

## Modi e questioni del credere

**Sebastiano Vecchio**

Università di Catania  
s.vecchio@unict.it

**Abstract** There are various ways of believing. And there are diverse approaches to conceive believing, insofar as it means to have opinions, or beliefs, or faith, or trust. The paper draws an overall survey on the points of view from which the theme has been considered: inferential, socio-cultural, linguistic-rhetorical. The aspects pointed out, though distinct, are strongly interconnected and show the dynamic nature of believing as a practice of the other.

**Keywords:** Belief, Faith, Opinion, Trust, Otherness, Narrative

Received 23/04/2020; accepted 27/07/2020.

La fede non è mai qualcosa  
dove si possa alla fine prender sonno.  
(Natalia Ginzburg)

Nel *Dizionario di base della lingua italiana*, concepito da De Mauro per bambini e ragazzi della scuola dell'obbligo, c'è scritto che *credere* significa transitivamente “considerare vero” oppure “ritenere, pensare, immaginare”, intransitivamente “prestare fede” e, con valore assoluto (fissato nel participio sostantivato *credente*), “avere una fede religiosa”; infatti *fede* è “il credere fermamente in qualcuno o qualcosa”, mentre *credenza* vuol dire “convinzione, opinione”. Così, se un libro reca il titolo *Credere di credere* (Vattimo 1996) capiamo che il suo autore sfrutta le due accezioni principali del verbo per dire che si reputa un credente.<sup>1</sup>

L'area semantica del “credere” si manifesta in espressioni differenziate già all'interno di una stessa lingua, e la divaricazione aumenta quando si mettono a confronto più lingue, anche se non fino a un grado di intraducibilità addirittura ‘drammatica’ (Parret 1983: 1). Sullo sfondo delle oscillazioni e delle differenze, proverò a delineare, nella tematica relativa al credere, delle dimensioni o modalità distinte che, per quanto diverse, non si escludono l'una con l'altra e sono anzi fortemente interconnesse.

---

<sup>1</sup> L'autore peraltro usa *fede* in accezione anche non religiosa: a p. 18 chiama «credenze superate» sia la *credenza* nella verità delle scienze sperimentali sia la *fede* nel progresso della ragione.

## 1. Modalità cognitivo-inferenziale

Fra i *Pensieri* di Pascal, una delle frasi più difficili da capire si trova verso la fine del lungo frammento sulla scommessa (Brunschvicg 233), dove al lettore viene dato il consiglio di cominciare a comportarsi da credente prima ancora di esserlo, ed è la conclusione spiazzante che segue il consiglio: «Naturellement même cela vous fait croire et *vous abêtira*». Cosa intende dire Pascal? Le scelte dei traduttori italiani non sono di molto aiuto alla comprensione: si va da *vi istupidirà* a *vi impecorerà* a *vi ammansirà* a *vi abbrutirà* a *vi farà diventar come un bambino*. In effetti *abêtir* vuol dire “rendere stupidi come una bestia”: e cosa hanno a che fare le bestie col credere?

Teniamo per ora in sospeso la domanda. Il suggerimento di Pascal risponde all’idea che la reiterazione di una serie di atti produca la formazione di un nuovo stato mentale. Ciò porta a concepire la credenza come il risultato dell’acquisizione di un modo di agire e reagire, ossia di un abito. In effetti, secondo Charles S. Peirce, la credenza [*belief*] «comporta lo stabilirsi nella nostra natura di una regola d’azione, o, in breve, di un *abito*» (5.397);<sup>2</sup> come a dire, «una credenza genuina, o opinione, è qualcosa su cui un uomo è preparato ad agire, ed è perciò, in un senso generale, un abito» (2.148). Non si tratta della ripetizione di comportamenti indotti dall’esterno, ma di un principio d’azione mirato allo scopo, ossia di «un abito intelligente in base al quale agiremo quando si presenta l’occasione» (2.435). Tale natura di abito intelligente non assegna di per sé alla credenza una piena consapevolezza; siamo piuttosto in presenza di quelle che sono state chiamate credenze intuitive, ossia «il prodotto tipico di processi inferenziali e percettivi spontanei e inconsci» (Sperber 1994: 24). Ma per Peirce, mentre nella scienza non c’è niente che corrisponda al concetto di credenza, «nelle faccende vitali è completamente diverso. Dobbiamo agire, in quelle faccende; e il principio in base al quale vogliamo agire è una credenza» (1.636), in quanto «la credenza è la volontà di assumersi un grande rischio su un’affermazione» (5.589).

In quanto disposizione ad agire o abito, una credenza non è una rappresentazione mentale astratta; soprattutto non si può identificare con singole idee o singoli pensieri perché consiste invece nel loro collegamento lungo lo svolgersi del tempo:

In riferimento a una credenza, non solo noi non possiamo averla in un istante, ma essa non può essere presente alla mente in alcun periodo di tempo. Non consiste in qualcosa che è presente alla mente, bensì in una connessione abituale tra le cose che sono presenti in successione. Cioè a dire, consiste in idee che si succedono l’una all’altra secondo una regola generale; non però nel mero pensare a tale regola generale, né nella mera successione delle idee l’una sull’altra, e nemmeno nelle due cose insieme. Perciò un pensiero deve essere il segno di una credenza; ma non è esso stesso la credenza. [...] Una credenza è una successione abituale di idee (7.355, 359).

Lo stato mentale dinamico che è la credenza, regola le nostre azioni e sta in rapporto al dubbio come un’affermazione sta a una domanda. Questo modo di concepire la credenza taglia alla radice l’errore della pretesa cartesiana che si possa decidere di dubitare: «Un’affermazione che può essere messa in dubbio volontariamente di sicuro non è *creduta*. Una credenza infatti, fin tanto che dura, è un abito forte, e come tale costringe l’uomo a credere finché qualche sorpresa non rompa l’abito» (5.524). La rottura di una credenza può essere prodotta solo da una nuova esperienza, e quella che si può richiamare a piacimento non è un’autentica esperienza. Insomma, «la credenza

---

<sup>2</sup> Cito dai *Collected Papers* indicando volume e paragrafo senza la sigla CP. I brani da testi in altre lingue sono tradotti da me; quelli da edizioni italiane li ho spesso modificati sulla base degli originali senza darne avvertenza.

viene prima, e la capacità di dubitare parecchio dopo» (5.512); poiché «il processo inferenziale comporta la formazione di un abito» (2.148), la rottura della credenza, come ogni mutamento di abito, richiede nuovi processi inferenziali. Di conseguenza il dubbio suppone sempre una credenza preliminare, è un'attività superiore, e quando sorge ha una forza molto maggiore del fittizio dubbio astratto di Cartesio:

Il pragmatista sa che il dubbio è un'arte che va acquisita con difficoltà; e i suoi dubbi genuini andranno molto al di là di quelli di qualunque cartesiano. Ciò di cui non dubita, circa le faccende ordinarie della vita di chiunque, egli sa che non è messo in dubbio da nessun uomo assennato. Sono parte dei nostri istinti (6.498).

Tenendo presente questa natività di ciò che non è soggetto a dubbio, torniamo alla domanda lasciata in sospeso circa l'*abêtir* di Pascal: cosa hanno a che fare le bestie col credere? Una risposta arriva un secolo e mezzo dopo da Giacomo Leopardi, che il 22 dicembre 1820 annotava nel proprio *Zibaldone* alle pagine 437-438:

Ogni essere capace di scelta, [...] ha bisogno di credenze, cioè deve credere che le cose siano buone o cattive, e che quella tal cosa sia buona o cattiva, altrimenti la sua volontà non avrà motivo per determinarsi ad abbracciarla o fuggirla, per decidersi a fare o non fare, all'affermativo o al negativo. [...] Le piante e i sassi che non si muovono da sé, né dipendono da sé nell'azione e nella vita, non hanno bisogno di credenze, ma l'animale che dipende da sé nell'azione e nella vita, ha bisogno di credere, [...] Qualunque essere non è macchina, ha bisogno di credenze per vivere. Dunque anche gli animali, se non sono purissime macchine: dunque hanno anch'essi il principio di ragionamento, senza cui non v'è credenza, perché il credere non è altro che tirare una conseguenza.

Si ritrova qui, in altri termini e con un accento fortemente etologico, il modo peirciano di intendere la credenza con riferimento al processo inferenziale e all'istinto, e trova una spiegazione anche il *naturellement* di Pascal: gli animali compiono inferenze («tirare una conseguenza»), dunque gli animali hanno credenze. È questa la modalità cognitivo-inferenziale della credenza, nella sua versione naturalistica, che non ne privilegia l'aspetto intellettuale e la connette all'efficacia anziché alla verità. Continuava infatti Leopardi:

Ma io dico credenze, non cognizioni. L'oggetto della cognizione è la verità; l'oggetto della credenza è una proposizione credibile, e dico credibile relativamente in tutto e per tutto alle qualità generali o individuali, essenziali o accidentali dell'essere che crede, perché una cosa può esser credibile a una specie o genere, e non ad un'altra; a un individuo di quella specie o genere, e non ad un altro; a questo medesimo individuo oggi, e non domani. La verità dunque non entra in questo discorso, ma solo bisogna sapere quali determinazioni a credere siano atte a produrre una determinazione ad operare, vantaggiosa (e questo *veramente*) all'essere pensante e vivente; e perciò quali determinazioni a credere, o sia quali credenze, siano atte a produrre la sua felicità.

## 2. Modalità socio-culturale

Di fronte alla ricchezza delle analisi di Peirce, sorprende che il suo nome non figuri nel libro di Needham (1972); ma l'indagine di quest'ultimo era stata condotta con l'intento di individuare un significato intellettuale univoco e non aveva trovato criteri definiti, sicché i suoi risultati sboccarono in tre negazioni: la credenza non è un'esperienza discernibile, non rappresenta una somiglianza fra gli umani, non rientra nel

comportamento comune dell'umanità. Anche ammesso che sia l'unica discussione antropologica esauriente sul tema, non risponde però alla domanda che secondo Sperber per un antropologo è quella centrale, cioè: «Come diventano culturali le credenze?». Non solo manca la risposta, si può dire che sparisce la domanda, e al suo posto è stata messa all'opera «una credenza impegnata in una ricerca sulla credenza» (de Certeau 1985: 691).

Dalla prospettiva della diffusione delle credenze, perde di importanza la volontà di credere, su cui insisteva William James, convinto che l'essere umano deve decidere un'opzione tra proposizioni. In realtà – osserva Bourdieu proprio a proposito della scommessa pascaliana e del relativo *abêtir* – la decisione di credere può riuscire solo se è accompagnata dalla decisione di dimenticare la decisione di credere; la credenza pratica, infatti, più che uno 'stato d'animo', si rivela essere uno *stato di corpo*: «È perché gli agenti non sanno mai completamente ciò che fanno, che ciò che fanno ha più senso di quanto essi sappiano» (Bourdieu 1980: capp. III-IV). Ha semmai un peso maggiore il *bisogno* di credere, che Freud ha reso oggetto di conoscenza già a partire dal fatto che l'analista 'crede' alla realtà psichica del paziente (Kristeva 2006: 8-9). Prende così rilievo il ruolo delle interazioni che si danno all'interno di una cultura condivisa, dal momento che l'intercomprensione si basa (anche) sull'attribuzione di credenze, e in un quadro generale il punto problematico non è individuare il riferimento dei singoli enunciati emessi, bensì cogliere «in che modo parlando si induce qualcuno a credere [...], e l'impatto sociale e culturale di quella disposizione a credere» (Eco 1997: 299).

Tale impatto rischia di essere trascurato se l'analisi rimane costretta entro schemi oppositivi quali: credenza disposizionale e credenza rappresentazionale (coppia che riecheggia la *fides qua creditur* e la *fides quae creditur* della Scolastica); oppure, alla Buber, fede ebraica e fede cristiana; o credenza epistemica e credenza non-epistemica (Most 2005: 56-57); o fede aristotelica e fede paolina (Lo Piparo 2005); o "credere a" e "credere in" (Jullien 2018: 93-94). Chi, come Latour (1996), parte dall'assunto secondo cui «la credenza non è uno stato mentale, ma un effetto dei rapporti tra i popoli», punta a superare le alternative, in direzione sia antropologica sia epistemologica, e riarticola la tematica rivendicando «la saggezza dei *fatticci*»:

La parola 'feticcio' [*fétiche*] e la parola 'fatto' [*fait*] hanno la stessa etimologia ambigua [...]. Ma ognuna delle due parole insiste sulla sfumatura contraria dell'altra. La parola 'fatto' sembra rinviare alla realtà esterna, la parola 'feticcio' alle folli credenze del soggetto. Entrambe dissimulano, nella profondità della loro radice latina, il lavoro intenso di costruzione che permette la verità dei fatti come quella delle menti. È questa verità che dobbiamo liberare, senza credere né alle elucubrazioni di un soggetto psicologico saturo di sogni, né all'esistenza esteriore di oggetti freddi e astorici che cadrebbero nei laboratori come dal cielo. E senza credere nemmeno nella credenza ingenua. Unendo le due fonti etimologiche, chiamiamo *fatticcio* [*faitiche*] la robusta certezza che permette alla pratica di passare all'azione facendo a meno del praticante che crede sempre alla differenza tra costruzione e raccolta, immanenza e trascendenza (Latour 1996: 49, 99, 70).

Una modalità socio-culturale del credere, dunque, che appare evidente non appena si consideri che la credenza «è *una credenza alla credenza dell'altro*, o a ciò che egli/si fa credere che egli creda, ecc. Una credenza *dell'altro* è il postulato di una credenza *all'altro*; non si tratta cioè di un fatto solitario e nemmeno privato, in quanto «dei *soggetti supposti credere* sono in effetti la condizione del credere, [e] perché ci sia credenza, occorre che ci sia già da qualche parte un credere» (de Certeau 1981: 44 e 49). Per questa strada il tema della volontà di credere trapassa in quello della «volontà di *far credere*» (de Certeau 1980), che viene portato avanti dalle istituzioni e le stabilizza.

Il far credere, nella terminologia greimasiana, appartiene al ‘fare persuasivo dell’enunciante’ (mentre il credere riguarda il ‘fare enunciativo dell’enunciatario’, cioè il destinatario implicito dell’enunciazione) e in quanto tale costituisce anche «l’istanza cruciale del discorso scientifico» (Greimas e Courtés 1979: 67). Infatti il gioco che si instaura tra dire e fare rende la credenza «un luogo strategico della comunicazione», di modo che credere è «stendere un legame che unisce due gesti distanti mediante un atto di parola» (de Certeau 1981: 33 e 36). Pur appartenendo allo stesso universo cognitivo e alla stessa classe di predicati, *credere* e *sapere* hanno caratteristiche sintattiche e semantiche differenti e non si sovrappongono (Greimas 1983); inoltre la credenza non è separabile dal sapere e al contempo non è riducibile a un enunciato di sapere (de Certeau 1985: 691), e Morselli dichiarava: «Ci asteniamo, non dal ragionare o dal pensare, ma dall’estendere l’applicazione di date operazioni mentali a una sfera ideale in cui capiamo che esse si rivelerebbero inidonee, insufficienti» (Morselli 1977: 176).

### 3. Modalità linguistico-pragmatica

Al riguardo Agostino d’Ippona, convinto della natura intellettuale del credere («cum assensione cogitare»: *De praedicatione sanctorum* 2,5),<sup>3</sup> insiste sulla sua razionalità e rende perciò più articolato e complesso l’universo cognitivo mediante l’accostamento dello *scire* all’*intellegere*: «Quel che capisco, lo credo pure; ma non tutto quel che credo, lo capisco pure. E tutto quel che capisco, lo so; ma non tutto quel che credo, lo so. Questo non vuol dire che ignoro quanto sia utile credere anche molto di ciò che ignoro [...]. Perciò, non potendo sapere la gran parte delle cose, so tuttavia quanto sia utile crederle» (*De Magistro* 11,37). Per quanto concerne in particolare il rapporto tra credere e comprendere, non si tratta per lui di due disposizioni opposte, l’una di accettazione passiva e l’altra di ricerca critica, si tratta invece di due procedure cognitive complementari finalizzate entrambe all’incremento di conoscenza, consistenti nell’appropriarsi contenuti di pensiero o mediante le proprie facoltà intellettuali (*intellegere*) o sfruttando le conoscenze altrui (*credere*), e quest’ultima risorsa non si presenta in modo uniforme:

Le cose soggette ad essere credute sono di tre tipi. Ce ne sono alcune che si credono sempre e non si capiscono mai, come la storia che percorre gli eventi temporali e umani. Ce ne sono altre che appena vengono credute vengono capite, come i ragionamenti umani relativi ai numeri e ad ogni altra scienza. In terzo luogo ce ne sono che prima si credono e dopo si capiscono, e sono quelle che circa le realtà divine possono essere capite unicamente da chi ha il cuore puro (*De diversis questionibus* LXXXIII 48).

Su queste basi Agostino svolge una serie di riflessioni tese a giustificare la razionalità della sequenza credere-comprendere, e la maggiore ampiezza del primo rispetto al secondo. La volontà di credere soltanto a ciò che si raggiunge con la ragione è una pretesa inconsistente dal punto di vista sia logico sia fattuale: procedendo così, osserva, verrebbero cancellati perfino gli affetti più cari – perché di fatto non abbiamo altro modo di sapere chi siano i nostri stessi genitori se non fidandoci di chi ce lo dice – e si disgregherebbe ogni compagine sociale.

Se non si deve credere a ciò che non si sa, mi domando come i figli possano accudire i genitori, e amare di mutuo affetto coloro che non credono essere i loro genitori. Infatti non si può sapere in alcun modo per via di ragione, ma circa il

---

<sup>3</sup> Le opere di Agostino sono disponibili nel sito [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it).

padre si crede per interposta autorità della madre, e circa la madre stessa si crede per lo più non a lei bensì alle ostetriche, alle nutrici, alle serve. [...] Tuttavia crediamo, e crediamo senza alcun dubbio, ciò che ammettiamo di non poter sapere. [...] Neppure un pazzo riterrebbe colpevole chi avesse prestato i dovuti servigi a coloro che credeva fossero i suoi genitori, anche se non lo erano. [...] Molto si può addurre per dimostrare che nulla della società umana resterebbe intatto se stabilissimo di non credere niente che non possiamo concepire per averlo acquisito (*De utilitate credendi* 12,26).

In ciò consiste l'*utilità del credere*,<sup>4</sup> «radicato nell'attesa di una molteplicità di soggetti che credono» (McCarty 2009: 619). Si appoggiano su quest'opera i Signori di Port-Royal negli ultimi capitoli della *Logica*, dove spiegano come ci siano «due vie generali che ci fanno credere che una cosa è vera», ossia appunto la ragione e la scienza da una parte, e dall'altra «l'autorità delle persone degne di credito» (Arnauld e Nicole 1662: 374); e si noti quel *credere* riferito ad entrambe. Restando su Agostino, la conoscenza semiotico-discorsiva accompagna la conoscenza puramente razionale, deduttiva o empirica, e la sostiene: chi sia nostro padre lo sappiamo per via di *auctoritas* e non in virtù della *ratio*, ma non per questo lo consideriamo un sapere inferiore; e se abbiamo degli amici è perché crediamo ai loro atti e alle loro parole, pur non avendo accesso alle loro intenzioni; e crediamo pure al coniuge ai figli ai fratelli ai parenti, intorno a fatti circa i quali nessuno dice di non credere perché non ha visto, ma invece tutti si affidano ai resoconti uditi, «dando un consenso privo di ogni dubbio ad altri che parlano» (*De fide rerum quae non videntur* 2,4). Il contrasto al “se non vedo non credo” è un tema «frequentissimo nella predicazione di Agostino; quasi esasperante» (De Luca 1930: 382); ma il “vedere” per affidamento, lungi dall'essere confinato al solo ambito religioso (la fede è «l'unico modo in cui ci è dato di vedere Dio» nella lettera a Diogneto 8,6), in lui viene saldato al principio stesso del commercio umano. Il che configura la modalità linguistico-pragmatica: credere alle parole altrui, oltre ad accrescere le conoscenze, è ciò che tiene insieme la società.

Se non credessimo affatto a ciò che non vediamo – ossia che non percepiamo con la mente o col corpo nella sua evidenza presente [...] – come sapremmo che esistono città dove non siamo mai stati? che Roma fu fondata da Romolo o, per restare più vicino, Costantinopoli da Costantino? Come infine sapremmo quali genitori ci hanno procreato, da quali antenati, avi e bisavoli discendiamo? Moltissime di tali cose noi certo le sappiamo; e tuttavia le abbiamo apprese non grazie a qualcuna delle nostre facoltà [...], ma perché ce le hanno riferite altri, della cui testimonianza solo in questo genere di cose riteniamo che non si debba minimamente dubitare.

Il nostro sapere risulta di cose viste e di cose credute. Ma mentre per le cose che vediamo o abbiamo visto siamo testimoni noi stessi, per quelle che crediamo siamo mossi alla fede da altri testimoni, in quanto di ciò che né ricordiamo di aver visto né vediamo ci vengono dati dei segni, o a voce o per iscritto o in qualche documento, visti i quali crediamo alle cose non viste. Perciò non senza ragione diciamo di sapere non solo ciò che abbiamo visto o vediamo, ma anche ciò che crediamo quando siamo indotti a qualcosa in base a prove o testimoni idonei (*Epistola* 147: 1,5; 3,8).

In altre parole, «mentre da testimoni possiamo conoscere le cose non lontane dai nostri

---

<sup>4</sup> All'utilità, «questa specie di principio ideologico camuffato», si oppone Balducci (1975: 36): «Ma allora [la fede] a che serve?» si domanda, e risponde: «Non serve a niente». D'altra parte Antiseri (1999) basa sul 'razionalismo della contingenza' una difesa del 'fideismo'.

sensi interni o esterni [...], per le cose lontane dai nostri sensi, non potendole conoscere da testimoni, richiediamo altri testimoni e crediamo a loro» (*De civitate Dei* 11,3). Senza di che, «diventerebbe impraticabile qualsiasi forma di trasmissione del sapere e, alla fine, la vita stessa» (Cacciari 2015: 13).

#### 4. Modalità retorico-narrativa

Argomenti del genere non sono altro che un richiamo al senso comune, e come tali si inquadrano nel test di plausibilità costituito dalla 'prova del budino' (Perconti 2015). In quest'ottica somigliano molto alle osservazioni avanzate da Wittgenstein sugli stessi temi. A differenza di quelli di Agostino, i passi affini del viennese sono abbastanza noti e non è necessario riprenderli, ma colpisce la rispondenza quasi letterale con quelli del santo:

Io credo a quello che gli uomini mi trasmettono in una certa maniera. Così credo a dati di fatto geografici, chimici, storici. Così *imparo* le scienze. Naturalmente l'imparare riposa sul credere.

Da bambini impariamo certi fatti, per esempio che ogni uomo ha un cervello, e li accettiamo fiduciosamente [*glaubig*]. Io credo [*glaube*] che esiste un'isola, l'Australia, che ha questa determinata configurazione così e così, e via dicendo; io credo di aver avuto dei bisnonni, e che le persone che si facevano passare per miei genitori fossero davvero i miei genitori, ecc. Può darsi che questa credenza [*Glaube*] non sia mai stata espressa, e addirittura il pensiero, che le cose stanno davvero così, non sia neppure mai stato pensato.

Lo scolaro *crede* ai suoi insegnanti e ai manuali scolastici.

Il bambino impara perché crede agli adulti. Il dubbio viene *dopo* la credenza (Wittgenstein 1969: parr. 170, 159, 263, 160).

La similarità di atteggiamento fra Agostino e Wittgenstein è agevolata anche dal fatto che entrambi nelle rispettive lingue hanno a disposizione nomi del credere dal significato ampio; infatti allo stesso modo di *fides* per l'uno, anche *Glaube* per l'altro somma i significati di *fede* e *credenza*, come quando ad esempio Wittgenstein (1997: 86) annota: «la vera e propria *Christenglauben* – non la *Glauben* – non la capisco ancora per niente». Peraltro l'ultima delle citazioni da *Della certezza* appena riportate sembra far eco parola per parola al Peirce visto sopra (prima la credenza, poi la capacità di dubitare), e in effetti le consonanze fra i due su questi aspetti non sono poche. Inoltre, se per Peirce «esiste una sensazione [*feeling*] di credere» (2.676), per Wittgenstein (1953: II.x, 253) «credere è uno stato dell'anima [*Seele*]. Perdura [...]. Dunque è un tipo di disposizione di chi crede».

In effetti il credere «garantisce una socialità fondata sulla durata», nella misura in cui «temporalizza la relazione dell'uno all'altro»; la sua differenza rispetto al vedere o al conoscere non dipende dal grado di verità ma proprio dal ruolo del tempo, che oltre a costruire, come osservava Peirce, la credenza individuale, marca una relazione tra soggetti: «Quando questa relazione non sarà più sostenuta e strutturata da una temporalizzazione, si trasformerà in un rapporto da soggetto (conoscente) a oggetto (conosciuto). Nelle relazioni sociali, la questione del credere è la questione del tempo» (de Certeau 1981: 34 e 31).

Nel credere in quanto relazione la credenza assume tre forme: poggia sul discorso degli altri, è una proiezione di possibilità, è aperta alla metafora e alla polisemia; inoltre, a proposito dei modi in cui le pratiche credenti si strutturano e si istituzionalizzano in forme stabili, che vengono riconosciute e condivise, le nozioni aristoteliche di *éndoxon* (ciò che è generalmente ammesso) e di *eikós* (ciò che è verosimile-plausibile) si rivelano

in special modo fruttuose (de Certeau 1985). Si tratta, è noto, di nozioni dal marcato risvolto retorico, come retorica è del resto anche la nozione di *pistis*, che in quell'ambito designa gli argomenti dimostrativi o prove in grado di "far persuasi" gli uditori della "credibilità" – più che della verità – dell'asserto. La distinzione aristotelica tra prove 'tecniche' e 'non tecniche', ossia interne o esterne all'arte retorica, «in sostanza corrisponde a quella tra *proof* e *evidences*» (Ginzburg 2000: 11; cfr. Piazza 2008); anche per questo ha ragione Roland Barthes: *prova* ha un alone di scientificità che è assente nelle *pisteis* retoriche, perciò queste ultime, in rispondenza al significato di base, sarebbe meglio chiamarle «ragioni probanti, vie di persuasione, mezzi di credito, mediatori di fiducia [*confiance*]» (Barthes 1970: 60).<sup>5</sup> In ogni caso, introducendo la dimensione retorica, si restituisce al tema della credenza la sua costitutiva verbalità, in quanto il credere è riferito e recepito per via discorsiva, a voce o per iscritto; è un fatto di linguaggio.

La manifestazione linguistica del credere si concretizza in via ordinaria nel suo essere raccontato, attività mediante cui il 'fare interpretativo' si collega al 'fare persuasivo', cioè il credere risponde al far credere. Non per caso Certeau (1980), sfruttando il gioco di parole in francese, aveva osservato che la nostra è una società *recitata*, perché è definita in primo luogo da *récits* (ossia racconti), e poi dalla loro citazione e continua recitazione, e la citazione, in particolare, è diventata l'arma più potente del far credere. E non per caso Eco (Martini e Eco 1996: 121-122) sostiene che l'uomo tendenzialmente aspira «a costruire narrazioni capaci di fornirgli una spiegazione e un modello», quale ad esempio l'ipotesi che Cristo sia «pur solo il soggetto di un grande racconto»; e va tenuto presente che «il termine 'narrazione' indica il processo esistenziale e culturale da cui il racconto scaturisce» (Sichera 2019: 56).

Dal momento che il credere si manifesta come un fatto relazionale, temporale, ambivalente, il racconto che lo esprime, per il fatto stesso di esprimerlo, gli conferisce una fisionomia e lo rende atto ad essere gestito dall'istituzione. Da qui l'ampio spazio che torna ad aprirsi da una parte a uno sguardo retorico sul credere, come per i testi delle origini cristiane è già stato fatto, dall'altra, in una prospettiva semiotica più ampia (Lorusso, Paolucci e Violi 2012), a un'attenzione verso la modalità narrativa della sua manifestazione:

Per individuare più esattamente i rapporti tra il credere e l'istituzione, bisognerebbe fare un passo in più e analizzare la "macchina" letteraria che serve da mediazione fra di essi: il racconto. La narratività gioca infatti sulla frontiera dell'uno e dell'altra, passando di volta in volta dalle invenzioni che una 'poetica' del credere autorizza alle manipolazioni che si permette una politica dell'ammesso [*reçu*]. Individuando la formalità delle pratiche di cui il racconto è insieme l'operatore e la messa in scena, l'analisi dovrà, come una retorica ha già cominciato a fare, dare il suo contenuto dinamico al quadro che il credibile disegna: delle strategie narrative (de Certeau 1985: 704).

## 5. Modalità dinamico-fiduciaria

Abbiamo visto che l'alterità personale e il differimento temporale sono i due aspetti del credere. In quanto pratica eterologica, ossia dell'alterità, esso è tale per cui il soggetto non è interamente padrone di ciò che crede; perciò si tratta semmai di analizzare «i modi in cui si iscrive, nel linguaggio e nell'azione, il rapporto del soggetto con ciò che gli sfugge — cioè con *l'altro*, sotto forme inter-relazionali (la relazione con altri), temporali (la legge di una durata) e pragmatiche (la resistenza delle cose). A tal riguardo, l'atto di

<sup>5</sup> Una attestazione della *pistis*-prova è negli Atti 17,31: risuscitando Gesù, Dio ne ha dato *pistis* a tutti, cioè lo ha dimostrativamente accreditato.



credere appare come una *pratica dell'altro*» (de Certeau 1983: 66), in quanto «lega un'arte dell'altro [...] alla finzione fondatrice che pone un soggetto supposto credere come la condizione di quest'arte» (de Certeau 1981: 61).

L'alterità e il differimento giustificano altresì la presenza di una assicurazione, di un garante, che può essere individuale o collettivo, ma mai solitario, perché non si crede da soli: «Non c'è certezza nella credenza. [...] Il processo del credere funziona non a partire dal credente stesso, ma a partire da un plurale indefinito (l'altro/altri), che è supposto essere debitore e garante della relazione credente. È perché altri (o molti) ci credono, che un individuo può ritenere affidabile [*fidèle*] il suo debitore e dargli fiducia [*lui faire confiance*]» (de Certeau 1981: 47-48). Non è una coincidenza se, pur nel quadro di altre impostazioni, sul tema delle garanzie e della persuasività, da una parte Greimas (1983) adotta egli pure i termini francesi *confiance, confidence, fiducia*, e dall'altra Sperber (1994) parla, in inglese, di *credence, confidence, trust, authority*; entrambi sembrano recuperare in tal modo l'ampiezza di significato della *pistis*, anche precristiana, e della sua resa in latino come *fides*; un'ampiezza semantica in cui peraltro rientrava anche la pratica del giuramento<sup>6</sup>.

Di ciò sembra avere consapevolezza Peirce quando affronta quella sorta di credenza di secondo grado che è la fede. Scriveva a Lady Welby il 14 dicembre 1908: «Io intendo per credenza [*belief*] semplicemente il ritenere vero – un reale, genuino, pratico ritenere vero – vuoi che ad essere creduta sia la teoria atomica, o il fatto che oggi è lunedì, o il fatto che questo inchiostro è quasi nero, o quel che le pare». Nove giorni dopo in un'altra lettera spiegava invece più diffusamente cosa intendeva con la parola *fede* [*faith*]:

La parola del Nuovo Testamento è *pistis*, che significa, in senso proprio, *fiducia* [*trust*]; ossia credenza in qualcosa *non* in quanto si ha una qualche conoscenza o accostamento alla conoscenza circa la materia della credenza, ma 'fede [*belief*] implicita', come dicono i cattolici, ossia credenza in esso [in quel qualcosa] derivata dalla propria credenza che un testimone che lo attesta non lo avrebbe attestato se non fosse così. Da qui, gli ultimi scrittori del greco classico, come Platone e Isocrate, e i primi scrittori del greco comune, come Aristotele, la usano per ogni credenza mediata, ogni credenza fondata su un'altra credenza. Cioè, questi scrittori applicano *pistis* a una credenza accertata. La applicano pure all'accertamento di qualsiasi credenza. Ma la parola inglese *faith* non si potrebbe usare così senza una forzatura violenta all'uso, che dovrebbe essere interamente spoglio di ogni vincolo. Io penso che ciò che la parola deve esprimere, e ciò che andrebbe limitata a esprimere senza troppo forzare l'uso, è la credenza che chi crede non riconosce da sé, o piuttosto (dato che non può propriamente chiamarsi credenza, quella a cui egli è disposto a conformare la propria condotta) senza riconoscere che cos'è ciò a cui si appresta a conformare la propria condotta (Peirce 1966: 397 e 399).

Fiducia: è questa, ha ragione Peirce, una componente primaria del significato di *pistis*. È per questo che la parola è diventata il nome della fede nel Nuovo Testamento, dove infatti non designa tanto il "credere-ritenere vero", ma evoca per lo più l'"affidarsi", come pure il suo reciproco, "essere affidabile e fedele", che perciò si può riferire anche a Dio e a Cristo; ed è per questo che lì l'aggettivo *pistos* sta per "credente" solo per un quarto delle occorrenze. Un credere sentito quale fede-fiducia, sia che possa prescindere dalle opere come in Paolo, sia che debba accompagnarle come in Giacomo (Penna 2015). L'intento di evitare da una parte il legame con opinioni e credenze (*credere*) e dall'altra l'evocazione di credulità e certezze (*fede*) rende preferibile (Jossua 2007: 57) il

<sup>6</sup> Per esempio in *A Diogneto*, 11,5 appaiono dei «giuramenti di fede». Sulla vicinanza tra fede e giuramento nel mondo greco-latino cfr. Agamben (2000: 106-110, 2008: 34-40).

ricorso appunto all'area del "fidarsi" (in francese *se fier à* e *se fier en*).

'Credenza fondata su un'altra credenza', Peirce, ancora, chiama la fede. Ossia: nel gioco di aspettative e garanzie messo in moto dall'altro e dal tempo, col conseguente essere (stati) persuasi, la credenza-fede presuppone il credere. È questo il punto nevralgico che collega e chiarisce tre concetti paolini della Lettera ai Romani: l'idea di una «fede reciproca» (1,12), il suo derivare da un ascolto (10,17), la sua autofondazione «da fede in fede» (1,17). Di tali concetti, Wittgenstein (1997: 71) sembra negare il secondo e accettare il terzo allorché afferma: «Il credere comincia con la *fede*. Si deve cominciare con la fede; da parole non segue alcuna fede». *La fede dalla fede*, come nel titolo di Balducci.

Ma, malgrado Wittgenstein, in effetti il credere, nelle sue diverse valenze, dipende dall'ascolto: cioè da parole pronunciate ed enunciate da qualcuno; cioè – di nuovo – da una narrazione. E di nuovo, in quest'ambito, emerge in tutta la sua importanza la nozione di racconto; un'importanza centrale al punto da essere chiamata in causa anche nella definizione della fede cristiana, sia da parte dello stesso Certeau – secondo il quale essa «funziona nell'ordine dei racconti» e «è una 'fabula' [*fable*]», precisamente «una fabula che fa credere», in altre parole «il racconto [*récit*] di una credenza» (de Certeau 1987: 263-4, 267, 278) – sia da chi recentemente l'ha descritta come accoglienza o «accoglimento di un messaggio contenuto in un racconto», e come tale a sua volta l'ha raccontata (Ruggieri 2014: 10 e 125). In fondo, questo fanno i due *itineranti* discepoli di Emmaus quando, rientrati infine a Gerusalemme, raccontano ai compagni l'accaduto. Nell'episodio la natura dinamico-fiduciaria della fede (*pistis*, avverte Benveniste, è un *nomen actionis*) si riflette nell'agire dei due (il ritorno e il discorso) e si rivela nel fatto che essi non si limitano a riferire, a un resoconto, a un'esposizione di tipo diegetico, bensì assumono ed espletano il raccontare di chi ha compreso e vuole far comprendere agli altri: *exeghèomai*, è il verbo impiegato in Luca 24,35, ossia il verbo dell'esegesi.

Il personaggio della *Centuria* Novantotto di Giorgio Manganelli non aveva scelto una religione, «preferiva fare il credente *itinerante*». Può certo stupire che Michel de Certeau avesse fatto ricorso allo stesso attributo definendo se stesso come «l'*itinerante* di un desiderio» (de Certeau e Domenach 1974: 63). Ma, ormai lo sappiamo, il credere si declina in modi differenti, fino a contemplare il 'credere di credere' (e però pure il 'credere di non credere'), fino a giustificare la strana e apparentemente contraddittoria richiesta di cui si legge in Marco 9,24: «Credo, soccorri la mia incredulità».

## Bibliografia

Agamben, Giorgio (2000), *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino.

Agamben, Giorgio (2008), *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

Antiseri, Dario (1999), *Credere. Dopo la filosofia del ventesimo secolo*, Armando, Roma 2017.

Arnauld, Antoine e Nicole, Pierre (1662), *La logique ou l'art de penser*, Gallimard, Paris 1992 (*Grammatica e Logica di Port-Royal*, trad. di R. Simone, Ubaldini, Roma 1969).

Balducci, Ernesto (1975), *La fede dalla fede*, Cittadella, Assisi.

Barthes, Roland (1970), «L'ancienne rhétorique», in *Communications*, n. 16 (*La retorica antica*, trad. di P. Fabbri, Bompiani, Milano 1972).

Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Seuil, Paris (*Il senso pratico*, Armando, Roma 2005; e-book 2013).

Cacciari, Massimo (2015), «La radice del credere», in *Hermeneutica*, annuario (2015), pp. 9-19.

de Certeau, Michel (1980), *L'invention du quotidien. I: Arts de faire*, Union générale d'édition, Paris (*L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001).

de Certeau, Michel (1981), Una pratica sociale della differenza: credere, in de Certeau (2007), pp. 29-63.

de Certeau, Michel (1983) «L'istituzione del credere», in de Certeau (2007), pp. 65-93.

de Certeau, Michel (1985), *Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances*, in H. Parret e H.-G. Rupert, a cura di, *Exigences et perspectives de la sémiotique*, Benjamins, Amsterdam 1985, vol. II, pp. 689-707.

de Certeau, Michel (1987), *La faiblesse de croire*, a cura di L. Giard, Seuil, Paris (*Debolezza del credere*, Città Aperta, Troina).

de Certeau, Michel (2007), *La pratica del credere*, a cura di G. Leghissa, trad. di T. Silla, Medusa, Milano.

de Certeau, Michel e Domenach, Jean-Marie (1974), *Le christianisme éclaté*, Seuil, Paris (*Il cristianesimo in frantumi*, trad. di S. Morra, Effatà, Cantalupa 2010).

De Luca, Giuseppe (1930), Introduzione a *Della fede in ciò che non si vede*, in Id., *Sant'Agostino. Scritti d'occasione e traduzioni*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1986, pp. 343-406.

*Diogneto* (2008), Anonimo, *A Diogneto*, a cura di R. Gisana e A. Sichera, Medusa, Milano.

Eco, Umberto (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.

Ginzburg, Carlo (2000), *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano.

Greimas, Algirdas J. (1983), *Il sapere e il credere: un solo universo cognitivo*, in Id., *Del senso II*, Bompiani, Milano 1985.

Greimas, Algirdas J. e Courtés, Joseph (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné*, Hachette, Paris (*Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, trad. di Paolo Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2007).

Jossua, Jean-Pierre (2007), *Si ton coeur croit*, Karthala, Paris (*Se il tuo cuore crede*, trad. di A. Sichera e G. Maltese, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2010).

Jullien, François (2018), *Ressources du christianisme*, L'Herne, Paris (*Risorse del cristianesimo*, trad. di M. Garzillo, Ponte alle Grazie, Milano 2019).

Kristeva, Julia (2006), *Bisogno di credere*, Donzelli, Roma 2006.

Latour, Bruno (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris (*Il culto moderno dei fatticci*, trad. di C. Pacciolla, Meltemi, Milano 2017).

Lo Piparo, Franco (2005), «Due fedi imprescindibili», in *Segno*, n. 270 (2005), pp. 13-17.

Lorusso, Anna Maria, Paolucci, Claudio e Violi, Patrizia (2012), a cura di, *Narratività. Problemi, analisi, prospettive*, Bononia UP, Bologna.

Martini, Carlo M. e Eco, Umberto (1996), *In cosa crede chi non crede?*, Bompiani, Milano 2014.

McCarthy, Michael C. (2009), «Modalities of belief in ancient christian debate», in *Journal of early christian studies*, vol. 17, n. 4, pp. 605-634.

Morselli, Guido (1977), *Fede e critica*, Adelphi, Milano.

Most, Glenn W. (2005), *Doubting Thomas*, Harvard U.P., Cambridge Mass (*Il dito nella piaga. Le storie di Tommaso l'Incredulo*, trad. di D. La Rosa, Einaudi, Torino 2009).

Needham, Roger (1972), *Belief, language, and experience*, Blackwell, Oxford (*Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, trad. di M. Bertinetto, Rosenberg & Sellier, Torino 1976).

Parret, Herman (1983), *Beliefs and believing: the web and the spinning*, in Id., a cura di, *On believing. Epistemological and semiotic approaches*, de Gruyter, Berlin – New York, pp. 1-15.

Peirce, Charles S., *Collected Papers*, 8 voll., a cura di Ch. Hartshorne e P. Weiss (1-6, 1931-1935), A. W. Burks (7-8, 1958), Harvard University Press, Cambridge Mass.

Peirce, Charles S. (1966), *Selected writings*, a cura di Ph.P. Wiener, Dover, New York.

Penna, Romano (2015), «Fede-fiducia», in *Hermeneutica*, annuario (2015), pp. 139-153.

Perconti, Pietro (2015), *La prova del budino. Il senso comune e la nuova scienza della mente*, Mondadori Università, Milano.

Piazza, Francesca (2008), *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.

Ruggieri, Giuseppe (2014), *Della fede*, Carocci, Roma.

Sichera, Antonio (2019), «Per un'ermeneutica della narrazione», in Id., *Ermeneutiche*, Euno, Leonforte.

Sperber, Daniel (1994), *L'epidemiologia delle credenze*, a cura di G. Origgi, Anabasi, Milano 1994.

Vattimo, Gianni (1996), *Credere di credere*, Garzanti, Milano.

Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford (*Ricerche filosofiche*, trad. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967).

Wittgenstein, Ludwig (1969), *On certainty*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. Wright, Blackwell, Oxford 1984 (*Della certezza*, trad. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978).

Wittgenstein, Ludwig (1997), *Denkbewegungen*, a cura di I. Sommariva, Haymon, Innsbruck (*Movimenti del pensiero*, trad. di M. Ranchetti, Quodlibet, Macerata 1999).