali in tempo di pace con quelli creati dalle nazioni sotto la pressione della guerra. Nessuno dei meccanismi deve essere abbandonato. Il problema è integrarlo in un sistema funzionante soddisfacente.³⁷⁰

Uno dei concetti più innovativi introdotti da Needham fu il “principio della periferia”³⁷¹. Egli sosteneva che le nazioni scientificamente più avanzate avessero il dovere di condividere le proprie conoscenze e risorse con i paesi meno sviluppati, quelli che definiva come “periferici”, al fine di ridurre le disparità tra le diverse regioni del mondo. Questo principio rappresentava una sua personale invenzione e costituiva una rottura radicale con le pratiche del passato, dando un nuovo spazio sociale e umanista alla scienza.³⁷² All’epoca della fondazione dell’UNESCO, la maggior parte degli scienziati aveva un approccio eurocentrico e non condividevano questa visione. Needham criticava questa “teoria parrocchiale della scuola del ‘laissez faire’”³⁷³, che presupponeva che tutti nel mondo scientifico si conoscessero reciprocamente e che i progetti si realizzassero spontaneamente; sottolineando come “l’immagine della scienza mondiale appaia molto diversa se vista da luoghi come Romania, Perù, Giava, Iran o Cina”³⁷⁴.

Needham credeva che la “funzione sociale delle scienze”, come delineata da Bernal, dovesse essere parte integrante dei programmi scientifici dell’UNESCO. L’organizzazione, secondo lui, doveva occuparsi della storia della scienza, dell’educazione scientifica e delle conseguenze sociali dello sviluppo scientifico. Alla base del pensiero di Needham vi era l’idea dell’universalità della scienza e del suo conseguente internazionalismo. Nel suo rapporto alla commissione preparatoria dell’UNESCO, presentato nel luglio del 1946, Needham definì infine gli obiettivi della *Natural Sciences Section*, rimarcando il ruolo sociale della scienza:

370 Needham J. (1946), *Science and Unesco: International Scientific Cooperation: Tasks and Functions of the Secretariat's Division of Natural Sciences*, UNESCO Publishing, Paris, p. 6.

371 Petitjean P. (2007), *The ‘Periphery Principle’: UNESCO and the international commitment of scientists after World War II*, The Polish Academy of Arts and Sciences, Cracow, pp. 734-741.

372 Petitjean P. (2006), p. 45.

373 Condon E. U. (1946), *Science and International Co-Operation*, “Bulletin of the Atomic Scientists”, 1/11, pp. 8-11.

374 Needham J. (1946), pp. 7-8.

L'UNESCO è un'agenzia che promuove la pace attraverso una cooperazione internazionale attiva. Nel campo della cooperazione scientifica e dei servizi, dispone di uno dei mezzi più immediatamente efficaci per raggiungere questo obiettivo. Questo è in parte dovuto al fatto che la ricerca scientifica è intrinsecamente e tradizionalmente internazionale e cooperativa, e anche perché le applicazioni della conoscenza scientifica al benessere umano, se gestite correttamente, possono essere uno dei metodi più efficaci per rimuovere alcune delle cause della guerra³⁷⁵.

8.4 Julian Huxley

Julian Huxley è una figura di grande rilevanza nella storia del naturalismo, anche sotto il suo profilo religioso.³⁷⁶ È già stato nominato in queste pagine come membro della *First Humanist Society of New York* e come uno dei fondatori dell'associazione *Humanists International*. Inoltre, Huxley era nipote di Thomas Henry Huxley, un sostenitore fondamentale e pioniere della teoria evoluzionista di Darwin. Anche lo stesso Julian è noto per i suoi studi sull'evoluzionismo, mirati a riformulare la teoria genetica all'interno del quadro della selezione naturale.³⁷⁷

Nato a Londra il 22 giugno 1887, Julian Huxley proveniva da una famiglia di rilievo, in un contesto che gli permise di crescere circondato da un ambiente intellettualmente vivace e stimolante. Dopo aver completato gli studi presso l'*Eton College*, Huxley ottenne una borsa di studio in zoologia al *Balliol College* dell'*Oxford University*, dove avviò il suo percorso di ricerca scientifica. Proseguì la sua formazione con un anno presso la Stazione Zoologica Anton Dohrn di Napoli e, successivamente, ricoprì la cattedra di zoologia al *King's College* di Londra, dove si affermò come accademico di prestigio. Durante la Prima Guerra Mondiale, servì nel *Royal Army Service Corps* e nell'*Intelligence Corps* britannici, per poi tornare a dedicarsi alla scrittura e alla divulgazione scientifica.³⁷⁸

375 UNESCO (1946), citato da Petitjean (2006), p. 46.

376 Huxley J. (1962), *The coming new religion of humanism*, "Humanist", 22/1, p. 3.

377 Huxley J. (1951), *Genetics, evolution, and human destiny*. "Genetics in the twentieth century: Essays on the progress of genetics during its first" 50, pp. 591-621.

378 Dronamraju K. R. (1993), *If I am to be remembered: the life and work of Julian Huxley with selected correspondence*, World Scientific, Singapore.

Huxley, fervente sostenitore dell'internazionalismo e del ruolo centrale dell'educazione, fu coinvolto nella fondazione dell'UNESCO e ne divenne il primo direttore generale nel 1946. Il suo mandato, inizialmente previsto di cinque anni, fu ridotto a due anni per volere della delegazione americana. I motivi esatti non sono certi, ma le sue inclinazioni di sinistra e il suo umanismo naturalista furono probabilmente fattori determinanti.³⁷⁹

Una volta saputo della sua candidatura a direttore generale dell'UNESCO, avvertì l'esigenza di chiarire le sue idee sul ruolo dell'organizzazione, prendendosi due settimane per scrivere un ampio libello. Questo testo, intitolato *UNESCO: Its Purpose and Its Philosophy*³⁸⁰, fu pubblicato il 15 settembre 1946 e successivamente ripubblicato in forma di libro l'anno seguente.

Un'organizzazione come l'UNESCO necessita non solo di un insieme di obiettivi e scopi generali per se stessa, ma anche di una filosofia operativa, di un'ipotesi di lavoro riguardante l'esistenza umana e i suoi scopi e obiettivi, che guiderà, o almeno indicherà, una linea di approccio precisa ai suoi problemi.³⁸¹

Huxley non voleva limitarsi a chiarire e sviluppare la costituzione dell'UNESCO, ma intendeva anche dotare l'organizzazione di una "filosofia operativa" riguardante l'esistenza umana, per guidarne l'approccio alle varie questioni che avrebbe dovuto affrontare.³⁸² Egli sottolineava come l'UNESCO non potesse assumere il punto di vista di una singola religione, né sostenere il capitalismo, il marxismo o qualsiasi altra dottrina politica, sociale, economica o spirituale che fossero "settarie"³⁸³, altrimenti avrebbe suscitato l'ostilità di numerose e influenti fazioni e comportato la mancata cooperazione o addirittura il ritiro di diverse nazioni.

Egli ricordava come le principali preoccupazioni dell'UNESCO fossero la pace e la sicurezza, nonché il benessere umano, nella misura in cui questi potessero essere sostenuti dalle relazioni educative, scientifiche e culturali tra i popoli del mondo. Di

379 Armytage W. H. G. (1989), *The first Director-General of UNESCO*, in Keynes M., Harrison G. A. (1989), *Evolutionary studies: a centenary celebration of the life of Julian Huxley*, Macmillan, New York, p. 188.

380 Huxley J. S. (1946), *Unesco: its purpose and philosophy*, "Free World" 12, p. 27.

381 Ivi, p. 6.

382 Toye J., Toye R. (2010), *One world, two cultures? Alfred Zimmern, Julian Huxley and the ideological origins of UNESCO*, "History", 95/319, pp. 308-331.

383 Huxley J. S. (1946), p. 7.

conseguenza, il suo orientamento doveva basarsi su una forma di umanismo.³⁸⁴ Questo umanismo, però, doveva essere scientifico ma non materialistico:

Deve inoltre essere un umanismo scientifico, nel senso che l'applicazione della scienza fornisce gran parte della base materiale per la cultura umana e che la pratica e la comprensione della scienza devono essere integrate con altre attività umane. Tuttavia, non può essere materialistico, ma deve abbracciare gli aspetti spirituali e mentali oltre a quelli materiali dell'esistenza, e deve tentare di farlo su una base filosofica veramente monistica e unitaria.³⁸⁵

Huxley proponeva un umanismo naturalista, che lui stesso definiva come "evoluzionista"³⁸⁶, in contrapposizione a una visione statica o idealistica.

Huxley conferiva al concetto di "evoluzione" un significato estremamente vasto, includendo in esso tutti i processi di trasformazione e sviluppo che si verificano nell'universo. Egli era convinto che l'umanità potesse prendere in mano le redini di questi processi, accelerando così il progresso globale. Secondo Huxley, la selezione naturale stava gradualmente venendo sostituita da una selezione consapevole, poiché le società umane potevano trarre vantaggio dalla "tradizione cumulativa" o "eredità sociale"³⁸⁷, un fattore che, a suo giudizio, stava enormemente accelerando il ritmo dell'evoluzione. In questo scenario, Huxley attribuiva all'UNESCO un ruolo fondamentale nella creazione di un "bacino unificato di tradizioni" per l'intera umanità.

L'UNESCO dovrebbe quindi dedicare particolare attenzione alla costruzione di un patrimonio culturale unificato per l'intera umanità. Questo deve includere non solo l'unità nella varietà dell'arte e della cultura mondiale, ma anche la creazione di un corpus unico di conoscenze scientifiche. Inoltre, sarà fondamentale sviluppare una visione comune e un insieme condiviso di obiettivi.³⁸⁸

La visione di Huxley sul ruolo dell'UNESCO era quindi audace e ambiziosa. Egli confidava che l'accelerazione del progresso umano dipendesse direttamente dall'unificazione delle tradizioni culturali e che il percorso più efficace e sicuro per

384 Ibid.

385 Ibid.

386 Ibid.

387 Ivi, p. 9.

388 Ivi, p. 17.

raggiungere questo obiettivo fosse la creazione di un'unione politica globale.³⁸⁹ Sebbene riconoscesse che tale aspirazione fosse lontana e al di là delle competenze dirette dell'UNESCO, Huxley riteneva che l'organizzazione potesse comunque svolgere un ruolo cruciale nel gettare le basi per questa futura unità politica mondiale.

Nel suo libello, Huxley delineava inoltre una serie di iniziative che, a suo avviso, l'UNESCO avrebbe potuto intraprendere per realizzare i suoi obiettivi, spaziando dall'educazione alle scienze naturali e sociali, fino alla cultura e alle arti. Tuttavia, alcune delle sue proposte appaiono a oggi inaccettabili, come la promozione del controllo demografico e lo studio delle questioni legate al “problema eugenetico”³⁹⁰. Esse già al tempo suscitarono una notevole controversia, al punto che il comitato esecutivo della commissione dell'UNESCO ritenne necessario aggiungere una precisazione al documento, sottolineando che le opinioni espresse riflettevano esclusivamente il punto di vista personale di Huxley e non quello ufficiale della commissione preparativa.³⁹¹

A sollevare le più ferme obiezioni fu Ernest Barker, storico, teorico politico e anglicano praticante, definendo la posizione di Huxley come un “atteggiamento ateo mascherato da umanismo”³⁹², rinnovando così quello scontro che mai era cessato dalla *Conference on Science, Philosophy and Religion* del 1940.

Nelle sue memorie, Huxley riconobbe la validità delle obiezioni sollevate da Barker.³⁹³ Sebbene riconoscesse che l'UNESCO aveva effettivamente perseguito scopi umanistici, ritenne inadeguata la sua proposta di fondare l'operato dell'organizzazione su di una dottrina unificante specifica. Inoltre, concordava con Barker sul fatto che un approccio esclusivamente umanistico avrebbe potuto alienare l'appoggio di importanti gruppi religiosi, inclusi i sovietici, per i quali il materialismo dialettico rappresentava una forma di “fede”. Tuttavia, nonostante queste considerazioni, Huxley non ammise mai che l'idea di derivare principi morali e politici dalla scienza dell'evoluzione potesse presentare problematiche di natura filosofica.³⁹⁴ Questo punto di vista venne

389 Ivi, p. 13.

390 Ivi, pp. 10, 12, 21, 37-38 e 45.

391 UNESCO Document Misc./72, 6 December 1946.

392 Huxley J. (1973), *Memories II*, Antic Hay Books, Asbury Park (NJ), p. 16.

393 Ibid.

394 Toye J., Toye R. (2010), p. 328.

ulteriormente esplorato da Huxley quando anni dopo approfondì nuovamente il concetto di una “religione senza rivelazione”³⁹⁵.

La controversia sul libello compromise notevolmente la percezione di Huxley tra gli americani, la cui influenza sarebbe stata determinante per la sua candidatura. La conferenza generale dell’UNESCO era prevista per il 19 novembre 1946 a Parigi, e poco prima del suo inizio, il ministro degli esteri britannico, Ernest Bevin, inviò un telegramma al primo ministro Clement Attlee. Secondo Bevin, gli americani desideravano fortemente che uno dei loro concittadini ricoprisse quel ruolo e arrivò a dichiarare che, pur riconoscendo le qualità di Huxley, quest’ultimo “non fosse l’ideale come amministratore”³⁹⁶.

Il 6 dicembre 1946, dopo due settimane di deliberazioni, il Consiglio annunciò infine che Huxley era stato nominato, ma solo per un mandato di due anni invece dei cinque previsti e riducendo il budget americano dell’UNESCO di un milione di dollari.³⁹⁷

8.5 Conclusione

Sotto la guida di Huxley, il naturalismo aveva acquisito una posizione preminente all’interno dell’UNESCO, con l’obiettivo di promuovere una visione umanista condivisa a livello globale. Tuttavia, questo ambizioso progetto si rivelò ben presto fragile e di breve durata.

Anche Joseph Needham, nonostante i suoi sforzi per rivitalizzare il valore sociale del naturalismo, incontrò notevoli difficoltà. L’UNESCO cominciò progressivamente a risentire delle tensioni della Guerra Fredda, che iniziarono a minare la sua stabilità e il suo operato. Sebbene l’Unione Sovietica non avesse ancora aderito all’organizzazione, cosa che avvenne solo nel 1954, le dispute politiche tra i principali finanziatori, (Francia, Regno Unito e Stati Uniti), iniziarono a compromettere gli impegni e i progetti iniziali. Di conseguenza, già nel 1947, i finanziamenti destinati alla scienza e ai programmi dell’UNESCO vennero notevolmente ridimensionati.³⁹⁸

395 Huxley, J. (1927, rev. 1958). *Religion without revelation*, Max Parrish, London.

396 Lettera di Ernest Bevin a Clement Attlee, 20 Nov. 1946, PREM 8/375, TNA.

397 Toye J., Toye R. (2010), p. 330.

398 Petitjean P. (2006), p. 47.

In aggiunta, Needham e i suoi sostenitori di sinistra erano marginali nel panorama scientifico. Non trovando supporto per il “principio della periferia” e per le sue idee sulle relazioni sociali della scienza, Needham vide scemare il suo influsso. Nel maggio del 1948, Pierre Auger, un fisico francese, sostituì Needham, e alla fine dello stesso anno, Julian Huxley terminò il suo ruolo di direttore generale. Il contesto politico portò l’UNESCO, insieme alle altre agenzie specializzate delle Nazioni Unite, a orientarsi verso un sistema di cooperazione incentrato sull’assistenza tecnica, come delineato dal presidente americano Harry S. Truman nel suo discorso inaugurale del gennaio 1949.³⁹⁹ L’ambizioso obiettivo di Needham di promuovere le “funzioni sociali e internazionali della scienza” fu sostituito da un approccio più pratico, fondato su di un modello liberale occidentale orientato allo sviluppo economico.

Dopo aver lasciato l’UNESCO, Needham espresse il suo malcontento verso i colleghi della comunità scientifica, accusandoli nuovamente di “parrocchialismo”⁴⁰⁰ nei confronti del resto del mondo. Per Needham, la scienza e, di conseguenza, il naturalismo, erano tornati a un contesto autoreferenziale, perdendo così nuovamente la loro funzione sociale e il loro impatto globale.

399 Truman H. S. (1949), *A New Era in World Affairs: Selected Speeches and Statements*, US Government Printing Office, Washington.

400 Needham J. (1949), *Science and International Relations, Fifteenth Robert Boyle Lecture, delivered before the Oxford Univ. Scientific Club, 1 June 1948*, Blackwell Scientific Publications, Hoboken.

9. UN'APPARENTE SECOLARIZZAZIONE

La storia del naturalismo come paradigma per la contemporaneità non si esaurisce con la fine dei mandati di Julian Huxley e Joseph Needham. Sebbene, a partire dal progetto del presidente Truman per l'UNESCO, le aspirazioni sociali del naturalismo abbiano subito un rallentamento significativo, la scienza ha proseguito nel rafforzare il proprio ruolo di guida per l'umanità, penetrando in modo sempre più pervasivo in ogni ambito della vita quotidiana. Oggi continua a essere alla base di settori chiave come lo sviluppo industriale e agricolo, la medicina, le telecomunicazioni, la gestione ambientale fino all'esplorazione spaziale, ampliando la nostra comprensione dell'universo. Tuttavia, la scienza non è più riuscita a proporsi come fondamento etico universale, al netto di figure carismatiche come Carl Sagan.⁴⁰¹ Negli ultimi anni, stanno emergendo nuove modalità per affrontare e colmare questo vuoto, caratterizzate da approcci radicalmente diversi rispetto a quelli del passato.

In questo capitolo, analizzerò alcune nuove forme di religiosità che si stanno affermando in risposta alle esigenze etiche della nostra epoca. A tal fine, mi baserò principalmente sull'analisi offerta dalla teologa Tara Isabella Burton nel suo libro *Strange Rites*⁴⁰², pubblicato nel 2020.

9.1 *Nones e Remixed*

Nel 2015, in uno studio condotto dal *Pew Research Center*⁴⁰³, un rinomato istituto indipendente con sede a Washington che si occupa di analisi su questioni sociali, opinioni pubbliche e tendenze demografiche, sono stati intervistati oltre 35.000 adulti negli Stati Uniti su questioni religiose. I risultati hanno evidenziato un calo significativo nella percentuale di persone che dichiarano di credere in un dio, pregare quotidianamente e partecipare regolarmente a funzioni religiose. Questo fenomeno

401 Bozeman B. (2007), *Public Values and Public Interest: Counterbalancing Economic Individualism*, Georgetown University Press, Georgetown; Sagan C., Druyan A. (2011), *Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space*, Random House Publishing Group, New York.

402 Burton T. I. (2020), *Strange rites: New religions for a godless world*, PublicAffairs, New York.

403 Pew Research Center (2015), *U.S. Public Becoming Less Religious*, <https://www.pewresearch.org/religion/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious/>.

sembrerebbe indicare una tendenza alla secolarizzazione della società americana, sebbene a un ritmo più lento rispetto all'Europa.

Tuttavia, la questione si rivela notevolmente più intricata di quanto possa apparire, come evidenziato da Tara Isabella Burton nel suo libro *Strange Rites*. L'autrice si sofferma sul fenomeno dei "Nones"⁴⁰⁴, ossia persone che non aderiscono a nessuna fede organizzata. Questo gruppo, particolarmente numeroso tra i *Millennials*, ha contribuito in modo significativo al declino delle pratiche religiose tradizionali. Tale declino non è stato però accompagnato esclusivamente da un aumento dell'ateismo; al contrario, i *Nones* tendono spesso a sostituire le pratiche religiose tradizionali con altre forme di spiritualità o credenze alternative, segnalando una trasformazione piuttosto che un semplice abbandono del rapporto col divino.

Ciò è confermato da un altro studio condotto dal *Pew Research Center* nel 2018⁴⁰⁵, che ha fornito ulteriori dettagli sulla complessità di questa categoria. Quando è stato chiesto agli intervistati di esprimere la loro credenza in un dio, il 56% ha dichiarato di credere nel dio biblico, mentre un 10% ha affermato di non praticare alcuna forma di spiritualità. Tuttavia, un significativo 33% ha riferito di credere in una qualche forma di forza superiore o entità spirituale, suggerendo l'emergere di una religiosità non tradizionale. Questi dati indicano che, sebbene il numero di persone che non si riconoscono in una religione organizzata sia in crescita, ciò non implica necessariamente una diminuzione della spiritualità. Anzi, sembra delinearsi una trasformazione delle forme di credenza, che si allontanano dai canoni tradizionali per assumere nuove, e spesso più individualizzate, espressioni religiose.

Burton, nell'analisi delle caratteristiche dei *Nones*⁴⁰⁶, osserva come il 46% di loro affermi di avere conversazioni regolari con dio o con una forza superiore e il 13% ritenga che tali entità rispondano a queste comunicazioni. Inoltre, quasi la metà, il 48%, crede di essere stato protetto da una forza superiore per tutta la vita, mentre il 41% sente di essere stato ricompensato da essa e il 28% di essere stato punito. Un altro dato significativo riguarda il 40% dei *Nones*, che afferma di sperimentare un senso di pace e

404 Burton T. I. (2020), p. 11.

405 Pew Research Center (2018), *When Americans Say They Believe in God, What Do They Mean?*, <https://www.pewresearch.org/religion/2018/04/25/when-americans-say-they-believe-in-god-what-do-they-mean/>.

406 Burton T. I. (2020), p. 24.

benessere spirituale almeno una volta alla settimana, una percentuale che è aumentata di cinque punti tra il 2007 e il 2014. La ricerca mostra anche che il 47% dei *Nones* crede nella presenza di energie spirituali negli oggetti fisici, il 40% nella chiaroveggenza, il 38% nella reincarnazione e il 32% nell'astrologia. Quindi, per quanto sorprendentemente possa essere, i dati indicano che più della metà dei *Nones* abbia una forma di credenza spirituale.⁴⁰⁷

Il quadro diventa ancora più articolato quando, oltre ai *Nones*, si prende in considerazione un gruppo più ampio: i *Remixed*. Nel primo capitolo di *Strange Rites*, Burton distingue tre categorie principali all'interno dei *Remixed*, offrendo una chiave di lettura approfondita del fenomeno.⁴⁰⁸

La prima categoria è costituita da coloro che si definiscono “spirituali ma non religiosi”. Secondo lo studio del *Pew Research Center* del 2017, questo gruppo rappresenta il 27% della popolazione americana, un incremento significativo rispetto al 19% registrato nel 2012.⁴⁰⁹ All'interno di questa categoria si trovano individui che, pur non aderendo a una religione organizzata, vivono esperienze spirituali in contesti non tradizionali, come la musica o altre forme di espressione culturale.

Burton definisce il secondo gruppo come “*faithful Nones*”⁴¹⁰, ossia individui che, pur non essendo affiliati a una religione specifica, dimostrano attraverso il loro comportamento una credenza in qualcosa di superiore. Questo gruppo rappresenta il 72% dei *Nones*, corrispondente a circa il 18% della popolazione americana complessiva, che afferma di credere in una forza divina, compreso il dio giudeo-cristiano. Sebbene non si identifichino con una comunità religiosa, questi individui mantengono una tradizione spirituale personale. Tale tradizione può includere o meno un rapporto con la religione organizzata, ma è raro che essi trovino nelle istituzioni religiose una fonte di senso comunitario. Di fronte a cambiamenti importanti nella vita o a tragedie personali, i *faithful Nones* non si rivolgono necessariamente al supporto strutturale e istituzionale che una sinagoga, una chiesa o una comunità simile potrebbe fornire. Di conseguenza,

407 Gecewicz C. (2018), ‘*New Age*’ Beliefs Common among Both Religious and Nonreligious Americans, Pew Research Center.

408 Burton T. I. (2020), pp. 22-40.

409 Lipka M., Gecewicz C. (2017), *More Americans Now Say They’re Spiritual but Not Religious*, Pew Research Center, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/>.

410 Burton T. I. (2020), pp. 27-28.

spesso cercano altre forme di comunità, creando e partecipando a rituali con un gruppo di persone scelto, che potrebbe condividere o meno le loro convinzioni metafisiche. In questo modo, riescono a costruire un senso di appartenenza al di fuori delle tradizionali istituzioni religiose⁴¹¹.

Il terzo gruppo all'interno della categoria dei *Remixed* è costituito dai cosiddetti “*religious hybrids*”. Questi individui si identificano con una specifica religione e ne seguono alcune pratiche, ma si sentono liberi di ignorare quegli aspetti che non soddisfano le loro esigenze o di integrare elementi provenienti da altre tradizioni spirituali.

Per chiarire questo fenomeno, Burton considera i risultati del sondaggio del 2017 che ha esaminato anche la diffusione delle credenze *New Age*, come astrologia, reincarnazione, chiaroveggenza ed energia spirituale negli oggetti fisici.⁴¹² Dai risultati emerge che circa il 60% dei non affiliati religiosi crede in almeno uno di questi fenomeni. Sorprendentemente, anche una percentuale simile di cristiani condivide tali credenze. Ad esempio, il 29% dei cristiani dichiara di credere nella reincarnazione, un concetto in evidente contrasto con i precetti al cuore della dottrina cristiana. Questo dato suggerisce che il panorama delle credenze religiose, anche all'interno del cristianesimo, si stia diversificando e arricchendo di influenze esterne.

Burton sottolinea come il sincretismo non sia un fenomeno nuovo, essendo già presente nelle tradizioni religiose degli immigrati americani, in particolare tra le comunità non bianche. Tuttavia, oggi si assiste a un incremento della fluidità religiosa su base personale, non più solo culturale. Gli studiosi Casper ter Kuile e Angie Thurston hanno descritto questa tendenza come “*unbundling*”⁴¹³, evidenziando come le identità religiose stiano diventando sempre più personalizzate. L'influenza crescente di Internet e dei social media ha accelerato questo processo, permettendo alle persone di combinare idee e pratiche religiose in modi che rispondono meglio ai loro interessi e bisogni individuali.

411 Ivi, p. 29.

412 Lipka M., Gecewicz C. (2017).

413 Thurston A., Kuile C. T. (2015), *How We Gather*,

<https://www.judaismunbound.com/podcast/2016/6/16/episode-18-how-we-gather-casper-ter-kuile-and-angie-thurston>

Burton osserva come il fenomeno delle religioni “remixate” abbia radici profonde nella storia degli Stati Uniti, risalendo almeno al periodo antecedente alla Rivoluzione Americana.⁴¹⁴ Il primo *Great Awakening* del XVIII secolo è un esempio emblematico di questa dinamica, durante il quale predicatori itineranti promuovevano una rinascita spirituale personale, creando tensioni e divisioni all’interno del cristianesimo americano.⁴¹⁵ Il relativo dibattito sulla separazione tra chiesa e stato è spesso inquadrato come una questione di laicità, chiedendosi se gli Stati Uniti fossero un paese laico o cristiano.⁴¹⁶ Tuttavia, secondo Burton, per i Padri Fondatori questa divisione non era così netta. L’idea che chiesa e stato dovessero essere separati non era soltanto una posizione laica o anti-religiosa, ma rifletteva una concezione teologica specifica, radicata nel puritanesimo che ha profondamente influenzato la formazione degli Stati Uniti.

Successivamente alla Rivoluzione Americana, continua Burton, si verificò un declino dell’influenza religiosa istituzionale, evidenziato da una diminuzione della partecipazione alle funzioni religiose e dall’emergere di ideologie illuministe, come il deismo. Nonostante ciò, la religiosità americana non cessò di manifestarsi, ma piuttosto oscillò costantemente tra una dimensione istituzionale e una più intuitiva. In particolare, il protestantesimo, seguendo la visione di Martin Lutero, promosse un approccio religioso che privilegiava l’individualismo e proponeva la lettura della Bibbia senza la mediazione di autorità esterne, interpretando la fede come un’esperienza profondamente personale.⁴¹⁷ Questa visione influenzò la nascita della separazione tra chiesa e stato negli Stati Uniti, intesa come una salvaguardia della libertà religiosa individuale e, in seguito, diede origine a movimenti religiosi liberali, come la Chiesa Unitariana.

Nel terzo capitolo di *Strange Rites*, Burton analizza inoltre come l’epoca contemporanea, nonostante il processo di secolarizzazione, presenti forti analogie con il XIX secolo, caratterizzato dall’emergere di movimenti quali il *New Thought*⁴¹⁸, lo spiritualismo e il trascendentalismo. Tuttavia, Burton identifica tre fattori principali che

414 Burton T. I. (2020), pp. 41-57.

415 Kidd T. S. (2008), *The great awakening: The roots of evangelical Christianity in colonial America*, Yale University Press, New Haven (CT).

416 Burton T. I. (2020), p.42.

417 Ivi, p. 43.

418 Dresser H. W. (1919), *A History of the New Thought Movement*, TY Crowell Company, Syracuse (NY).

rendono l'attuale processo, che definisce come intuizionismo, più stabile: l'assenza di pressioni demografiche significative, l'influenza pervasiva del capitalismo consumistico e soprattutto l'ascesa di Internet. Questi elementi hanno contribuito a creare un paesaggio religioso frammentato, decentralizzato ma anche "retribalizzato"⁴¹⁹, in cui mode, sottoculture e pratiche personali si riorganizzano in nuove espressioni religiose.

Secondo Burton, concludendo questa comparazione storica, gli attuali *Nones* sono i diretti discendenti dell'ecumenismo protestante della metà del secolo scorso.⁴²⁰ Questa generazione, delusa dalle pratiche religiose superficiali dei propri genitori, ha trovato un senso di appartenenza e di significato in comunità e rituali alternativi. Sebbene i media tendano a spiegare l'aumento del numero dei *Nones* come una reazione dei giovani ai valori repressivi delle religioni tradizionali, i dati raccolti da Burton suggeriscono una realtà più complessa. È infatti la ricerca di sfide teologiche e di significati profondi che ha spinto molti giovani a distanziarsi dalle istituzioni religiose. Questo allontanamento non appare quindi come una mera opposizione a valori percepiti come repressivi, ma piuttosto come una risposta alla mancanza di sostanza e profondità nella fede offerta dagli organi tradizionali, incapaci di soddisfare il vuoto etico avvertito.

In questo processo si può rintracciare un rimando al fallimento della proposta di una religione per il futuro avanzata dai naturalisti religiosi e dagli unitariani nei primi decenni del secolo scorso. Questo progetto mirava a sostituire le tradizionali strutture religiose con una visione scientifica, umanista e razionalista della spiritualità. Tuttavia, persino autorevoli scienziati come Stephen Jay Gould si sono dimostrati scettici su questa possibilità:

Il magistero della scienza copre la realtà empirica: di che cosa è composto l'universo (il 'fatto') e perché funziona così (la 'teoria'). Il magistero della religione si estende sulle questioni del significato ultimo e dei valori morali. Questi due magisteri non si intersecano.⁴²¹

Questa tendenza è stata accentuata dal declino della carica sociale della scienza all'interno dell'UNESCO a partire dagli anni '50. La scienza, che inizialmente era stata

419 Burton T. I. (2020), p. 58.

420 Ivi, p. 65.

421 Gould S. J. (1999), *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Publishing Group, New York.

proposta da Huxley e Needham come una forza unificante e progressista capace di guidare l'umanità verso un futuro migliore, ha visto diminuire la sua influenza come baluardo di una visione internazionalista e sociale. L'evoluzione tecnologica e il capitalismo consumistico hanno accelerato significativamente questo fenomeno, fornendo alle nuove generazioni gli strumenti per personalizzare la propria spiritualità al di fuori delle istituzioni tradizionali.

Come illustra Burton, Internet ha reso irrilevanti i confini geografici, facilitando la nascita di comunità alternative e contribuendo alla frammentazione dell'identità collettiva in tribù digitali.⁴²² Inoltre, la cultura consumistica ha trasformato la spiritualità in un mercato aperto, dove rituali e pratiche possono essere acquistati e personalizzati come prodotti commerciali. Questo fenomeno ha rafforzato ulteriormente l'idea che la spiritualità sia un'esperienza altamente individualizzata, progettata su misura per ogni singolo individuo, ma spesso priva di una solida base filosofica strutturata e condivisa, mancando di un fondamento collettivo che ne assicuri una coerenza etica e teorica.

Per comprendere meglio la varietà e complessità della spiritualità contemporanea, analizzerò ora alcuni esempi di nuove pratiche religiose, evidenziando come esse riflettano le tendenze descritte.

9.2 *Stregoneria attivista*

Nel capitolo intitolato *The Magic Resistance*⁴²³, Burton analizza un caso emblematico della nuova religiosità, avvenuto nel 2018 a Brooklyn, che ebbe un grande impatto mediatico.⁴²⁴ In quell'anno, un negozio di occultismo chiamato Catland organizzò una protesta non convenzionale contro la nomina imminente di Brett Kavanaugh, giurista e avvocato, alla Corte Suprema, a seguito delle accuse di aggressione sessuale mosse pubblicamente da Christine Blasey Ford, docente di psicologia di Stanford. L'evento, noto come *Hex Kavanaugh*⁴²⁵, suscitò un interesse

422 Burton T. I. (2020), p. 65.

423 Ivi, pp. 115-137.

424 Stublely p. (1018), *Brett Kavanaugh: Witches Placed Mass Hex on Supreme Court Justice during New York Protest Ritual*, "Independent", 21/10/18,

<https://www.independent.co.uk/news/world/americas/us-politics/brett-kavanaugh-hex-new-york-witches-protest-brooklyn-supreme-court-sexual-assault-a8594581.html>.

straordinario, attirando oltre diecimila persone nonostante la capienza limitata del negozio di sessanta posti.

I proprietari del Catland guidarono l'evento con rituali magici, meditazioni e atti simbolici contro Kavanaugh e altre figure politiche come Mitch McConnell e Donald Trump. I partecipanti, molti dei quali condividevano storie personali di abusi, utilizzarono la magia come strumento di catarsi e protesta.

Burton fa notare come questo evento si inserisca in un fenomeno più ampio di risveglio dello spiritualismo e occultismo negli Stati Uniti, specialmente tra le generazioni più giovani. La stregoneria, a differenza della cultura del benessere⁴²⁶, un'altra forma di religiosità moderna, è profondamente anti-istituzionale e politica, combinando la spiritualità con obiettivi concreti di cambiamento sociale. Burton continua sostenendo che, mentre la spiritualità *New Age* si concentrava su idee positive come "amore e luce"⁴²⁷, la stregoneria moderna accoglie il "lato oscuro" come correttivo politico contro la supremazia cristiana percepita come ingiusta. Il fulcro della cultura stregonesca non è tanto una metafisica specifica quanto un senso di opposizione, rappresentando una forma di emancipazione personale e anti-istituzionale.

Il movimento *New Age*, emerso negli anni '60 come una manifestazione della controcultura, si caratterizzava per la mancanza di principi unificanti e per una marcata enfasi sulla "spiritualità del sé", dove l'individuo era visto come la fonte ultima di autorità e divinità.⁴²⁸ Come nel Trascendentalismo e nel *New Thought*, ciò si manifestava in una profonda diffidenza verso qualsiasi forma di competenza istituzionale, che fosse spirituale, psicologica, politica o farmaceutica, se non scientifica, considerati un ostacolo alla crescita personale e spirituale. Inoltre, in maniera simile a quei movimenti, all'Unitarianesimo e ad alcune forme di naturalismo religioso, il *New Age* sostiene l'idea di un'energia divina interconnessa che permea tutte le persone e le tradizioni religiose, suggerendo che, a livello metafisico, tutte le fedi siano essenzialmente simili.

425 Layceck J. P. (2021), *The Pentagon Exorcism*, in *A Companion to American Religious History*, Wiley-Blackwell, Hoboken, p.327.

426 Burton T. I. (2020), p. 94.

427 Ivi, p. 120.

428 Sutcliffe S. J., Gilhus I. S. (2014), *New age spirituality: rethinking religion*, Routledge, London.

Negli anni '70 e '80, la spiritualità del movimento *New Age* divenne sempre più politica, concentrandosi sulla valorizzazione della femminilità, con particolare attenzione all'ecofemminismo e al culto della "Madre Terra"⁴²⁹. I vari movimenti legati alla spiritualità della "Dea" vennero interpretati come strumenti per sfidare la struttura patriarcale della società e promuovere una connessione più profonda con la natura e il potere femminile.

Un altro esempio significativo dell'elasticità teologica di questi movimenti è l'evoluzione della *Wicca*⁴³⁰, una religione neo-pagana originaria degli anni '50 in Inghilterra. Inizialmente strutturata in *coven*, un gruppo di seguaci che si riunisce periodicamente per la celebrazione di riti o di festività neopagane, la *Wicca* è diventata sempre più diffusa e meno formalizzata, soprattutto grazie a Internet, che ha facilitato la pratica solitaria e la condivisione di rituali e conoscenze tra adepti isolati.

Nel contesto contemporaneo, osserva Burton, il *New Age* e la *Wicca* si sono evoluti per riflettere le preoccupazioni politiche e sociali che ci circondano, come la giustizia razziale, economica e di genere.⁴³¹ Il movimento è diventato più inclusivo, accogliendo una maggiore diversità etnica e sessuale senza limitarsi a una critica del patriarcato, ma mirando a smantellare tutte le forme di potere e privilegio, che gli affiliati considerano responsabili dell'emersione di figure politiche controverse come Donald Trump.

A partire dal 2016, la stregoneria ha assunto una connotazione politica ancora più esplicita, con gruppi come il *Magic Resistance*⁴³² che hanno utilizzato rituali e incantesimi per opporsi alle politiche di Donald Trump. Questo fenomeno ha stimolato la produzione di una vasta gamma di libri e risorse che intrecciano la magia con l'attivismo, promuovendo la stregoneria come strumento di trasformazione sociale.

Gruppi come il *Satanic Temple*, che fanno uso di simboli di ribellione contro le strutture gerarchiche tradizionali, hanno giocato un ruolo chiave nella ridefinizione della stregoneria come una forma di religione rivoluzionaria.⁴³³ Il linguaggio e i simboli della

429 Dobroczyński B., Martini M. (1997), *New age: il pensiero di una "nuova era"*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 5, 25, 63, 139.

430 Greenwood S. (2020), *Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology*, Taylor & Francis, Milton Park.

431 Burton T. I. (2020), p. 117.

432 Magliocco S. (2020), *Magic and Politics: New Intersections in the United States*, "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions", 23/4, pp. 5-14.

433 Laycock J. P. (2020), *Speak of the devil: How the Satanic Temple is changing the way we talk about religion*, Oxford University Press, Oxford.

resistenza magica si sono intrecciati con la cultura dell'attivismo, diventando strumenti simbolici di contestazione e trasformazione sociale e promuovendo una radicale autosufficienza individuale, insieme a una dottrina dell'autenticità emotiva, che invita a esplorare e affermare il sé autentico come atto politico e spirituale. Questo movimento non si limita a contestare le strutture sociali oppressive, ma propone anche una comunità alternativa, offrendo un senso di identità spirituale che sfida apertamente le forme tradizionali di religione istituzionalizzata.

All'interno della nuova cultura delle streghe emergono significative analogie con alcuni principi dell'unitarianesimo e del naturalismo religioso. In particolare, si riscontra una convergenza su temi quali la critica delle tradizioni istituzionalizzate, l'importanza della comunità e della ritualità, l'impegno nelle lotte progressiste come il femminismo e l'idea di uno spirito divino comune in tutte le espressioni religiose. Tuttavia, è importante sottolineare che, nonostante questi valori progressisti siano centrali nelle nuove comunità spirituali e occultiste, essi si sviluppano in modo del tutto autonomo e senza alcuna connessione con la comunità scientifica, la quale è invece il riferimento fondamentale per il naturalismo religioso.

9.3 Mitologia moderna

Il movimento New Age, insieme alla successiva cultura delle streghe, ha sviluppato visioni alternative della realtà e forme di attivismo sociale che si discostano dai paradigmi proposti dalla scienza tradizionale. Tuttavia, non si tratta di un'opposizione alla scienza in quanto tale, né di un rifiuto del metodo scientifico. Anzi, molte correnti all'interno di questi movimenti invocano un ampliamento della prospettiva scientifica, invitando gli scienziati a essere ancora più rigorosi nel loro approccio, aperti a indagare fenomeni insoliti senza preconcetti. Questa richiesta si fonda sull'idea che il metodo scientifico possa e debba includere l'osservazione di realtà non convenzionali, in modo empirico e imparziale. Come riportato da Weldon in *The Scientific Spirit of American Humanism*, James Randi, famoso prestigiatore e demistificatore di frodi

pseudoscientifiche, ha affermato che “gli scienziati sono noti per pensare in modo logico e lineare, quindi sono facilmente ingannati”⁴³⁴.

Il movimento New Age, inoltre, avanza una critica più profonda alla scienza moderna, accusata di essere prigioniera di una visione meccanicistica e razionalistica che ne riduce l’umanità. Secondo i sostenitori di questa prospettiva, la scienza, influenzata dalle idee cartesiane e newtoniane, si è concentrata eccessivamente su un approccio oggettivo e deterministico, trascurando la dimensione soggettiva ed esperienziale dell’essere umano. Questo razionalismo esasperato viene percepito come limitante, incapace di abbracciare la complessità e il mistero dell’esistenza umana. Di conseguenza, il movimento New Age sostiene la necessità di recuperare pratiche esoteriche e spirituali come strumenti per riportare un equilibrio più armonioso e centrato sull’essere umano, in grado di valorizzare tanto la razionalità quanto il senso del mistero e dello stupore.⁴³⁵

D’altro canto, è significativo osservare come la stessa scienza, pur indirettamente, abbia contribuito a favorire la nascita di nuove credenze e visioni del mondo.

In tale contesto, la tecnologia assume un ruolo centrale. Essa non è solo l’applicazione pratica delle conoscenze scientifiche, orientata alla risoluzione di problemi concreti e alla creazione di strumenti volti a migliorare la qualità della vita; è anche un fattore decisivo nella costruzione di nuove narrazioni. La tecnologia, infatti, incide profondamente sulla nostra esperienza quotidiana, trasformando il mondo tangibile e influenzando, al contempo, l’immaginario popolare che si sviluppa attorno alla scienza stessa. Le interazioni con strumenti tecnologici e le promesse di progresso a essi legate plasmano nuovi orizzonti simbolici, contribuendo alla creazione di una visione del mondo che intreccia il razionale con l’immaginario, il concreto con il mitologico.⁴³⁶

Domenico Gallo, un importante scrittore di fantascienza italiano, esplora queste dinamiche interrogandosi sulle origini e sul ruolo della fantascienza in un saggio del 2012, analizzando le ragioni del suo successo, particolarmente negli Stati Uniti, dove il

434 Richardson B., Randi J. (1976), *Uri Geller and the Chimera: An Interview with ‘The Amazing’ Randi*, “Humanist” 36/4, p. 16.

435 Weldon S. P. (2020), *The Scientific Spirit of American Humanism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 153-156.

436 Mazzucchelli C. (2014), *Nei labirinti della tecnologia*, Delos Digital, Milano.

genere ha trovato una prosperità superiore rispetto all'Europa.⁴³⁷ Gallo si rifà al pensiero di David F. Noble, storico della tecnologia, il quale propone una critica dell'idea secondo cui la tecnologia si sviluppi in modo autonomo dalla società, come una forza indipendente.⁴³⁸ Questa visione richiama il tema classico della creatura che si ribella al suo creatore, evocando il tentativo dell'essere umano di controllare e comprendere la realtà attraverso strumenti scientifici e tecnologici razionali. Tuttavia, l'immagine della ribellione dell'ente creato insinua che questo desiderio di controllo razionale sia, in molti casi, illusorio: ciò che l'uomo produce mediante la scienza e la tecnologia può sfuggire al suo controllo, trasformandosi in un'entità autonoma e potenzialmente distruttiva.

Secondo Gallo, la fantascienza ha incarnato questa tensione tra la paura dell'autonomia e la crescente pervasività della tecnologia, fungendo da mezzo di scoperta graduale del ruolo centrale della tecnologia nella società. Essa ha messo in luce le profonde ramificazioni che ogni innovazione tecnologica comporta, evidenziando come tali sviluppi influenzino le relazioni umane e i valori su cui queste si fondano. In questo contesto, diventa particolarmente interessante esplorare i legami tra religione e tecnologia, poiché entrambe contribuiscono a ridefinire l'esperienza umana, intrecciando in modi complessi il sacro e il tecnologico nel plasmare visioni del mondo e identità individuali.

Nel suo saggio *La religione della tecnologia*⁴³⁹, Noble dimostra come il fascino che la tecnologia esercita oggi, e che comunemente associamo all'eredità dell'Illuminismo, sia in realtà radicato in concezioni religiose medievali. Sebbene la ricerca scientifica e tecnologica sembri essere governata dallo spirito razionale, Noble sostiene che scienziati e tecnici siano "guidati da sogni lontani, da impulsi spirituali verso una redenzione sovranaturale"⁴⁴⁰. L'intuizione di Noble nasce dall'osservazione che l'incompatibilità tra l'infatuazione per il progresso tecnologico e il diffuso risveglio religioso sia solo apparente. A sostegno di questo, l'autore afferma che l'immaginario

437 Gallo D. (2012), *Tecnologia, apocalisse e fantascienza*, "IF Insolito e Fantastico" 10, Edizioni Tabula Fati, Chieti.

438 Noble D. F. (1979), *America by design: Science, technology, and the rise of corporate capitalism*, Oxford University Press, Oxford.

439 Noble D. F. (1997), *The Religion of Technology, The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Knopf, New York.

440 Ivi, p.3.

tecnologico occidentale, esploso durante le rivoluzioni industriali, derivi da un'idea medievale di progresso come strumento di redenzione, collegata a visioni apocalittiche e millenaristiche, che combinavano il miglioramento tecnologico con il pensiero cristiano.⁴⁴¹ Durante il Medioevo, figure come Giovanni Scoto Eriugena⁴⁴² e Gioacchino da Fiore⁴⁴³ avevano sviluppato una concezione della tecnologia come parte della somiglianza originaria dell'uomo con dio, una facoltà perduta con la cacciata dall'Eden, ma ancora recuperabile. La visione medievale del progresso tecnologico come anticipazione del regno divino è stata poi approfondita da pensatori come Roger Bacon, Paracelso e Francis Bacon e successivamente da scienziati come Boyle e Newton, che integravano le loro scoperte in un quadro teologico, fino alle espressioni dell'unitarianesimo e del naturalismo religioso di inizio Novecento. Noble evidenzia come nel prosieguo del secolo, nonostante il progresso tecnologico appaia secolarizzato, riemergano visioni millenaristiche, visibili fin dalla propaganda nazista e nel progetto Manhattan, dove scienziati come Oppenheimer fecero frequenti riferimenti religiosi.⁴⁴⁴ Il primo test nucleare, denominato *Trinity*, richiamava le immagini dell'Apocalisse di Giovanni, evocando temi di distruzione e redenzione. Questo episodio storico sottolinea come, anche in una società tecnologicamente avanzata come quella degli Stati Uniti, la scienza continui a intrecciarsi con l'escatologia, una relazione che si riflette anche nella proposta fantascientifica, la quale funge da ponte tra l'innovazione scientifica e la cultura umanistica.

Il rapporto tra scienza, tecnologia e fantascienza ha paradossalmente contribuito anche all'espansione di narrazioni alternative e del fenomeno del complottismo⁴⁴⁵, sempre più radicati nella sensibilità popolare. In un saggio del sociologo Massimo Introvigne, l'autore esplora come alcune serie televisive abbiano accompagnato l'emergere di nuove mitologie religiose, caratterizzate da una visione alternativa del mondo in contrapposizione a una concezione cristiana del bene e del male.⁴⁴⁶ Queste

441 Cohn N. (1961), *The Pursuit of the Millennium*, Oxford University Press, Oxford.

442 Traina G. (1994), *La tecnica in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma.

443 Tagliapietra A. (1994), *Gioacchino da Fiore sull'apocalisse*, Feltrinelli, Milano.

444 Hijya J. A. (2000), *The 'Gita' of J. Robert Oppenheimer*, "Proceedings of the American Philosophical Society", 144/2, pp. 123-167.

445 Barkun M. (2003), *A culture of conspiracy. Apocalyptic visions in contemporary America*, University of California Press, Berkeley.

446 Introvigne M. (2009), *Nuove Mitologie Religiose*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/nuove-mitologie-religiose_\(XXI-Secolo\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/nuove-mitologie-religiose_(XXI-Secolo)/).

narrazioni, spesso ispirate da temi scientifici, non ne rispettano i criteri empirici e arrivano a opporsi alla stessa scienza.

Tra i temi ricorrenti vi è la teoria del contatto segreto con civiltà extraterrestri, al cuore di serie come *The X-Files*, che suggerisce che i governi, in particolare quello statunitense, siano in possesso di informazioni sugli alieni, nascondendo al pubblico trattati segreti e scambi tecnologici con essi. Questo tipo di racconti ha ispirato e influenzato movimenti religiosi e spirituali, come la *Nation of Islam*⁴⁴⁷ di Louis Farrakhan⁴⁴⁸, che ha integrato elementi pseudoscientifici nei propri insegnamenti islamici, ritenendo che gli extraterrestri giochino un ruolo chiave nel destino dell'umanità. Anche la teoria degli antichi astronauti, popolarizzata da Erich von Däniken in trasmissioni come *Ancient Aliens*, ha trovato spazio nelle credenze di alcuni gruppi religiosi. Movimenti come il Raëlismo⁴⁴⁹, ad esempio, sostengono che l'umanità sia stata creata da una razza aliena, gli *Elohim*, e che le religioni tradizionali non siano altro che una narrazione distorta delle loro visite.

Introvigne fa notare come le nuove mitologie religiose spesso condividano l'idea di una storia governata da complotti oscuri, come quelli legati agli eventi dell'11 settembre, alle teorie sui Rettilian⁴⁵⁰ o al Priorato di Sion⁴⁵¹. Queste narrazioni si distaccano dalla comprensione razionale e quotidiana del presente. Ciò solleva una domanda: perché molti, come l'agente Fox Mulder di *The X-Files*, abbracciano il motto "I want to believe"? Questo desiderio di credere riflette una tensione verso l'ignoto che la scienza non riesce a colmare, con Mulder convinto che la verità sia "là fuori", in un mondo misterioso non rappresentato dalle narrazioni delle istituzioni tradizionali.

447 Curtis IV E. E. (2016), *Science and Technology in Elijah Muhammad's Nation of Islam: Astrophysical Disaster, Genetic Engineering, UFOs, White Apocalypse, and Black Resurrection*. "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions" 20/1, pp. 5-31.

448 Robertson D. G. (2021), *They Knew Too Much: The Entangled History of Conspiracy Theories, UFOs and New Religions*, in *Handbook of UFO Religions*, Brill, Leida, pp. 178-196.

449 Yeşilyurt B., Yeşilyurt M. (2024), *Raëlism: An Unconventional Religious Pathway to Transhumanism*, "İlahiyat Studies", 15/1, pp. 31-59.

450 Icke D. (1999), *The Biggest Secret*, Bridge of Love Publications, London.

451 Introvigne M. (2005), *Gli illuminati e il priorato di Sion: le verità sulle due società segrete del Codice da Vinci e di Angeli e demoni*, Piemme, Segrate.

9.4 Conclusion

In questo capitolo, ho esplorato solo alcune delle manifestazioni della nuova religiosità contemporanea, focalizzandomi brevemente su fenomeni come la stregoneria e la mitologia parascientifica moderna. Tuttavia, la varietà delle espressioni spirituali odierne è vasta e complessa. Queste vanno dalle nuove sette religiose, come *Scientology*⁴⁵², fino a pratiche che, a prima vista, potrebbero sembrare distanti dalla dimensione sacra, come l'ardente devozione dei tifosi calcistici.⁴⁵³

Alcune credenze, come la sindrome dell'elettromagnetismo, la sfiducia nei vaccini, la fiducia nell'omeopatia, il mito della Terra piatta, il rifiuto del ruolo antropico nel cambiamento climatico o la negazione dello sbarco sulla Luna, si pongono in aperta contrapposizione alla comunità scientifica.⁴⁵⁴ Altri fenomeni includono il fervore con cui alcuni gruppi celebrano il culto della personalità attorno a figure e saghe fantasy, come Harry Potter⁴⁵⁵, e la dedizione ritualizzata di chi abbraccia la cultura del benessere come una pratica spirituale. Persino movimenti apparentemente laici e progressisti, come quelli legati alla sostenibilità e al consumo consapevole, assumono spesso connotati religiosi, con rituali e valori condivisi che strutturano la vita dei loro aderenti⁴⁵⁶.

Le pratiche religiose e spirituali contemporanee, pur nella loro eterogeneità, sono unite da un filo conduttore comune: la ricerca di significato, appartenenza e valori che vanno oltre le spiegazioni offerte dalla scienza e che sfidano le convenzioni religiose tradizionali.

Questa riflessione ci porta a riesaminare il concetto di naturalismo e il suo ruolo nel pensiero contemporaneo. Se, come argomenta Dewey in *Antinaturalism in Extremis*⁴⁵⁷, il naturalismo è indissolubilmente legato alla scienza, allora molte delle nuove pratiche religiose dovrebbero essere considerate antinaturaliste, poiché propongono visioni del

452 Del Vecchio G., Pitrelli S. (2011), *Occulto Italia*, Rizzoli, Segrate.

453 Jitu B. (2011), *Fervour in Football and Religion: Some Discernible Similarities–Aashirwad Chakravarty*, <https://doingsociology.org/2021/12/17/fervour-in-football-and-religion-some-discernible-similarities-aashirwad-chakravarty/>.

454 Sagan C. (1996), *The demon-haunted world, Science as a Candle in the Dark*, Headline, London.

455 Burton T. I. (2020), pp. 68-93

456 Johnston L. F. (2014), *Religion and Sustainability: Social Movements and the Politics of the Environment*, Taylor & Francis, Milton Park.

457 Dewey J. (1944), *Antinaturalism in Extremis*, in Krikorian Y. H. *Naturalism And The Human Spirit*, pp. 1-16.

mondo che divergono dal consenso scientifico. Tuttavia, se adottiamo la definizione di naturalismo più stringente, ossia la visione che considera il mondo come una monade corrispondente alla natura, anche fenomeni come l'astrologia potrebbero rientrare, sorprendentemente, in una forma di pensiero naturalista. L'astrologia, pur basandosi su affermazioni non supportate empiricamente, si appoggia comunque su elementi naturali immanenti, i corpi celesti, che, pur non avendo alcun effetto misurabile sul nostro destino, appartengono al nostro circondario cosmico e non a una dimensione trascendente.

Analogamente, molte credenze contemporanee non fanno più ricorso a una separazione tra immanente e trascendente. Ad esempio, i poteri magici descritti dall'occultismo sono considerati come forze naturali che sfuggono alle descrizioni della scienza. Altre credenze, come l'esistenza di alieni sulla Terra o di giganti in Sardegna, sono viste come fenomeni che la scienza potrebbe eventualmente rivelare, anche se attualmente non è pronta ad ammettere. Di conseguenza, si potrebbero considerare l'astrologia e altre credenze sempre più diffuse come forme di naturalismo religioso, poiché, pur non avendo una base scientifica, ancorano le loro credenze a fenomeni naturali.

Questa riflessione porta a chiedersi quali siano gli elementi che rendono queste nuove forme di religiosità così prevalenti nella società contemporanea. Inoltre, sorge la domanda se il naturalismo religioso basato sulla scienza sia, invece, ancora in grado di offrire risposte significative alle sfide del nostro tempo.

10. NATURALISMO RELIGIOSO

In questo capitolo conclusivo, mi propongo di esaminare le principali caratteristiche della religione che continuano a esercitare un forte richiamo sulla società contemporanea. A partire da questa analisi, mi interrogherò sulla capacità del naturalismo religioso di rispondere in modo efficace e soddisfacente a tali bisogni e aspirazioni.

10.1 *La funzione della religione*

Il concetto di religione è particolarmente difficile da definire, poiché esso si declina in molteplici significati e forme a seconda dei contesti storici e culturali, rendendone impossibile un'esplorazione esaustiva nell'ambito di questa tesi. Tuttavia, prendendo spunto da *Strange Rites*⁴⁵⁸ di Tara Isabella Burton, è possibile identificare quattro bisogni umani fondamentali che le espressioni religiose tendono a soddisfare e che continuano a essere centrali anche nella società contemporanea: la ricerca di significato, la necessità di uno scopo, l'appartenenza a una comunità e la partecipazione a rituali. Questi elementi sono stati oggetto di studio da parte di numerosi pensatori, come Émile Durkheim⁴⁵⁹, Peter L. Berger⁴⁶⁰ e Clifford Geertz⁴⁶¹, i quali hanno contribuito ad ampliare la comprensione del fenomeno religioso, andando oltre la definizione tradizionale di "fede organizzata in una potenza superiore". Burton attinge ai loro lavori per delineare un breve quadro complessivo.

Il primo elemento individuato da Burton è il "significato", che può essere ricondotto al termine *nomos*⁴⁶², come teorizzato da Peter L. Berger, il quale si ispira direttamente alle riflessioni di Durkheim.⁴⁶³ Il *nomos* rappresenta l'ordine sociale che gli esseri umani costruiscono attraverso narrazioni condivise della realtà, frutto di un processo dinamico

458 Burton T. I. (2020).

459 Durkheim E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Les Presses universitaires de France, Paris.

460 Berger P. L. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City.

461 Geertz C. (1973), *The Interpretation Of Cultures*, Basic Books, New York.

462 Berger P. L. (1967), p. 13.

463 Durkheim E. (1897), *Suicide, a study in sociology*, (ed. 2005), Routledge, London, p. 241.

di “esternalizzazione, oggettivazione e interiorizzazione”⁴⁶⁴. Una volta istituito, questo ordine viene percepito come qualcosa di naturale e dato, fornendo stabilità e un contesto di senso entro cui si colloca l’esperienza quotidiana. Il *nomos* opera come una sorta di “scudo contro il terrore”, proteggendo l’individuo dall’angoscia esistenziale e divenendo, come afferma Berger, “la funzione più importante della società”⁴⁶⁵. In questo modo, il significato non è solo una caratteristica culturale, ma una struttura che orienta la vita umana e la preserva dal caos.

La religione svolge questo ruolo fondamentale fornendo una narrazione complessiva della realtà e attribuendo un significato al male e al suo posto nel mondo. Nelle religioni antiche, come il paganesimo greco-romano, il destino umano era concepito come il risultato delle lotte tra divinità spesso indifferenti agli affari terreni. Il cristianesimo, invece, propone una visione in cui il peccato e la redenzione, mediati dalla grazia divina, costituiscono la chiave per comprendere la condizione umana.⁴⁶⁶

Nel mondo contemporaneo, tuttavia, molte narrazioni religiose spostano l’origine del bene e del male all’interno del mondo terreno, spesso in stretta relazione con ideologie politiche. Per esempio, il progressismo tende a descrivere la realtà come una lotta continua contro il potere e l’oppressione, dove il male si manifesta nelle strutture di dominio e ingiustizia sociale. Al contrario, ideologie più reazionarie, promosse da figure come Jordan Peterson, interpretano la storia come un declino causato dall’allontanamento dagli istinti primordiali, in particolare quelli legati alla mascolinità. In questo contesto, la perdita di contatto con tali istinti è vista come una delle cause principali della crisi morale e sociale attuale.⁴⁶⁷

Oltre a offrire significato, una religione fornisce anche uno “scopo personale”⁴⁶⁸, ovvero un senso del ruolo che ogni individuo riveste all’interno di una narrazione più ampia. Che si tratti di evangelizzare, combattere in una guerra santa o impegnarsi nell’attivismo politico, Burton sottolinea come le religioni, tradizionali e moderne, delineino un quadro entro cui le scelte e le azioni individuali acquisiscono rilevanza all’interno di una visione globale della realtà.

464 Berger P. L. (1967), p. 3.

465 Ivi, p. 22.

466 Burton T. I. (2020), p. 36.

467 Peterson J. B. (2018), *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*, Penguin Books Limited, London.

468 Burton T. I. (2020), p. 36.

Anche le nuove forme di religione, sebbene spesso non teistiche, offrono ai loro seguaci un chiaro senso di scopo. Ad esempio, il devoto del benessere si dedica alla purificazione del corpo attraverso diete rigorose e attività fisiche, vedendo in questo un percorso verso l'armonia personale e la realizzazione di sé. Allo stesso modo, l'attivista politico considera le proprie azioni come una lotta contro l'ingiustizia, in cui ogni gesto assume valore all'interno di una battaglia morale più grande.

In questi casi, lo scopo individuale non si esaurisce in se stesso, ma trova legittimità nel fatto di essere inserito in una narrazione collettiva che assegna a ciascuno un posto preciso nel mondo, fornendo direzione e significato all'esistenza personale. Questo meccanismo, centrale nelle religioni tradizionali, continua a manifestarsi nelle nuove forme di spiritualità e nelle ideologie moderne, confermando la perenne necessità umana di trovare un fine che trascenda il mero quotidiano.

Un ulteriore elemento essenziale è la "comunità"⁴⁶⁹. Le religioni tradizionali hanno storicamente creato legami sociali attraverso spazi fisici come chiese, sinagoghe o moschee. Questi luoghi non solo fungono da centri di culto, ma rappresentano anche punti di riferimento per il sostegno reciproco, la celebrazione collettiva e la commemorazione di eventi significativi. La dimensione comunitaria assume dunque una valenza cruciale, poiché favorisce la coesione sociale e la condivisione di valori comuni.

Nelle nuove forme di religione contemporanea, tuttavia, le comunità tendono sempre più spesso a svilupparsi in spazi digitali, sostituendo i luoghi fisici con piattaforme *online*. In questi contesti virtuali, le persone si aggregano attorno a stili di vita o ideologie specifiche, trovando sostegno reciproco, riconoscimento e appartenenza, creando nuove forme di comunità che riflettono i bisogni e le aspirazioni della società moderna, spesso riscrivendo le norme sociali tradizionali e stabilendo nuove regole di interazione e convivenza. Esempi di queste nuove collettività includono gruppi che esplorano la poligamia⁴⁷⁰ o l'archeologia alternativa⁴⁷¹.

469 Ivi, p. 37.

470 Nielsen M. E., Cragun R. T. (2010), *Religious orientation, religious affiliation, and boundary maintenance: The case of polygamy*, "Mental Health, Religion & Culture" 13/7-8, pp. 761-770.

471 Eller C. (2003), *The religious use of prehistoric imagery in contemporary goddess spirituality*, "Public Archaeology" 3, pp. 77-87

Infine, il “rituale”⁴⁷² rappresenta un aspetto non secondario, in quanto costituisce quei momenti solenni in cui i partecipanti rafforzano il loro senso di appartenenza alla comunità e il loro scopo all’interno della narrazione religiosa. Nelle religioni tradizionali, i rituali includono sacramenti come l’eucaristia o pratiche collettive come le preghiere del venerdì, durante le quali i fedeli riaffermano il loro legame con la divinità e con la comunità di riferimento.

Nelle nuove religioni contemporanee, osserva Burton, i rituali assumono forme molto diverse, rispondendo alle esigenze e agli stili di vita moderni.⁴⁷³ Ad esempio, lezioni di yoga, sessioni di meditazione o pratiche di *mindfulness* possono fungere da rituali spirituali, offrendo ai partecipanti un momento di introspezione e connessione con una realtà più ampia. Anche attività apparentemente quotidiane, come pubblicare sui social media o partecipare a battaglie ideologiche attraverso meme politici, possono acquisire una dimensione quasi liturgica. In questi contesti, tali azioni si trasformano in veri e propri riti che rafforzano l’identità del singolo all’interno di una comunità virtuale, dando senso e scopo alla sua esistenza.

Questi rituali contemporanei, seppur distanti dai canoni religiosi tradizionali, rispondono agli stessi bisogni: strutturare il tempo e lo spazio dell’individuo, creando occasioni per rafforzare il proprio impegno e la propria identità. La dimensione rituale, quindi, rimane fondamentale per l’essere umano, anche in un’epoca in cui le forme del sacro sono sempre più diversificate e adattate alla realtà digitale.

In sintesi, significato, scopo, comunità e rituale restano elementi centrali che le religioni moderne continuano a fornire, anche se le nuove forme religiose spesso frammentano questi aspetti attingendo a fonti differenti. I seguaci di tali religioni possono trovare comunità in un *fandom*, significato e scopo nell’impegno politico, e praticare rituali legati al benessere o all’attivismo.

Queste “religioni intuizionali”, come le definisce Burton, hanno il tratto comune di fondarsi su narrazioni che rifiutano le metafisiche tradizionali e le gerarchie istituzionali, mettendo al centro l’autenticità personale e l’esperienza diretta come fonti principali di verità. Tale approccio risulta particolarmente attraente per gruppi emarginati dalle religioni convenzionali, come le donne o la comunità *queer*, che

472 Burton T. I. (2020), pp. 37-39.

473 Ibid.

vedono in queste nuove religioni uno spazio per esprimere la propria spiritualità in modo libero, al di fuori delle norme che percepiscono come opprimenti.

Tuttavia, questa frammentazione e l'accento sull'individualità sollevano delle criticità. L'enfasi sull'autenticità personale rischia di alimentare una società sempre più divisa, in cui i bisogni e le esperienze soggettive prevalgono sulla costruzione di sistemi ideologici coerenti o sull'elaborazione di istituzioni sostenibili. In un contesto in cui tutti diventano, per usare una metafora, "sacerdoti di sé stessi", Burton pone una domanda fondamentale: chi sarà disposto a sacrificare il proprio ego per un progetto collettivo e quale futuro si prospetta per una società in cui la coesione sociale appare sempre più sfuggente?

Se tutti noi siamo i nostri stessi sacerdoti, chi sarà disposto a inginocchiarsi?⁴⁷⁴

10.2 *Religious Naturalism Today*

Per valutare in che misura il naturalismo religioso possa soddisfare le esigenze contemporanee della nostra società, come il bisogno di significato, la ricerca di uno scopo, il senso di appartenenza a una comunità e l'importanza della partecipazione a rituali, prenderò come punto di riferimento l'analisi proposta da Jerome A. Stone nel suo lavoro *Religious Naturalism Today*⁴⁷⁵.

Jerome A. Stone è un filosofo e teologo statunitense, noto per il suo contributo allo sviluppo del movimento del naturalismo religioso. Attualmente è membro della *Meadville Lombard Theological School* e filosofo al *William Rainey Harper College*. Inoltre, è affiliato al *Preliminary Fellowship* dell'*Unitarian Universalist Association* e membro del *Highlands Institute of American Religious and Philosophical Thought* e dell'*Institute on Religion in an Age of Science*.

Religious Naturalism Today si presenta come una panoramica storico-filosofica che passa in rassegna i principali pensatori che hanno affrontato il tema del naturalismo religioso fin dalla fine del XIX secolo, con un commento di Stone puntuale ma limitato,

474 Ivi, p. 40.

475 Stone J. A. (2008), *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, State University of New York Press, Albany (NY).

che mi permette di ricapitolare e integrare quanto detto nei capitoli precedenti di questa tesi. Nella prefazione, Philip Hefner, teologo presso la *Lutheran School of Theology* di Chicago, sottolinea un punto centrale dell'opera: nel tracciare la storia e le caratteristiche del naturalismo religioso, Stone dimostra come la natura non possa più essere concepita come qualcosa di esterno all'essere umano, ma come parte integrante della nostra stessa essenza.

Partendo da questa premessa, emerge una domanda fondamentale: la natura può assumere un ruolo religioso o spirituale per l'uomo contemporaneo? La questione, tuttavia, non è trattata in modo dogmatico o programmatico, ma viene proposta come un interrogativo aperto. Possiamo trovare una divinità nella natura? E, qualora fosse possibile, quali sarebbero le sue caratteristiche?

Nell'introduzione del libro, Stone propone una concezione del naturalismo come una posizione filosofica che rifiuta qualsiasi distinzione ontologica tra il mondo naturale e un ipotetico mondo sovranaturale o trascendente. In questa prospettiva, il mondo naturale è considerato l'unica realtà esistente e, di conseguenza, l'unica possibile fonte di significato per la vita umana. La scienza, in quanto disciplina incaricata di esplorare e comprendere il mondo naturale, assume quindi un ruolo centrale nella ricerca della conoscenza e nella costruzione del senso. Stone sviluppa ulteriormente questa definizione richiamandosi a filosofi come Arthur C. Danto⁴⁷⁶, Charles Hardwick⁴⁷⁷ e Rem Edwards⁴⁷⁸, al fine di evidenziare la complessità e le sfide implicite nel ruolo della scienza come strumento interpretativo della realtà.

Nel prosieguo dell'introduzione, Stone sceglie di non offrire una definizione rigida di religione o di divinità, riconoscendo la complessità e la vastità di questi concetti, che sfuggono a una caratterizzazione univoca. Invece, si concentra sull'idea di naturalismo religioso, inteso come un tentativo di integrare aspetti e tematiche tipicamente religiose all'interno della cornice concettuale del naturalismo.

476 Danto A. C. (1967). *Naturalism*, in Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company, New York.

477 Hardwick, C. D. (1996), *Events of Grace: Naturalism, Existentialism and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge.

478 Edwards R. (1972), *Reason in Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Harcourt, Brace, Jovanovich, San Diego.

Tra gli autori più influenti nel campo, Stone menziona George Santayana, John Dewey e Nelson Wieman⁴⁷⁹, evidenziando come la *Columbia University* e la *University of Chicago* abbiano avuto un ruolo centrale nella formazione e diffusione di queste idee, con la *Columbia* che ha offerto una prospettiva filosofica e la *University of Chicago* una teologica.

Stone conclude l'introduzione sostenendo che il naturalismo, inclusa la sua variante religiosa, può coesistere con una varietà di approcci filosofici e scientifici, come il materialismo, il fisicalismo, il meccanicismo, il riduzionismo, il panteismo e l'idealismo, aggiungendo un'interessante riflessione personale:

C'è una forte inclinazione verso il fisicalismo nel mio modo di pensare. Tuttavia, questa è una posizione filosoficamente impegnativa da sostenere. Sia per motivi di dialogo con pensatori religiosi indigeni e neopagani che hanno sperimentato ciò che chiamano spiriti, i quali non fanno parte di questo mondo materiale, sia per evitare di escludere dogmaticamente la possibilità di tali esperienze, non affermo in modo inequivocabile il fisicalismo. Tuttavia, sospetto che, alla fine, qualsiasi spirito esista sarà trovato avere una base materiale. Il mondo è pieno di schemi che possono essere replicati nel tempo e nello spazio, ma ho sempre riscontrato che essi abbiano una realtà fisica quando esistono. Forse è meglio dire che, sebbene il naturalismo non implichi logicamente il materialismo o il fisicalismo, la maggior parte dei naturalisti religiosi tende verso un generoso materialismo che lascia spazio a gran parte di ciò che designiamo con i termini "mente" e "valore".⁴⁸⁰

Molti naturalisti religiosi avvertono la necessità di smarcarsi da un materialismo o fisicalismo estremi e antiquati, per evitare una possibile deriva riduzionistica che rischierebbe di escludere o impoverire la dimensione umana e spirituale. Questo "generoso materialismo" permette loro di preservare una visione più ampia, in cui trovano spazio aspetti complessi come la mente e i valori, senza per questo rinunciare alla coerenza con una prospettiva naturalista.

All'inizio del primo capitolo, Stone delinea le origini del naturalismo nel pensiero euro-americano, rintracciandone la nascita in figure come Giordano Bruno⁴⁸¹ e, in

479 Wieman N. (1987), *Science Serving Faith*, Oxford University Press, Oxford.

480 Stone J. A. (2008), p. 7.

481 Levi D. (2012), *Giordano Bruno o La religione del pensiero – L'Apostolo*, Edizioni Savine, Ancarano.

particolare, Baruch Spinoza⁴⁸², il cui lavoro ha influenzato autori successivi come William Wordsworth⁴⁸³ e Ralph Waldo Emerson⁴⁸⁴.

Successivamente, il capitolo si concentra su uno dei primi e più rilevanti autori accostabili al naturalismo religioso: George Santayana⁴⁸⁵. Sebbene Santayana rigettasse la validità ontologica delle credenze religiose, riconosceva il loro valore nel contesto dell'esperienza umana. Per Santayana, la religione cristiana incorre nell'errore fondamentale di prendere le poesie per fatti, un equivoco che, a suo avviso, non caratterizzava il paganesimo. Questo fraintendimento conduce alla superstizione, che si distingue dalla religione propriamente detta per l'assenza di una base morale solida.⁴⁸⁶

Il capitolo prosegue con l'esposizione della visione di Santayana sulle religioni cristiana, ebraica e greca, mettendo in luce una riflessione interessante: egli suggerisce che il cristianesimo avrebbe potuto riscoprire il suo significato originario, più vicino al valore simbolico e poetico del paganesimo, già durante il Rinascimento. Tuttavia, questo potenziale sviluppo fu bloccato dalle tensioni tra la Riforma e la Controriforma.⁴⁸⁷ Queste riflessioni offrono un parallelo con l'evoluzione tentata dal naturalismo religioso di Sellars, Abbot e Dewey, i quali cercarono di recuperare e reinterpretare gli elementi spirituali della religione al di fuori delle dottrine convenzionali. Anche loro, infatti, criticarono l'errore di confondere le mitologie religiose con la morale sottostante, un errore che, secondo questi autori, ostacola una piena comprensione del significato etico della religione.

Stone dedica ampio spazio a una corrente filosofica che mira a sottrarre il naturalismo alla sua potenziale deriva riduzionista. In particolare, si sofferma sull'opera di Samuel Alexander, *Space, Time, and Deity*⁴⁸⁸ del 1920, in cui l'autore cerca di offrire una base filosofica per concetti come la mente, i valori e la divinità all'interno di un quadro naturalistico, evitando i tradizionali dualismi. Per farlo, Alexander adotta la teoria dell'emergentismo, secondo cui alcune proprietà complesse di un sistema

482 Spinoza B. (1670), *Tractatus Theologico-Politicus*.

483 Wordsworth W. (1798), *Lines Composed a Few Miles Above Tintern*.

484 Emerson R. W. (1982), *Selected Essays*, a cura di Larzer Ziff, Penguin Books, London.

485 Santayana G. (1905–1906), *The Life of Reason: or the Phases of Human Progress*, Charles Scribner's Sons, New York.

486 Santayana G. (1900), *Interpretations of Poetry and Religion*, Charles Scribner's Sons, New York.

487 Santayana G. (1899), *Lucifer: A Theological Tragedy*, Charles Scribner's Sons, New York.

488 Alexander S. (1920), *Space, Time and Deity*, Macmillan, New York.

emergono come novità dalle interazioni tra componenti più semplici, pur essendo qualitativamente diverse dagli elementi di base che le costituiscono.⁴⁸⁹ Questo approccio, che si oppone al riduzionismo, evita di ridurre fenomeni complessi come la coscienza o i valori morali ai loro componenti fisici, ma senza dover ricorrere a fattori trascendenti. La teoria emergentista diventa così uno strumento concettuale prezioso, che influenzerà profondamente i pensatori successivi.

Alexander rifiuta sia il teismo, che mal si concilia con la concezione della creazione a causa del suo dualismo intrinseco, sia il panteismo, che non si adatta a una divinità morale poiché include anche il male come parte di dio. In alternativa, Alexander propone una terza via di divinità immanente, concependo dio come l'universo stesso in evoluzione. Questa visione suggerisce un dio che emerge e si sviluppa insieme al cosmo, superando i limiti delle concezioni tradizionali e offrendo una prospettiva che integra il divino nel processo evolutivo della realtà.⁴⁹⁰

Stone offre una lettura approfondita del pensiero di John Dewey riguardo al naturalismo religioso, organizzando la sua analisi in diverse aree tematiche.⁴⁹¹ Questa suddivisione mi permette di offrire una breve sintesi e integrazione delle riflessioni di Dewey, già discusse nel capitolo dedicato.

Dewey, influenzato dall'empirismo radicale, ritiene che il naturalismo religioso emerga non attraverso dimostrazioni della divinità, ma attraverso l'esplorazione delle esperienze umane all'interno della natura, che possono avere valori morali intrinsecamente significativi.⁴⁹² Egli, con un atteggiamento pragmatico, sostiene che il rapporto con la religione tradizionale non dovrebbe essere né di accettazione passiva né di conflitto aperto, ma piuttosto orientato verso una "ricostruzione"⁴⁹³. In altre parole, il celebre filosofo americano ritiene che, anziché limitarsi a conservare o respingere le tradizioni religiose, queste vadano rielaborate per adattarsi alle nuove concezioni e alle esigenze del naturalismo religioso.

489 Zhok, A. (2011), *Emergentismo: le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, ETS, Pisa.

490 Stone J. A. (2008), pp. 37-44.

491 Ivi, pp. 44-52.

492 Dewey J. (1925), *Experience and Nature*, Open Court Publishing Company, Chicago – London.

493 Dewey J. (1927), *The Public and Its Problems*, The Swallow Press, Athens (GA).

Un altro punto centrale nel pensiero di Dewey è la distinzione tra “religione” e “religioso”. Per Dewey, la religione è spesso associata a un’idea tradizionale di divinità, mentre il termine “religioso” si riferisce a una qualità dell’esperienza umana che non presuppone necessariamente una divinità specifica. Questa distinzione mira a mostrare come la dimensione religiosa possa emergere dalle esperienze umane senza bisogno di riferimenti alle tradizionali concezioni teistiche.⁴⁹⁴

Dewey esplora anche il significato umano del rapporto col “whole”, il “tutto”, suggerendo che esperienze religiose possano emergere dalla consapevolezza di come ogni azione individuale influenzi e sia influenzata dagli altri. Da questa consapevolezza interconnessa possono derivare in insegnamenti morali, poiché evidenzia l’interdipendenza delle azioni umane.⁴⁹⁵

Infine, Dewey propone una visione di dio come “un’unità immaginaria degli ideali”⁴⁹⁶, definita come l’insieme delle forze e dei fattori propensi al miglioramento del bene per l’essere umano. In questo contesto, dio non è una entità separata, ma una rappresentazione simbolica del progresso verso il bene comune.

Stone include anche la prospettiva di George Herbert Mead, che, pur non definendosi naturalista, offre una visione pragmatica della morale sovra-individuale simile alla concezione morale kantiana.⁴⁹⁷ Mead utilizza l’esempio del bambino che, passando dalla fase del gioco solitario a quella della partecipazione a un gioco con un “altro generalizzato”⁴⁹⁸, dimostra come la moralità possa emergere a livelli superiori attraverso il confronto e l’interazione sociale.

Si prosegue con l’analisi del pensiero di Roy Wood Sellars, che sviluppa una forma di “emergentismo evolutivista”⁴⁹⁹. Definito da William F. Schulz nel 2002⁵⁰⁰ come neomaterialista, Sellars evita il dualismo attraverso la sua concezione del trasformarsi emergente della materia, che si evolve attraverso stadi inorganici, organici, mentali e

494 Dewey J. (1934), *A common faith*, Yale University Press, New haven (CT).

495 Dewey J. (1944), *Human Nature and Conduct*, US Armed Forces Institute, Madison (WI).

496 Dewey J. (1934), p. 42.

497 Mead G. H. (1934), *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, a cura di Charles W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago.

498 Ivi, p. 175.

499 Sellars R. W. (1922), *Evolutionary Naturalism*, The Macmillan Company, New York.

500 Schulz W. F. (2002), *Making the Manifesto: The Birth of Religious Humanism*, Skinner House Books, Boston.

sociali. In questo contesto, la religione è vista come una “strategia di vita”⁵⁰¹, un meccanismo adattivo che risponde ai bisogni e alle sfide dell’esistenza umana. Per Sellars, la ricerca religiosa si basa sul sapere scientifico, adottando una prospettiva democratica che integra le scoperte scientifiche nella comprensione e nella pratica religiosa.⁵⁰²

Jan Christiaan Smuts può essere considerato come colui che ha introdotto il termine “olismo”, che rappresenta un possibile ampliamento del concetto di emergentismo. Smuts propone l’idea che gli “whole” (ovvero le totalità o unità) emergano dalla materia attraverso processi che non possono essere ricondotti alla semplice somma delle loro parti costitutive.⁵⁰³ Un esempio illustrativo, citato da Stone, è quello della rana nel frullatore: nonostante il frullatore contenga esattamente lo stesso materiale che componeva la rana, il prodotto finale non è più una rana, bensì una massa indistinta di particelle, priva della complessa organizzazione che caratterizzava l’organismo vivente.⁵⁰⁴

La rana non è semplicemente una combinazione di elementi, ma una totalità emergente che acquista identità e funzioni specifiche grazie alla propria organizzazione strutturale, senza la necessità di ricorrere a spiegazioni dualistiche. In questo senso, l’olismo suggerisce che, mentre la materia è composta dall’insieme di tutte particelle dell’universo, ciò che emerge da esse sono entità complesse, o “whole”, che operano in modi che non possono essere pienamente spiegati riducendo tali entità ai loro componenti più semplici.

Nel secondo capitolo, Stone esplora lo sviluppo del pensiero liberale nel contesto teologico e religioso americano tra gli anni ‘20 e ‘50, un periodo caratterizzato da una crescente inclinazione verso il naturalismo religioso, a cui ho dedicato i capitoli centrali della tesi. Questi movimenti, che in parte abbandonarono la concezione tradizionale di dio, si orientarono invece verso una ricerca morale collettiva, cercando di integrare i principi del naturalismo con le questioni umaniste, etiche e sociali.

501 Sellars R. W. (1928), *Religion Coming of Age*, The Macmillan Company, New York, p. 51.

502 Sellars R. W., (1916), *The Next Step in Democracy*, The Macmillan Company, New York, p.14.

503 Smuts J. (1926), *Holism and Evolution*, The Macmillan Company, New York.

504 Stone J. A. (2008), p. 56.

Stone elenca numerosi pensatori che contribuirono a questo panorama intellettuale, tra questi ci sono figure come George Burman Foster, Gerald Birney Smith, Shailer Mathews, Edward Scribner Ames, John Dietrich, Julian Huxley, Frederick May Eliot, Clarence R. Skinner, Kenneth L. Patton, Henry Nelson Wieman, Bernard Meland, Bernard Loomer, Ralph Burhoe, William Bernhardt, Mordecai Kaplan, Jack Cohen, Gregory Bateson, Albert Einstein e Philip Phenix.

Un aspetto rilevante è il periodo di sperimentazione teologica alla *University of Chicago Divinity School*, che ebbe origine con la pubblicazione di *The Function of Religion in Man's Struggle for Existence*⁵⁰⁵ di George Burman Foster nel 1909. In quest'opera, Foster, rompendo con la tradizione battista, ridefinì il concetto di dio come la capacità intrinseca dell'universo di realizzare ideali, spostando l'attenzione dalla divinità trascendente a una concezione più immanente e funzionale.

Gerald Birney Smith, teologo della *Divinity School*, pur respingendo la visione teista di dio come creatore e legislatore, tentava di preservare per gli "antiteisti" il senso di fascino e mistero del cosmo. Smith mirava a salvaguardare il valore intrinseco dell'esperienza, della ricerca e della scoperta umane di fronte all'inspiegabile, promuovendo una visione del mondo che, pur priva di un dio personale, non rinunciava al senso di stupore e di significato che il cosmo può offrire.⁵⁰⁶

In questo contesto storico Stone offre una breve ma interessante critica allo *Humanist Manifesto*, sottolineando una significativa lacuna nel documento: pur proponendo la religione come un'attività orientata alla realizzazione degli ideali umani, il manifesto sembra trascurare il riferimento a una realtà che possa effettivamente rendere possibile la realizzazione di tali ideali. In altre parole, il manifesto propone una visione della religione come strumento per realizzare valori e scopi umani, ma non affronta adeguatamente il ruolo di una realtà più profonda o di un principio universale che possa rendere plausibile e sostenibile questa realizzazione.⁵⁰⁷

Questa omissione solleva interrogativi riguardo alla portata e ai limiti della visione umanista proposta dal *Manifesto* e, più in generale, del naturalismo religioso. Stone

505 Foster G. B. (1909), *The Function of Religion in Man's Struggle for Existence*, The University of Chicago Press, Chiacago.

506 Smith G. B. (1925), *Is Theism Essential to Religion?*, "The Journal of Religion" V, pp. 356–377.

507 Stone J. A. (2008), p. 71.

sembra suggerire che, in assenza di un'analisi empirica di una dimensione più ampia che vada oltre il mero immanentismo, come aspirano l'emergentismo e l'olismo, la proposta di una religione orientata agli ideali rischi di restare priva di una base solida. Senza un tale fondamento, risulta difficile costruire una visione coerente e duratura della vita e del mondo che possa attrarre e mobilitare le forze sociali.

Come visto in precedenza, anche dal mondo religioso stesso vennero fatte proposte che andavano oltre la concezione tradizionale di dio, che si integravano nella visione del naturalismo religioso. Stone riporta l'esempio di Frederick May Eliot, pastore unitariano, che nel 1928 predicava così:

Quando dico che credo in Dio, affermo la mia fede nella realtà e nella significatività di tre grandi esperienze. Primo, che l'esperienza di un imperativo morale è reale e inevitabilmente importante. Secondo, che dietro tutti i misteri e le oscurità della vita esiste un ordine razionale. Terzo, che non sono una collocazione accidentale di atomi, ma sono un figlio dell'universo ed erede di tutte le sue glorie.⁵⁰⁸

10.3 Naturalizzare la morale

Nella seconda parte di *Religious Naturalism Today*, Stone esplora la rinascita del dibattito contemporaneo sul naturalismo religioso, che fa risalire dalla pubblicazione di *The Size of God*⁵⁰⁹ di Bernard Loomer nel 1987, anche se già presentato nel 1978.

Un aspetto critico del naturalismo religioso che Stone analizza è nuovamente la questione della fonte della religiosità. In questo contesto, Stone identifica due ambiti principali da cui potrebbe derivare la dimensione religiosa: l'esperienza di "grace"⁵¹⁰ (grazia) e "l'imperativo alla giustizia"⁵¹¹. Entrambi rappresentano tentativi di radicare la religiosità in un contesto che rifiuta le spiegazioni trascendenti, cercando invece di fondare il senso religioso su esperienze e principi immanenti.

508 Eliot F. M. (1928), *Toward Belief in God*, Unity Church, Kansas City.

509 Loomer B. (1987), *The Size of God*, Mercer University Press, Macon.

510 Hardwick C. D. (1996).

511 Stone J. A. (2008), pp. 143-153.

Stone ha sviluppato una propria versione del naturalismo religioso nel suo libro *The Minimalist Vision of Transcendence*⁵¹². Partendo dall'osservazione di esperienze che appaiono trascendenti, Stone ha elaborato un modello concettuale per comprendere queste esperienze all'interno di un quadro naturalistico. Secondo questo modello minimalista, il concetto di trascendenza si riferisce a poteri creativi e norme che, pur apparendo "relativamente trascendenti"⁵¹³ rispetto a una situazione specifica, sono concepiti naturalisticamente come immanenti nel mondo.

I quattro tipi di sfide "relativamente trascendenti" identificate da Stone sono "gli impulsi verso la verità, la bellezza, l'autenticità e la giustizia"⁵¹⁴. Questi paradigmi rappresentano ideali regolativi che non esauriscono la varietà della ricerca di valori, ma sono analoghi alla critica sociale dei profeti biblici e alle visioni utopiche nella tradizione filosofica e religiosa.

Un secondo aspetto della trascendenza relativa riguarda i momenti in cui sperimentiamo risorse creative nel nostro ambiente che superano la nostra situazione attuale percepita. Ad esempio, la fiducia nei confronti dei poteri curativi della medicina, della consulenza o della pedagogia implica una predisposizione a ricevere risorse creative che, sebbene relativamente trascendenti rispetto alla situazione percepita, sono comunque localizzate nel mondo.⁵¹⁵

Stone analizza il coraggio di fronte alla finitudine, il coraggio di agire nel momento opportuno e il coraggio come risposta alla disperazione. Sottolinea come tali forme di coraggio spesso includano una ricettività a risorse inaspettate provenienti dall'esterno della situazione percepita, come il potere inaspettato di un antidepressivo o le parole incoraggianti di un amico. Questi momenti di esperienza di risorse situazionalmente trascendenti, definibili come *grace*, sono "analoghi naturalistici ai momenti di esperienza dei doni del potere divino"⁵¹⁶.

Questo approccio, pur escludendo l'esistenza di un regno soprannaturale, conserva una disposizione verso una trascendenza relativa concepita in termini naturalistici. Tale

512 Stone J. A. (1992), *The Minimalist Vision of Transcendence: A Naturalist Philosophy of Religion*, State University of New York Press, Albany (NY).

513 Stone J. A. (2008), p. 144.

514 Ibid.

515 Ivi, p. 145.

516 Stone J. A. (1992), pp. 35–37, 106–108

visione si configura come una forma di naturalismo religioso che non ambisce a una sintesi totale delle norme e delle risorse, le quali possono talvolta entrare in conflitto o risultare contrapposte. In questo senso, essa rappresenta una versione del naturalismo caratterizzata da un radicale pluralismo, capace di riconoscere e accogliere la varietà di valori e principi all'interno di una cornice naturalistica.⁵¹⁷

Nel trattare il concetto di “imperativo alla giustizia”, Stone si avvale delle riflessioni di Sharon D. Welch, teologa presso la *Meadville Lombard Theological School*. Welch esamina il dilemma della giustizia sociale all'interno di un contesto segnato dalla finitudine umana, caratterizzato dalla nostra conoscenza limitata delle conseguenze delle nostre azioni e dall'incertezza riguardo ai loro esiti. La sua analisi si concentra su come le persone relativamente privilegiate possano collaborare con coloro che sono meno avvantaggiati e che possiedono visioni differenti.⁵¹⁸

La riflessione teologica di Welch si sviluppa attraverso due fasi principali. Nella sua fase iniziale, Welch concepisce il divino non come un'entità trascendente e separata, ma come una qualità intrinseca delle relazioni e della capacità di stabilire rapporti giusti con gli altri, con la natura e con noi stessi. Per Welch, il divino è identificabile nel potere relazionale stesso, mentre la “grazia” non è la manifestazione di un essere divino distinto, ma rappresenta ciò che è intrinsecamente divino. In questo quadro, la grazia è concepita come una sovrabbondanza di amore e gioia che eleva l'individuo verso una dimensione più ampia di sé ed una felicità più profonda. Il divino si manifesta attraverso la compassione e la rabbia, elementi essenziali per nutrire e proteggere, e funge da punto di riferimento e orientamento nella vita. Welch sostiene che molti aspetti dell'esistenza umana, come l'impegno per la giustizia e la ricerca della bellezza, sono considerati divini perché degni di adorazione e riflettono la sacralità insita nella nostra esperienza e nelle nostre azioni.⁵¹⁹

Nella fase successiva, Welch diventa più cauta nell'utilizzo del linguaggio religioso, riconoscendo i limiti della nostra conoscenza e le ambiguità morali delle nostre azioni. La forza della religione risiede nel “supporto collettivo di significato e impegno”⁵²⁰, ma

517 Stone J. A. (2008), p. 145.

518 Ivi, p. 147.

519 Welch S. D. (1990), *A Feminist Ethic of Risk*, Fortress Press, Washington.

520 Welch S. D. (1999), *Sweet Dreams in America: Making Ethics and Spirituality Work*, Routledge, London, p. 127.

questa comunità non è necessariamente positiva. L'esperienza religiosa, pur essendo reale e coinvolgente, è fondamentalmente amorale e può alimentare sia la crudeltà che la compassione. Welch vede l'azione morale nascere da sentimenti come gratitudine, gioia, lutto e rabbia, ed enfatizza una spiritualità ironica che riconosca i nostri limiti e trovi gioia nei successi, pur rimanendo critica e impegnata.⁵²¹

Ursula Goodenough, biologa della *Washington University* di St. Louis, nell'articolo *Religious Naturalism and Naturalizing Morality*⁵²², esplora direttamente la questione della moralità all'interno del naturalismo religioso, offrendo una riflessione sulla possibilità che esso possa costituire una base per la morale.

In precedenza, in *The Sacred Depths of Nature*⁵²³, l'autrice aveva esplorato un "patto con il mistero", riconoscendo la presenza di domande fondamentali e apparentemente irrisolvibili, come il motivo per cui esiste qualcosa anziché nulla. Invece di cercare risposte teologiche, Goodenough propone un orientamento religioso che si radichi nell'estetica e nel rispetto per la natura.

Il termine "religioso", secondo l'autrice, può essere suddiviso in tre ambiti principali: "teologico, spirituale e morale"⁵²⁴. Tuttavia, nel suo lavoro, il filone spirituale è predominante. La religiosità è definita come un'esperienza di appartenenza, gratitudine, umiltà e stupore nei confronti dell'universo naturale, piuttosto che in termini teistici. Il naturalismo religioso di Goodenough si distingue per la sua capacità di generare un senso di connessione e rispetto per il mondo naturale, basato sulle conoscenze scientifiche contemporanee. L'autrice stessa descrive la sua posizione come un "naturalismo spirituale"⁵²⁵.

Il naturalismo religioso, nelle sue diverse manifestazioni, può coesistere con vari orientamenti teologici, inclusi quelli che implicano una relazione con dio, sia essa personale o astratta. Goodenough, in sintonia con Stone, mette in luce come non ci sia necessariamente un conflitto tra l'adozione di un naturalismo religioso e l'esperienza di una relazione trascendente con il divino, anche in assenza di una struttura teologica complessa.

521 Ivi, pp. 128 e 156.

522 Goodenough U. (2003), *Religious naturalism and naturalizing morality*, "Zygon", 38/1, pp. 101-109.

523 Goodenough U. (1998), *The Sacred Depths of Nature*, Oxford University Press, Oxford.

524 Goodenough U. (2003), p. 104.

525 Ivi, p. 103.

La riflessione morale di Goodenough si basa, esponendosi a possibili critiche riduzioniste, sull'idea evoluzionistica che la moralità abbia il compito di facilitare il prosperare degli esseri umani all'interno delle comunità, riconoscendo che la cooperazione sociale è essenziale per la nostra sopravvivenza evolutiva. Mentre molte specie si concentrano principalmente sulla riproduzione, gli esseri umani hanno sviluppato capacità morali che permettono loro di prosperare non solo come individui, ma anche come membri di una comunità. Queste capacità morali, secondo l'autrice, si sono evolute nel corso della nostra storia e sono ulteriormente nutrite dalla cultura, inclusa quella della tradizione religiosa.⁵²⁶

Goodenough distingue tra "capacità morali e suscettibilità morali". Le capacità morali, quando coltivate, permettono agli esseri umani di fiorire in comunità; queste includono la "reciprocità strategica, l'umanità, l'equità, il coraggio, la riverenza e la consapevolezza". Al contrario, le suscettibilità morali, come "l'avidità, la paura, la xenofobia", emergono nei momenti di stress e minaccia, mettendo a rischio la coesione sociale.⁵²⁷

Goodenough analizza separatamente i fenomeni morali, cominciando con il concetto di "reciprocità strategica"⁵²⁸ o altruismo reciproco, che descrive un tipo di comportamento in cui gli individui cooperano con la speranza di ottenere una reciprocità futura. Questo meccanismo è cruciale per la vita sociale sia degli esseri umani che di alcune specie animali. Tuttavia, tale cooperazione è basata su un calcolo di vantaggi personali e non rappresenta l'unico fondamento della moralità.

Successivamente, Goodenough esamina le "virtù morali", che sono capacità che, una volta sviluppate, favoriscono la fioritura della comunità. Tra queste, l'autrice identifica due virtù sociali principali: "umanità ed equità". L'umanità comprende qualità come compassione, carità e benevolenza, mentre l'equità include giustizia, onestà e fiducia. Secondo Goodenough, queste virtù hanno radici profonde nella nostra storia evolutiva e si manifestano anche in altre specie di primati. Tuttavia, negli esseri umani, esse sono state amplificate dall'uso del linguaggio simbolico e dalla capacità di

526 Ivi, p. 105.

527 Ivi, p. 108.

528 Ibid.

astrazione, consentendo l'estensione di tali valori non solo all'interno del proprio gruppo, ma a tutta l'umanità e persino all'ambiente naturale.⁵²⁹

Il “coraggio” e la “riverenza” sono considerati virtù più complesse da Goodenough, poiché sono moralmente neutrali e possono essere utilizzati sia per scopi nobili che per fini distruttivi. Il coraggio, ad esempio, può servire sia a sostenere cause giuste sia a compiere azioni dannose, come dimostrano tragicamente gli attacchi dell'11 settembre. Allo stesso modo, la riverenza può essere indirizzata verso entità distruttive quanto verso ideali positivi.⁵³⁰

Secondo Goodenough, la “mindfulness” (consapevolezza) è fondamentale per la moralità. Essa implica la capacità di percepire la realtà con chiarezza, senza le distorsioni del pregiudizio o dell'interesse personale. Questa virtù, derivata dal buddismo, è essenziale per bilanciare e temperare le altre virtù. La consapevolezza modifica il nostro rapporto con il mondo, portando a una comprensione più profonda e, di conseguenza, a comportamenti morali più raffinati.⁵³¹

Goodenough conclude sottolineando che l'educazione tramite i principi del naturalismo religioso, può offrire un solido quadro per lo sviluppo morale. Attraverso la coltivazione di capacità come la consapevolezza, l'umanità e l'equità, e affrontando le suscettibilità morali che possono minare la coesione sociale, gli individui hanno la possibilità di costruire comunità fiorenti e moralmente mature, senza dover ricorrere alla mitologia religiosa.⁵³²

10.4 Conclusione

L'analisi di Stone e il quadro morale proposto da Goodenough mettono in luce le potenzialità del naturalismo religioso di rispondere alle richieste, delineate da Burton, di significato, scopo e, in parte, di comunità; tuttavia mi sembra che nelle loro riflessioni non sia sottolineato a sufficienza un elemento cruciale: la ritualità, accennata brevemente come se fosse un retaggio soprassedibile dell'antichità.⁵³³ Essa è, invece,

529 Ivi, pp. 108-109.

530 Ivi, p. 109.

531 Ivi, pp. 110-112.

532 Ibid.

533 Stone J. A. (2008), pp. 153-154.

preservata nelle varie derivazioni dell'unitarianesimo, ma tali correnti tendono a riproporre le strutture istituzionali storiche che le nuove generazioni sembrano sempre più respingere.

In un contesto culturale segnato da un'esperienza religiosa frammentata, individualistica e influenzata da un *bricolage*⁵³⁴ di intuizioni personali, è lecito chiedersi se il naturalismo religioso possa davvero rappresentare un'alternativa convincente, visto anche il crescente scetticismo nei confronti della comunità scientifica, riferimento fondamentale per buona parte del naturalismo.⁵³⁵ Mentre da un punto di vista teoretico la questione resta aperta, è altrettanto importante indagare se questa corrente stia acquisendo concreta rilevanza o se, al contrario, rimarrà anche in futuro confinata a settori marginali della società. Ancor di più, è necessario capire se il naturalismo religioso riesca a stabilire un dialogo efficace con le nuove generazioni, fornendo risposte adeguate alle loro esigenze etiche e spirituali.

Un primo dato significativo è l'aumento, negli ultimi anni, di gruppi e movimenti che si ispirano a pratiche di naturalismo religioso. Tra questi, un'influenza centrale è tutt'ora offerta dalla storica *Unitarian Universalist Association* (UUA), istituita nel 1961 dall'unione tra l'*American Unitarian Association*, nata nel 1825, e l'*Universalist Church of America*, nata nel 1793, che continua a ricoprire un ruolo nella società americana, con anche una rappresentanza al Congresso degli Stati Uniti.⁵³⁶

Anche l'*Ethical Movement*, fondato nel 1877 da Felix Adler, insieme alle sue diramazioni come l'*Ethical Humanism*, l'*Ethical Church* e l'*Ethical Culture*, continua la sua opera. Nel 2003, Arthur Dobrin, storico e sociologo della *Hofstra University*, ha riassunto la posizione del movimento in merito alla religione affermando che:

La religione è quell'insieme di credenze e/o istituzioni, comportamenti ed emozioni che legano gli esseri umani a qualcosa che va oltre il proprio io individuale e generano nei suoi aderenti un senso di umiltà e gratitudine che, a sua volta, orienta la visione del mondo e richiede determinate disposizioni comportamentali nei confronti di ciò che trascende gli interessi personali.⁵³⁷

534 Trombetta G. L. (2004), *Aspetti cognitivi del bricolage religioso*, "Religioni e società" 50, pp. 56-64.

535 Nichols T. M. (2017), *The Death of Expertise: The Campaign Against Established Knowledge and why it Matters*, Oxford University Press, Oxford.

536 Willsky-Ciollo L. (2015), *American Unitarianism and the Protestant Dilemma: The Conundrum of Biblical Authority*, Lexington Books, Lanham, pp. 241-245.

Dimostrando la diffusa la tensione verso l'apparente paradosso di vivere una trascendenza immanente.

Ancor più esplicitamente associata al naturalismo religioso è la *Religious Naturalist Association* (RNA), la cui genesi risale agli anni '90, periodo che Jerome Stone ha descritto come “la rinascita di un’alternativa dimenticata”, sottotitolo di *Religious Naturalism Today*. In quegli anni, il naturalismo religioso iniziò a riguadagnare attenzione e divenne oggetto di un vivace dibattito, alimentato da opere di studiosi come Ursula Goodenough⁵³⁸, Loyal Rue⁵³⁹ e Donald Crosby⁵⁴⁰. Un importante catalizzatore di questi sviluppi fu il susseguirsi di conferenze organizzate dall'*Institute for Religion in an Age of Science* a *Star Island* in Florida, che sponsorizzarono la rivista *Zygon*, attiva già dal 1966.⁵⁴¹ Durante questi incontri, personalità come Michael Cavanaugh⁵⁴² e la stessa Goodenough cominciarono a delineare l’idea di un gruppo formale dedicato al naturalismo religioso, raccogliendo attorno a loro un insieme di sostenitori che avrebbero costituito il primo consiglio di amministrazione dell’organizzazione.

Il momento chiave nella nascita della RNA si verificò nel 2014, quando, dopo un lungo periodo di discussioni online, interventi pubblici e conferenze, vennero redatti e approvati i documenti ufficiali per la fondazione dell’associazione. Todd Macalister, precedentemente coinvolto nel rinnovo del sito web del movimento, ebbe un ruolo centrale nella creazione del sito della nuova associazione, che fu poi gestito da Terry Findlay.⁵⁴³

Parallelamente, Ursula Goodenough si impegnò nell’invitare figure di rilievo a far parte del consiglio di consulenza della RNA, consolidando i legami con altre realtà legate al naturalismo, come l'*Ecospiritual Hub* ispirata da Thomas Berry⁵⁴⁴. Questa rete

537 Dobrin A. (2003), citato in Freeman J. B. (2005), *The potential for religious conflict in the United States Military*, Naval Postgraduate School, Monterey.

538 Goodenough U. (1998).

539 Rue L. D. (1994), *By the grace of guile: the role of deception in natural history and human affairs*, Oxford University Press, Oxford.

540 Crosby D. A. (2002), *A Religion of Nature*, State University of New York Press, Albany (NY).

541 Peters K. E. (2014), *The Changing Cultural Context of the Institute on Religion in an Age of Science and Zygon*, “*Zygon*”, 49/3, pp. 612-628.

542 Cavanaugh M. (2000), *What is religious naturalism? A preliminary report of an ongoing conversation*, “*Zygon*”, 35/2, pp. 241-252.

543 Drees W. B. (2021), *Naturalism And Religion: Hunting Two Snarks?*, “*Zygon*” 56/4, pp. 950-959.

544 Berry T. (2009), *The sacred universe: Earth, spirituality, and religion in the twenty-first century*, Columbia University Press, New York.

raccoglie ventinove espressioni del naturalismo religioso nel senso più ampio, spaziando dall'*Atheopaganism* all'*Unitarian Universalist Ministry for Earth*.

In questo contesto, il naturalismo religioso dimostra di non presentarsi solo come un movimento accademico, ma come un tentativo inserito nella società di rispondere in maniera profonda e innovativa alle questioni spirituali e morali del nostro tempo, cercando di integrare la dimensione religiosa con una visione del mondo immanente e nell'attivismo politico e ambientalista.

Accanto a questi movimenti, vi sono altri gruppi che abbracciano una visione alternativa del naturalismo, alcuni legati al paganesimo naturalistico, come la già presentata *Wicca*, altri al panteismo⁵⁴⁵, come il *World Pantheist Movement*, definito da Stone come “la più grande organizzazione di naturalismo religioso al mondo”⁵⁴⁶. Paul Harrison, fondatore del movimento, scrive che “il panteismo sostiene che l’universo nella sua totalità è divino e che non esiste divinità al di fuori dell’universo e della natura”⁵⁴⁷. Se da un lato manca un chiaro riferimento alle istituzioni scientifiche, dall’altro il principio cardine di rifiuto naturalistico di dualismi ontologici è pienamente rispettato.

Nonostante la crescente attenzione verso questi approcci, tali movimenti rimangono ancora relativamente marginali rispetto alle religioni tradizionali. Sfortunatamente, al momento mancano dati aggiornati che permettano di valutare in modo preciso l’evoluzione della loro diffusione.

Mi limito quindi a due studi offerti dal *Pew Research Center*. Secondo il primo, avvenuto nel 2023, emerge un’interessante dissonanza tra associazioni religiose e rappresentanza politica, relativamente alla composizione del Congresso degli Stati Uniti.⁵⁴⁸ Sebbene un terzo della popolazione americana si dichiara, come visto in precedenza, privo di affiliazioni religiose, solo un membro del Congresso si definisce non affiliato. In contrasto, l'*Unitarian Universalism*, che rappresenta meno dell’1% della popolazione americana, conta tre rappresentanti nel Congresso. Analogamente,

545 Cooper J. W. (2006), *Panentheism: The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Baker Academic, Ada.

546 Stone J. A. (2008), p. 10.

547 Harrison P. (1999) *The Elements of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*, Element Books Limited, London, p.1.

548 Pew Research Center (2023), *Faith on the Hill, The religious composition of the 118th Congress*, <https://www.pewresearch.org/religion/2023/01/03/faith-on-the-hill-2023/>.

l'*Humanism*, pur restando una minoranza con una presenza inferiore all'1%, ha un suo rappresentante politico.

L'altro studio, risalente però solo al 2014, fornisce un'analisi più dettagliata e documenta un significativo incremento della presenza di *millennial* tra gli aderenti all'*Unitarian Universalism*, con un aumento dal 6% del 2007 al 22% del 2014, in particolar modo tra gli *younger millennial*, nati tra il 1989 e il 1997.⁵⁴⁹ Questo dato sembra indicare un crescente interesse da parte delle nuove generazioni per questo movimento. Sarebbe interessante disporre di dati simili per gli altri gruppi legati al naturalismo religioso ed esaminare come questa tendenza si sia sviluppata nell'ultimo decennio, considerando la parallela progressiva disaffezione dei più giovani verso le religioni tradizionali.

Mentre il naturalismo si è affermato come paradigma dominante nella nostra società, influenzando profondamente sia l'ambito accademico che il sentire comune, pur senza diventare una fonte normativa; il naturalismo religioso, nelle sue molteplici varianti, continua a mostrare segni di vitalità. In un contesto sociale sempre più frammentato e segnato dall'individualismo, questo approccio sembra ancora capace di offrire un punto di riferimento significativo, sebbene rimanga una presenza marginale.

Per concludere questo lavoro, desidero soffermarmi brevemente su un movimento affine al naturalismo religioso, nato attraverso le modalità caratteristiche della spiritualità del XXI secolo in quanto ispirato da un'opera di fantascienza e incentrato su tematiche sociali. Mi riferisco alla *Earthseed Community*, originata dalla narrativa di Octavia E. Butler, che nei suoi romanzi esplora temi di trasformazione sociale e resilienza umana in un futuro distopico.⁵⁵⁰

L'opera di Butler è spesso associata all'afrofuturismo⁵⁵¹, un termine coniato da Mark Dery per descrivere la "narrativa speculativa che tratta temi afroamericani e affronta le preoccupazioni afroamericane nel contesto della tecnocultura del XX secolo"⁵⁵². Tuttavia, diversi critici hanno osservato che, sebbene i protagonisti dei

549 Pew Research Center (2014), *U.S. Religious Landscape Study*,

<https://www.pewresearch.org/dataset/pew-research-center-2014-u-s-religious-landscape-study/>.

550 Canavan G. (2016), *Octavia E. Butler*, University of Illinois Press, Champaign.

551 Sinker M. (1992), *Loving the Alien*, "The Wire" 96, pp. 30–32.

552 Bould M. (2007), *The Ships Landed Long Ago: Afrofuturism and Black SF*, "Science Fiction Studies" 34/2, p. 177.

romanzi di Butler siano di origine africana, le comunità da lei immaginate sono multietniche e, talvolta, multispecie. De Witt Douglas Kilgore e Ranu Samantrai, nel loro saggio commemorativo del 2010 dedicato all'autrice, evidenziano come, pur mantenendo una "una sensibilità afrocentrica al centro delle narrazioni", Butler esplori le commistioni umane in maniera radicale, allontanandosi sia dall'escapismo etnocentrico dell'afrofuturismo sia dalla prospettiva edulcorata del pluralismo liberale dominato dalla comunità bianca.⁵⁵³

Dopo la scomparsa di Octavia Butler nel 2006, si è iniziato a tradurre le sue idee in una pratica religiosa concreta. Queste comunità hanno dato vita a una forma di spiritualità basata sulla sostenibilità ambientale e su di una visione naturalistica del mondo, realizzando l'*Earthseed Community* come realtà tangibile, non più confinata alla dimensione letteraria. Un esempio significativo di questa trasformazione è l'uso di estratti dalle opere *Parable of the Sower*⁵⁵⁴ e *Parable of the Talents*⁵⁵⁵ di Butler, che compaiono sul sito web della *Earthseed Community*:

Se il destino della Earthseed deve avere un significato che vada oltre un lontano e mitico paradiso, la Earthseed non deve essere solo un sistema di credenze, ma un vero e proprio stile di vita. [...] La maggior parte delle religioni, in fin dei conti, sono riti di attesa dei miracoli. I fedeli eseguono i rituali richiesti, seguono regole specifiche e si aspettano di essere ricompensati soprannaturalmente con i benefici desiderati: lunga vita, onore, saggezza, figli, buona salute, ricchezza, vittoria sui nemici, immortalità dopo la morte, qualsiasi beneficio desiderato. La Earthseed offre le proprie ricompense: spazio per piccoli gruppi di persone che vogliono iniziare nuovi modi di vivere, con nuove opportunità, nuovi concetti di ricchezza, nuove sfide per crescere, imparare e scegliere cosa diventare. La Earthseed rappresenta l'alba dell'età adulta della specie umana. Offre la sola vera immortalità. Consente ai semi della Terra di diventare i semi di una nuova vita, di nuove comunità su nuovi pianeti. Il destino della Earthseed è mettere radici tra le stelle e, lì, ancora una volta, crescere, imparare e volare.⁵⁵⁶

In un sermone del 22 gennaio 2017, tenuto presso l'*Unitarian Universalist Congregation of Flint*, anche Theresa Ines Soto ha voluto citare un passaggio tratto da

553 Kilgore D. W. D., Samantrai R. (2010), *A Memorial to Octavia E. Butler*, "Science Fiction Studies" 37/3, pp. 353–361.

554 Butler O. E. (1993), *Parable of the Sower*, Four Walls Eight Windows, New York.

555 Butler O. E. (1998), *Parable of the Talents*, Seven Stories Press, New York.

556 Sito della *Earthseed Community* (2024), <https://godischange.org/earthseed-community>.

Parable of the Sower di Octavia Butler. Questo passaggio, a mio avviso, condensa appieno l'aspirazione del naturalismo religioso, in un filo che si dipana da Sellars, Dewey e Abbot, fino ai giorni nostri:

All that you touch
You change.
All that you change
Changes you.
The only lasting truth
Is change.
God
Is change.⁵⁵⁷

557 Butler O. E. (1993), p. 1.

BIBLIOGRAFIA

Libri

- Abbot F. E. (1879), *Truths for the Times*, Index Association, Toledo.
- Id. (1886), *Scientific theism*, Little, Brown, Boston.
- Id. (1890), *The Way Out of Agnosticism: Or, The Philosophy of Free Religion*, Little, Brown, Boston.
- Id. (1891), *Professor Royce's Libel: A Public Appeal for Redress to the Corporation and Overseers of Harvard University*, Mass, Cambridge (MA).
- Adler F. (1905), *The religion of duty*, McClure, Phillips & Company, New York.
- Adler M. J. (1940), *God and the professors: Our education cannot support democracy*, City News Publishing Company, New York.
- Agassiz L. (1850), *The diversity of origin of the human races*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Albanese C.L. (1991) *Nature religion in America: From the Algonkian Indians to the new age*, University of Chicago Press, Chicago.
- Alexander S. (1920), *Space, Time and Deity*, Macmillan, New York.
- Alexander T. M. (2020), *Dewey's Naturalistic Metaphysics*, in *The Oxford Handbook of Dewey*, Oxford University Press, Oxford.
- Archibald G. (2008), *How the 'S' came to be in UNESCO*, in *Sixty Years of Science at UNESCO, 1945–2005*, UNESCO Publishing, Paris.
- Armytage W. H. G. (1989), *The first Director-General of UNESCO*, in Keynes M., Harrison G. A. (1989), *Evolutionary studies: a centenary celebration of the life of Julian Huxley*, Macmillan, New York, p. 188.
- Barkun M. (2003), *A culture of conspiracy. Apocalyptic visions in contemporary America*, University of California Press, Berkeley.
- Barnes E. W. (1923), *Religion and Science*, Hodder & Stoughton, Hachette.
- Berger P. L. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City.
- Bernal J. D. (1939), *The Social Function of Science*, MIT press, Cambridge.

- Berry T. (2009), *The sacred universe: Earth, spirituality, and religion in the twenty-first century*, Columbia University Press, New York.
- Beuttler F. W. (1995), *Organizing an American Conscience: The Conference on Science, Philosophy and Religion, 1940-1968*, University of Chicago, Department of History, Chicago.
- Bozeman B. (2007), *Public Values and Public Interest: Counterbalancing Economic Individualism*, Georgetown University Press, Georgetown.
- Brezina C. (2006), *The Treaty of Versailles, 1919: a primary source examination of the treaty that ended World War I*, Rosen Publishing Group, New York.
- Burton T. I. (2020), *Strange rites: New religions for a godless world*, PublicAffairs, New York.
- Butler O. E. (1993), *Parable of the Sower*, Four Walls Eight Windows, New York.
- Canavan G. (2016), *Octavia E. Butler*, University of Illinois Press, Champaign.
- Capps D., Capps J. M. C. (2004), *James and Dewey on Belief and Experience*, University of Illinois Press, Champaign (U.S.).
- Channing W. E. (1819), *Unitarian Christianity and Other Essays*, Baltimore.
- Cheyney E. P. (1940), *History of the University of Pennsylvania 1740-1940*, Philadelphia.
- Clark W. (1999), *The Sciences in Enlightened Europe*, University of Chicago Press, Chicago.
- Clement J. e Cornish A. (2011), *Faith Like A River: Themes From Unitarian Universalist History*, Unitarian Universalist Association, Boston.
- Cohn N. (1961), *The Pursuit of the Millennium*, Oxford University Press, Oxford.
- Cooper J. W. (2006), *Panentheism: The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Baker Academic, Ada.
- Copson A. (2015), *What is humanism?*, in *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, Wiley, Singapore, pp. 1-33.
- Crosby D. A. (2002), *A Religion of Nature*, State University of New York Press, Albany (NY).
- Danto A. C. (1967), *Naturalism*, in Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company, New York.
- Darwin C. (1859), *On the Origin of Species*, John Murray, London.
- Id. (1988), *Notebooks, 1836–1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Darwin F. (1887), *The life and letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter*, John Murray, London.
- Del Vecchio G., Pitrelli S. (2011), *Occulto Italia*, Rizzoli, Segrate.
- Dewey J. (1920), *Reconstruction In Philosophy*, Henry Holt And Company, New York.
- Id. (1922), *Human Nature and Conduct*, Henry Holt, New York.
- Id. (1925), *Experience and Nature*, Open Court Publishing Company, Chicago – London.
- Id. (1927), *The Public and Its Problems*, The Swallow Press, Athens (GA).
- Id. (1934), *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven (CT).
- Id. (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt and Co, New York.
- Id. (1939), *Experience, knowledge and value*, Colliner Books, New York.
- Id. (1944), *Human Nature and Conduct*, US Armed Forces Institute, Madison (WI).
- Dobroczyński B., Martini M. (1997), *New age: il pensiero di una “nuova era”*, Bruno Mondadori, Milano.
- Dorrien G. J. (2003), *The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity, 1900-1950*, Westminster John Knox, Louisville.
- Dresser H. W. (1919), *A History of the New Thought Movement*, TY Crowell Company, Syracuse (NY).
- Dronamraju K. R. (1993), *If I am to be remembered: the life and work of Julian Huxley with selected correspondence*, World Scientific, Singapore.
- Durkheim E. (1897), *Suicide, a study in sociology*, (ed. 2005), Routledge, London.
- Id. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Les Presses universitaires de France, Paris.
- Edwards R. (1972), *Reason in Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Harcourt, Brace, Jovanovich, San Diego.
- Eliot C. W. (1909), *The future of Harvard College*, Houghton Mifflin Co, Boston.
- Eliot F. M. (1928), *Toward Belief in God*, Unity Church, Kansas City.
- Emerson R. W. (1982), *Selected Essays*, a cura di Larzer Ziff, Penguin Books, London.
- Foster G. B. (1909), *The Function of Religion in Man's Struggle for Existence*, The University of Chicago Press, Chiacago.
- Friess H. L. (1981), *Felix Adler and ethical culture: Memories and studies*, Columbia University Press, New York.

- Fry C. G. Fry J. P. (1989), *Congregationalists and Evolution: Asa Gray and Louis Agassiz*, University Press of America, Lanham (MD).
- Gabriel R. H. (1958), *Religion and Learning at Yale: The Church of Christ in the College and University, 1757-1951*, New Haven (CT).
- Geertz C. (1973), *The Interpretation Of Cultures*, Basic Books, New York.
- Giacché V. (2022), *Filosofia dell'Ottocento. Dall'Idealismo al Positivismo*, Diarkos, Santarcangelo di Romagna.
- Goldsmith M. (1995), *Joseph Needham: 20th-century renaissance man*, Unesco Publishing, Paris.
- Gomes A. W. (2009), *Unitarian Universalism*, Zondervan, Grand Rapids.
- Goodenough U. (1998), *The Sacred Depths of Nature*, Oxford University Press, Oxford.
- Gould S. J. (1981), *The Mismeasure of Man*, Penguin, New York.
- Id. (1999), *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Publishing Group, New York.
- Greenwood S. (2020), *Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology*, Taylor & Francis, Milton Park.
- Hardwick C. D. (1996), *Events of Grace: Naturalism, Existentialism and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hislop C. (1971), *Eliphalet Nott*, Wesleyan University Press, Middletown.
- Hitchcock E. (1851), *The Religion of Geology and Its Connected Sciences*, Phillips, Sampson, and Company, Boston.
- Hodes E. (1982), *Precedents for social responsibility among scientists: the American Association of Scientific Workers and the Federation of American Scientists, 1938-1948*, University of California, Santa Barbara.
- Holt E. B., Marvin W. T., Montague W. P., Perry R. B., Pitkin W. B, Spaulding E. G. (1912), *The New Realism: Coöperative Studies in Philosophy*, Macmillan, New York.
- Huston J. L. (1947), *The panic of 1857 and the coming of the Civil War*, Louisiana State University Press, Baton Rouge (LA).
- Huxley J. (1927, rev. 1958), *Religion without revelation*, Max Parrish, London.
- Id. (1962), *The coming new religion of humanism*, "Humanist", 22/1, p. 3.
- Id. (1973), *Memories II*, Antic Hay Books, Asbury Park (NJ).

- Ingersoll R. G. (1898), *Lectures of Col. R.G. Ingersoll: Including His Letters on the Chinese God--Is Suicide a Sin?--The Right to One's Life--etc. Etc. Etc.*, Rhodes & McClure, Charlottesville, Virginia.
- Intrator M. (2015), *Educators across borders: the Conference of Allied Ministers of Education, 1942–45, in Wartime origins and the future United Nations*, Routledge, London.
- Introvigne M. (2005), *Gli illuminati e il priorato di Sion: le verità sulle due società segrete del Codice da Vinci e di Angeli e demoni*, Piemme, Segrate.
- Jacoby S. (2005), *Freethinkers: A History of American Secularism*, Metropolitan Books, New York.
- Id. (2013), *The great agnostic: Robert Ingersoll and American Freethought*, Yale University Press, New Haven (CT).
- James W. (1917), *The Will to Believe*, Longmans and Green, London.
- Jefferson T. (1819), *The Life and Morals of Jesus of Nazaret*, manoscritto acquisito dalla Smithsonian Institution nel 1895.
- Johnston L. F. (2014), *Religion and Sustainability: Social Movements and the Politics of the Environment*, Taylor & Francis, Milton Park.
- Kaerer M. A. (2007), *Un savant séducteur. Louis Agassiz (1807-1873), prophète de la science*, Ed. de l'Aire, Vevey.
- Kidd T. S. (2008), *The great awakening: The roots of evangelical Christianity in colonial America*, Yale University Press, New Haven (CT).
- Krikorian Y. H. (1944), *Naturalism and the human spirit*, Columbia University Press, New York.
- Laycock J. P. (2020), *Speak of the devil: How the Satanic Temple is changing the way we talk about religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Lewenson S. B. (2014), *Taking charge: nursing, suffrage, and feminism in America, 1873-1920*, Routledge, London.
- Lindeman E. C. (1944), *Papers from the Conference on the Scientific Spirit and Democratic Faith*, King's Crown, New York.
- Longfield B. J. (1993), *The Presbyterian controversy: Fundamentalists, modernists, and moderates*, Oxford University Press, Oxford.
- Loomer B. (1987), *The Size of God*, Mercer University Press, Macon.
- Marsden G. M. (2021), *The soul of the American university revisited: From Protestant to postsecular*, Oxford University Press, Oxford.

- Matés-Barco, J. M. (2023), *The Great Depression of 1929: crisis in the world economy, in The Age of Global Economic Crises*, Routledge, London.
- Mayr E. (1991), *One long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Mazzucchelli C. (2014), *Nei labirinti della tecnologia*, Delos Digital, Milano.
- McCosh J. (1887), *The religious aspect of evolution*, Putnam's sons, New York.
- Menand L. (2002), *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Farrar Straus & Giroux, New York.
- Merrifield W. (2022), *The Threat from Within: The Incursion of Secular Humanism into Christian Belief and Practice Revisited*, Christian Faith Publishing, Meadville.
- Morison S. E. (1935), *The Founding of Harvard College*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- N. A. Graebner, E. M. Bennett (2011), *The Versailles Treaty and its legacy: the failure of the Wilsonian vision*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Needham J. (1946), *Science and Unesco: International Scientific Cooperation: Tasks and Functions of the Secretaria's Division of Natural Sciences*, UNESCO Publishing, Paris.
- Id. (1949), Science and International Relations, Fifteenth Robert Boyle Lecture, delivered before the Oxford Univ. Scientific Club, I June 1948, Blackwell Scientific Publications, Hoboken.
- Id. (1974), *Science and civilisation in China - Vol. 5*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Newman J. H. (1845), *An essay on the development of Christian doctrine*, Createspace Independent Publishing Platform, Scoots Valley (CA).
- Nichols T. M. (2017), *The Death of Expertise: The Campaign Against Established Knowledge and why it Matters*, Oxford University Press, Oxford.
- Niebuhr H. R. (1932), *Moral man and immoral society: A study in ethics and politics*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Id. (1988), *The kingdom of God in America*, Wesleyan University Press, Middletown (CT).
- Noble D. F. (1979), *America by design: Science, technology, and the rise of corporate capitalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Id. (1997), *The Religion of Technology, The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Knopf, New York.

- Nunziante A. M. (2012), *Lo spirito naturalizzato*, Verifiche, Trento.
- Petitjean P. (2006), *Blazing the Trail, Needham and UNESCO: perspectives and realizations*, in *Sixty Years of Science at UNESCO, 1945–2005*, UNESCO Publishing, Paris.
- Id. (2007), *The ‘Periphery Principle’: UNESCO and the international commitment of scientists after World War II*, The Polish Academy of Arts and Sciences, Cracow.
- Renoliet J. J. (2008), *An Unsung Ancestor, The International Institute of Intellectual Cooperation (IIIC) and science*, in *Sixty Years of Science at UNESCO, 1945–2005*, UNESCO Publishing, Paris.
- Rockefeller S. (1994), *John Dewey: Religious faith and democratic humanism*, Columbia University Press, New York.
- Rudolph F. (1962), *The American College and University: A History*, University of Georgia Press, Athens (GA).
- Rue L. D. (1994), *By the grace of guile: the role of deception in natural history and human affairs*, Oxford University Press, Oxford.
- Ruse M. (1986), *Taking Darwin Seriously - A Naturalistic Approach to Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford.
- Sagan C. (1996), *The demon-haunted world, Science as a Candle in the Dark*, Headline, London.
- Sagan C., Druyan A. (2011), *Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space*, Random House Publishing Group, New York.
- Sanders F. D. (1987), *Humanism vs. Its Detractors*, North Carolina Libraries, Raleigh.
- Santayana G. (1899), *Lucifer: A Theological Tragedy*, Charles Scribner’s Sons, New York.
- Id. (1900), *Interpretations of Poetry and Religion*, Charles Scribner’s Sons, New York.
- Id. (1905–1906), *The Life of Reason: or the Phases of Human Progress*, Charles Scribner’s Sons, New York.
- Schneider H. W. (1962), *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- Schulz W. F. (2002), *Making the Manifesto: The Birth of Religious Humanism*, Skinner House Books, Boston.
- Sellars R. W. (1916), *Critical Realism: A Study of the Nature and Conditions of Knowledge*, Rand, McNally, New York.
- Id. (1916), *The Next Step in Democracy*, The Macmillan Company, New York.

- Id. (1918), *The Next Step in Religion - An Essay toward the Coming Renaissance*, The Macmillan Company, New York
- Id. (1922), *Evolutionary Naturalism*, The Open Court Publishing Company, Chicago – London.
- Id. (1928), *Religion Coming of Age*, The Macmillan Company, New York.
- Smuts J. C. (1926), *Holism and Evolution*, The Macmillan Company, New York.
- Snow C.P. (1961), *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Speckhardt R. (2015), *Creating Change Through Humanism*, Humanist Press, Washington.
- Spinoza B. (1670), *Tractatus Theologico-Politicus*, Hamburg.
- Stone J. A. (1992), *The Minimalist Vision of Transcendence: A Naturalist Philosophy of Religion*, State University of New York Press, Albany (NY).
- Id. (2008), *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*, State University of New York Press, Albany (NY).
- Sutcliffe S. J., Gilhus I. S. (2014), *New age spirituality: rethinking religion*, Routledge, London.
- Tagliapietra A. (1994), *Gioacchino da Fiore sull'apocalisse*, Feltrinelli, Milano.
- Thomas Paine (1794), *Age of Reason; Being an Investigation of True and Fabulous Theology*, T. and J. Swords for J. Fellows, New York.
- Thompson J. A. (2015), *Woodrow Wilson*, Routledge, London.
- Tillich P. (2008), *The courage to be*, Yale University Press, New Haven (CT).
- Townsend H. G. (1923), *Philosophical Ideas in the United States*, University Microfilms, New York.
- Traina G. (1994), *La tecnica in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma.
- Welch S. D. (1990), *A Feminist Ethic of Risk*, Fortress Press, Washington.
- Weldon S. P. (2020), *The Scientific Spirit of American Humanism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Wieman N. (1987), *Science Serving Faith*, Oxford University Press, Oxford.
- Willsky-Ciollo L. (2015), *American Unitarianism and the Protestant Dilemma: The Conundrum of Biblical Authority*, Lexington Books, Lanham.
- Wilson D. J. (1990), *Science, Community, and the Transformation of American Philosophy, 1860-1930*, The University of Chicago Press, Chicago.

- Wilson E. H. (1995), *The Genesis of a Humanist Manifesto*, Humanist Press, Amherst.
- Wright C. (1994), *The Unitarian Controversy: Essays on American Unitarian History*, Skinner House Books, Boston.
- Zhok A. (2011), *Emergentismo: le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, ETS, Pisa.
- Zinn H. (2008), *A People's History of the United States*, HarperCollins Publishers, New York.

Articoli

- Ames E. S. (1928), *Religion and Philosophy*, "The Journal of Religion", 8/1, pp. 14-29.
- Backe A. (1999), *Dewey and the reflex arc: The limits of James's influence*, "Transactions of the Charles S. Peirce Society", 35/2, pp. 312-326.
- Backus E. B. (1943), *Science and Democracy*, "The Humanist" 3, p. 79.
- Bahm A. J. (1941), *Humanism and Sect Membership*, "The Humanist" 1, p. 54.
- Beougher T. K. (1998), *Are all doomed to be saved? The rise of modern universalism*, "Southern Baptist Journal of Theology" 2, pp. 6-24.
- Bok B. J. (1946), *Science in UNESCO*, "The Scientific Monthly" 63/5, pp. 327-332.
- Bould M. (2007), *The Ships Landed Long Ago: Afrofuturism and Black SF*, "Science Fiction Studies" 34/2, p. 177.
- Bragg R. B. (1933), *Humanist Manifesto I*, "The New Humanist" 6/3.
- Brzeziński A. M. (2017), *The organization and forms of International Intellectual Cooperation within the League of Nations (1922–1939)*, "Przegląd Zachodni" 1, pp. 53-70.
- Buell L. (1972), *The Unitarian movement and the art of preaching in 19th century America*, "American Quarterly", 24/2.
- Cavanaugh M. (2000), *What is religious naturalism? A preliminary report of an ongoing conversation*, "Zygon" 35/2, pp. 241-252.
- Coe G. A. (1919), *The Next Step in Religion: An Essay toward the Coming Renaissance*, "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods" 16/9, pp. 248-250.
- Cohen M. R. (1940), *Some Difficulties in Dewey's Anthropocentric Naturalism*, "The Philosophical Review", 49/2, pp. 196-228.
- Comte-Sponville, A. (2007), *The little book of atheist spirituality, an excerpt*, "Literary Review" 50/3, p. 79.

- Condon E. U. (1946), *Science and International Co-Operation*, "Bulletin of the Atomic Scientists" 1/11, pp. 8-11.
- Creel H. G. (1932), *Was Confucius Agnostic?*, "T'oung Pao" 29/1-3, pp. 55-99.
- Curtis IV E. E. (2016), *Science and Technology in Elijah Muhammad's Nation of Islam: Astrophysical Disaster, Genetic Engineering, UFOs, White Apocalypse, and Black Resurrection*, "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions" 20/1, pp. 5-31.
- Dewey J. (1886), *Psychology as Philosophic Method*, "Mind" 11/42.
- Id. (1895), *The theory of emotion*, "Psychological review" 2/1.
- Id. (1896), *The reflex arc concept in psychology*, "Psychological review" 3/4.
- Id. (1900), *Some stages of logical thought*, "The philosophical review" 9/5, pp. 465-489.
- Id. (1905), *The postulate of immediate empiricism*, "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods" 2/15.
- Id. (1927), *Half-Hearted Naturalism*, "The Journal of Philosophy" 24/3, p. 64.
- Id. (1930), *What I Believe*, "Forum" 83.
- Id. (1941), *Propositions, warranted assertibility, and truth*. "The Journal of Philosophy" 38/7.
- Drees W. B. (2021), *Naturalism And Religion: Hunting Two Snarks?*, "Zygon" 56/4, pp. 950-959.
- Eliot C. W. (1903), *The scientific method in education*, "Educational Review", 25/1.
- Eller C. (2003), *The religious use of prehistoric imagery in contemporary goddess spirituality*, "Public Archaeology" 3, pp. 77-87
- Ewing A. C. (1946), *Review of Naturalism and the Human Spirit*, "Philosophy" 21/78.
- Gallo D. (2012), *Tecnologia, apocalisse e fantascienza*, "IF Insolito e Fantastico" 10, Edizioni Tabula Fati, Chieti.
- Gironi F. (2019), *Profilo di Roy Wood Sellars*, "APhEx" 19, 2019.
- Goodenough U. (2003), *Religious naturalism and naturalizing morality*, "Zygon" 38/1, pp. 101-109.
- Gotshalk D. W. (1946), *The Paradox of Naturalism*, "The Journal of Philosophy" 55/3, pp. 316-320.
- Graham S. E. (2006). *The (real) politics of culture: US cultural diplomacy in UNESCO, 1946-1954*, "Diplomatic History" 30/2, pp. 231-251.

- Hardie G. M. (2000), *Humanist history: a selective review*, “Humanist in Canada” 132, pp. 24-29.
- Haydon A. E. (1928), *Science as Technique of Religion*, “Religious Education” 23/2.
- Hefner P. (2010), *Embodied Science: Recentering Religion-and-Science*, “Zygon” 45/1, pp. 251–263.
- Hook S. (1942), *Theological Tom-Tom and Metaphysical Bagpipe*, “Humanist” 2, p. 96.
- Huxley J. (1951), *Genetics, evolution, and human destiny*, “Genetics in the twentieth century: Essays on the progress of genetics during its first” 50, pp. 591-621.
- Id. (1946), *Unesco: its purpose and philosophy*, “Free World” 12, p. 27.
- James W (1891), *Abbot against Royce*, “The Nation” 53/1377, pp. 387-388.
- Kilgore D. W. D., Samantrai R. (2010), *A Memorial to Octavia E. Butler*, “Science Fiction Studies” 37/3, pp. 353–361.
- Kramer N. (2011), *Jacques Maritain*, “Kierkegaard and Existentialism” 9, p. 217.
- Lamont C. (1942), *Humanism is a Way of Life*, “The Humanist” 2, p. 106.
- Magliocco S. (2020), *Magic and Politics: New Intersections in the United States*, “Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 23/4, pp. 5-14.
- Nielsen K. H. (2019), *1947–1952: UNESCO’s division for science & its popularization*, “Public Understanding of Science” 28/2, pp. 246-251.
- Nielsen M. E., Cragun R. T. (2010), *Religious orientation, religious affiliation, and boundary maintenance: The case of polygamy*, “Mental Health, Religion & Culture” 13/7-8, pp. 761-770.
- Nunziante A. M. (2023), *American Gods: Debunking the Symbolic Dimension of Early American Naturalism*, “American Journal of Theology & Philosophy” 44/1, pp. 47-69.
- Id. (2024), *Naturalism and civilization (1927-1947)*, “Cogent Arts & Humanities” 11/1, p. 7.
- Oppenheim F. M, Oppenheim F. J. (1999), *How Did William James and Josiah Royce Interact Philosophically?* “History of Philosophy Quarterly” 16/1, University of Illinois Press, Champaign (IL).
- Orange A. D. (1972), *The origins of the British Association for the Advancement of Science*, “The British journal for the history of science” 6/2, pp. 152-176.
- Otto M. C. (1933), *Comment on the Humanist Manifesto*, “New Humanist” 6, pp. 29–33.
- Panitz M. (2001), *Louis Finkelstein and the Conservative Movement: Conflict and Growth*, “American Jewish History” 89/4, pp. 483-485.

- Peden W. C. (2004), *Making the Manifesto: The Birth of Religious Humanism*, "American Journal of Theology & Philosophy" 25/3, p. 304.
- Peterburs R. M. (1945), *Review of Naturalism and the Human Spirit*, "The Downside Review" 63/2.
- Peters K. E. (2014), *The Changing Cultural Context of the Institute on Religion in an Age of Science and Zygon*, "Zygon" 49/3, pp. 612-628.
- Petitjean P. (2008), *The joint establishment of the World Federation of Scientific Workers and of UNESCO after World War II*, "Minerva" 46/2, pp. 247-270.
- Richardson B., Randi J. (1976), *Uri Geller and the Chimera: An Interview with 'The Amazing' Randi*, "Humanist" 36/4, p. 16.
- Rock Singer C. (2019), *A prophetic guide for a perplexed world: Louis Finkelstein and the 1940 conference on science, philosophy, and religion*, "Religion and American Culture" 29/2, pp. 179-215.
- Royce J. (1886), *Abbot's Scientific Theism: Organic Scientific Philosophy. Scientific Theism. By Francis Ellingwood Abbot*, "Science" 166, pp. 335-338.
- Santayana G. (1925), *Dewey's Naturalistic Metaphysics*, "Journal of Philosophy" XXII, p. 674.
- Sellars R. W. (1918), *An Approach to the Mind-Body Problem*, "The Philosophical Review" 27/2.
- Id. (1920), *Evolutionary Naturalism And The Mind-Body Problem*, "The Monist" 30/4.
- Id. (1924), *The Emergence of Naturalism*, "International Journal of Ethics" 34/4.
- Id. (1927), *Why Naturalism and Not Materialism*, "Philosophical Review" XXXVI.
- Id. (1941), *Humanism as a Religion*, "The Humanist" 1, p. 5.
- Id. (1946), *Review of Naturalism and the Human Spirit*, "Journal of Philosophy and Phenomenological Research" 6/3, pp. 436-439.
- Seth J. (1886), *Scientific Theism*, by Francis Ellingwood Abbot, "Mind" 11/43, pp. 409-414.
- Sinker M. (1992), *Loving the Alien*, "The Wire" 96, pp. 30-32.
- Smith G. B. (1925), *Is Theism Essential to Religion?*, "The Journal of Religion" V, pp. 356-377.
- Trombetta G. L. (2004), *Aspetti cognitivi del bricolage religioso*, "Religioni e società" 50, pp. 56-64.
- Yeşilyurt B., Yeşilyurt M. (2024), *Raëlism: An Unconventional Religious Pathway to Transhumanism*, "İlahiyat Studies" 15/1, pp. 31-59.

Risorse online

- Costituzione dell'UNESCO (1945),
<https://www.miur.gov.it/documents/20182/4394634/2.%20Costituzione-UNESCO.pdf>.
- Gecewicz C. (2018), 'New Age' Beliefs Common among Both Religious and Nonreligious Americans, Pew Research Center, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2018/10/01/new-age-beliefs-common-among-both-religious-and-nonreligious-americans/>.
- Hildebrand D. (2018), *John Dewey*, "The Stanford Encyclopedia of Philosophy",
<https://plato.stanford.edu/entries/dewey/>.
- Introvigine M. (2009), *Nuove Mitologie Religiose*,
[https://www.treccani.it/enciclopedia/nuove-mitologiereligiose_\(XXI-Secolo\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/nuove-mitologiereligiose_(XXI-Secolo)/).
- Jitu B. (2011), *Fervour in Football and Religion: Some Discernible Similarities*,
<https://doingsociology.org/2021/12/17/fervour-in-football-and-religion-some-discernible-similarities-aashirwadchakravarty/>.
- Lipka M., Gecewicz C. (2017), *More Americans Now Say They're Spiritual but Not Religious*, Pew Research Center,
<https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-notreligious/>.
- New York Protest Ritual*, "Independent", 21/10/18,
<https://www.independent.co.uk/news/world/americas/us-politics/brett-kavanaugh-hex-new-york-witches-protestbrooklyn-supreme-court-sexual-assault-a8594581.html>.
- Nunziante A. M. (2013), *The «Morbid Fear of the Subjective». Privatness and Objectivity in Mid-twentieth Century American Naturalism*,
<https://philpapers.org/archive/NUNTMF.pdf>.
- Pew Research Center (2014), *U.S. Religious Landscape Study*,
<https://www.pewresearch.org/dataset/pew-researchcenter-2014-u-s-religious-landscape-study/>.
- Pew Research Center (2015), *U.S. Public Becoming Less Religious*,
<https://www.pewresearch.org/religion/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious/>.
- Pew Research Center (2018), *When Americans Say They Believe in God, What Do They Mean?*, <https://www.pewresearch.org/religion/2018/04/25/when-americans-say-they-believe-in-god-what-do-they-mean/>.

Pew Research Center (2023), *Faith on the Hill, The religious composition of the 118th Congress*, <https://www.pewresearch.org/religion/2023/01/03/faith-on-the-hill-2023/>.

Sellars R. W. (1880-1973), in “Internet Encyclopedia of Philosophy”,
<https://iep.utm.edu/sella-rw>.

Thurston A., Kuile C. T. (2015), *How We Gather*,
<https://www.judaismunbound.com/podcast/2016/6/16/episode-18-how-we-gather-casper-ter-kuile-and-angie-thurston>