

Questioni

Su *L'età secolare* di Charles Taylor

a cura di Alberto Martinengo

Il sé secolare Condizioni della credenza e sfida antropologica, in dialogo con Charles Taylor

Alberto Pirni

1. Varcare la soglia: premessa

La più recente opera di Charles Taylor, che si vorrebbe discutere in questo contesto, è uno di quei libri nei quali devi immergerti appieno per poterli comprendere, ma dai quali rischi di non poter riemergere senza dare incondizionatamente ragione all'autore, ovvero senza evitare di riproporre una riedizione o una variazione sul tema del famoso adagio hegeliano – dal fascino del quale lo stesso Taylor è tutt'altro che immune – secondo il quale «il vero è l'intero»¹. Di fronte a tale volume il lettore avverte spesso il rischio di un ammutolimento totale della sua capacità critica, unita a un'ammirazione sincera per la capacità indubbia dell'autore di prospettare, articolare e dominare un così ampio ordito argomentativo, documentario e testuale. *A Secular Age* è certo uno di quei libri dai quali ognuno di noi può imparare qualcosa – e qui il grande merito è anche di una competente traduzione italiana – ma all'interno dei quali è necessario imparare a muoversi con cautela e circospezione, per non rendersi troppo consonanti con il gusto del resoconto del dato quasi antiquario, quasi collezionistico, al quale Taylor non di rado indulge.

Per provare a mantenere un atteggiamento più critico, una strategia forse utile da adottare è quella che vorrei chiamare dell'*immersione selezionata*, condotta a partire dalle stesse vie di ingresso o “boe di profondità” che l'autore dissemina qua e là nel denso volume. Tale strategia dovrebbe consentire, da un lato, una possibilità di “emersione” più rapida, quand'anche non occasionale, dall'altro, l'instaurazione di un più diretto dialogo con altre prospettive di lettura del medesimo arco problematico.

Muovendosi in questa direzione, deve in primo luogo essere chiarita l'intenzione di fondo dell'autore: la volontà di fare un libro sul tempo presente. Lungo il corso delle oltre novecento pagine del volume egli intende

¹ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007 (trad. it. e cura di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009). Nei riferimenti in nota, riporto in parentesi le pagine delle traduzioni, accanto a quelle delle edizioni originali.

fondamentalmente rispondere a una sola domanda: «Che cosa significa dire che viviamo in un'età secolare?»². Detto in altri termini, che cosa implica per noi la “consapevolezza riflessiva” che la credenza è diventata un'opzione accanto ad altre, parimenti e forse maggioritariamente praticate, almeno nell'Occidente (europeo e nord-atlantico)? Come dare ragione di ciò, come esaminare la situazione nella quale ci troviamo?

Come Taylor avrà modo di chiarire in forma icastica nelle pagine finali, idealmente chiosando la risposta a tali domande, «il nostro resoconto di dove ci troviamo» è inestricabilmente legato alla «storia di come siamo arrivati fin qui»³. In questo senso, il suo è un libro di storia concettuale, del costume, delle idee, degli immaginari sociali, proprio ed esattamente perché intende essere un libro sul presente.

Deve tuttavia essere notata una linea di continuità e, al tempo stesso, un punto di distinzione rispetto a quello che a mio avviso resta il suo capolavoro, *Sources of the Self*. Sul piano della continuità, già il volume del 1989, che lo rese autore di indubbio riferimento per il dibattito filosofico contemporaneo, ci rese familiare il suo peculiare procedere argomentativo, che combinava «approccio analitico e approccio cronologico»⁴. Tale indicazione metodologica risulta ripresa in forma quasi letterale in *A Secular Age*, dove, quasi a calco, si afferma che «la discussione dovrà continuamente oscillare tra l'approccio analitico e quello storico»⁵.

La difficoltà vera, qui, è distinguere gli universali umani dalle costellazioni storiche, evitare di elidere e di assorbire le seconde nei primi, trasformando, come siamo sempre tentati di fare, modalità particolari nostre in espressioni in qualche modo ineluttabili degli umani in quanto tali. Personalmente, non ho certo la presunzione di possedere la formula generale che consenta di tracciare questa distinzione. Se l'avessi, avrei risolto il più grosso problema intellettuale della cultura umana⁶.

La difficoltà si presenta in maniera ineludibile e, d'altra parte, come mai definitivamente risolta, a partire dalla consapevolezza – particolarmente acuta in *Sources of the Self*, forse più sfumata in *A Secular Age* – che l'uomo è un *self-interpreting being*, un essere auto-interpretante al quale “le cose importano” – fatto questo che non può mai essere trasceso per arrivare a un punto di vista a-valutativo, a una

² Ivi, p. 1 (11).

³ Ivi, pp. 772 (966), 776 (970).

⁴ C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, p. X (trad. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli 1993, p. 10).

⁵ Id., *A Secular Age*, cit., p. 29 (47).

⁶ Id., *Sources of the Self*, cit., p. 112 (150).

analisi “asettica”, soprattutto se rivolta a ciò che lo riguarda direttamente in quanto uomo⁷.

L'autore di quella paradigmatica sintesi sulla «costruzione dell'identità moderna» ha dunque inteso premettere al nucleo storico del libro una prima parte teoretica per spiegare e rendere evidenti quelle che lui chiama le *condizioni trascendentali* entro le quali si iscrive la risposta al *problema* dell'identità moderna. Ha voluto cioè puntualizzare la struttura formale, le coordinate fondamentali che permettono di rispondere senza pretese di assolutezza alla domanda – secondo Taylor peculiarmente *moderna* – “chi sono io?”. Ovviamente anche l'analisi delle strutture formali, delle *condizioni trascendentali* – che l'autore ci ha abituato a considerare tanto apodittiche quanto rivedibili⁸ – al pari dell'analisi storica, è subordinata alla possibilità di una reinterpretazione e anzi deriva proprio da tale indagine e interpretazione storica la propria legittimità, come è precisato nell'importante saggio *Le fondamentale dans l'histoire*⁹, che segna un momento particolarmente significativo del confronto teorico con la prospettiva di Paul Ricoeur.

Mi sembra che il mio argomento “trascendentale” fosse sin dal principio situato in un contesto storico. E se ciò può sembrare un poco bizzarro, o persino scioccante, è forse perché il termine “trascendentale” ci confonde, o perché si è creduto a torto che un argomento trascendentale si situasse necessariamente su di un piano atemporale, o solamente all'interno del confine costituito da ciò che ogni essere umano sa in ogni momento [...] gli argomenti trascendentali mobilitano la nostra “consapevolezza di agenti” [...], niente impedisce che certe conclusioni non siano contestabili che a partire da certe prospettive storiche, ovvero, più radicalmente, che certe questioni non siano sensate se non all'interno di un dato contesto storico¹⁰.

⁷ Taylor ebbe modo di elaborare questo assunto nel paper del 1976, *Self-interpreting Animals*, che fu pubblicato solo nel più tardo suo volume *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 45-76 (trad. it. di P. Costa, *Animali che si autointerpretano*, in Id., *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 87-126). Per una lettura dell'itinerario tayloriano volta a valorizzare questo specifico angolo visuale relativo alla soggettività umana, mi sia consentito rimandare ad A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002, in partic. «Parte prima», pp. 15-108. Rispetto alle conseguenze risultanti in ambito più specificamente politico, rimando invece a B. Henry, A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, in partic. pp. 15-158.

⁸ Cfr. C. Taylor, *The Validity of Transcendental Arguments*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 79 (1978-79), pp. 151-165 (trad. it. *La validità degli argomenti trascendentali*, in Id., *Etica e umanità*, cit. pp. 31-47).

⁹ C. Taylor, *Le fondamentale dans l'histoire*, in G. Laforest, P. de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Presses de l'Université Laval-Éditions du Cerf, Sainte-Foy-Paris 1998, pp. 35-49.

¹⁰ Ivi, p. 37. Taylor è stato sollecitato a questa precisazione dalle osservazioni sviluppate da Ricoeur, impegnate a ravvisare un'intrinseca aporeticità dell'opera del filosofo canadese, consistente nella pretesa di coordinare appunto «il fondamentale» e «lo storico», ovvero «l'universale formale e il

Il lettore di *A Secular Age* che ripercorresse queste parole troverebbe in esse senza troppa fatica la conferma, nel più recente lavoro, di un *modus operandi*, di una metodologia cara a uno tra gli autori indubbiamente più interessanti – e prolifici – dell'odierno panorama filosofico. Innanzitutto, quasi si trattasse di due capisaldi irrinunciabili, anche qui Taylor dichiara da subito la situatezza spaziale e temporale della sua elaborazione (la secolarizzazione è fenomeno che non tocca – o comunque non tocca negli stessi modi – tutte le realtà geografiche e socio-politiche), insieme all'esigenza di fondo connessa allo sviluppo di un discorso su questo tema, che raggiunge e deve mantenere aperta la consapevolezza dell'intreccio di molteplici dimensioni del mondo della vita intorno a quella specificamente religiosa. Per altro, anche in questo contesto, Taylor ammette di riproporre «la strategia già adottata in *Sources of the Self*, dove avevo affrontato questioni di rilevanza universale, trattandole però all'interno di un orizzonte geografico più ristretto»¹¹.

L'elemento di distinzione, che vorrei tuttavia inserire tra le due opere emerge fin da un rapido confronto con il sommario di entrambe. In *Sources of the Self* l'autore ritiene necessario premettere, a quello che chiama «il nucleo centrale del libro», la parte ricostruttiva dedicata alla storia dello sviluppo dell'identità moderna, una parte più esplicitamente teorica, dedicata invece all'esplorazione «delle connessioni tra sensi dell'io e questioni morali, tra identità e bene». In *A Secular Age* questa distinzione non c'è più e Taylor avverte ancor più fortemente la consapevolezza dell'impossibilità di sviluppare un discorso teorico slegandolo dall'esplorazione e ricostruzione del contesto storico in cui esso vorrebbe o non può non collocarsi. Il lettore che intendesse isolare elementi teorici dal tessuto argomentativo, dovrebbe infatti concentrarsi sull'introduzione e sulla posizione delle domande, al tempo stesso riepilogative e prospettive, che trovano luogo nelle pagine di apertura dei singoli capitoli.

Una massiccia immersione nella storia culturale, politica, sociale, religiosa, non da ultimo, artistica dell'Occidente – «non si può fare a meno di raccontare la storia», affermerà Taylor proprio nel primo capitolo, per altro uno dei più ricchi di spunti teorici, di articolazione di linee guida attraverso le quali affrontare il percorso storico¹² – costituisce dunque la vera e più grandiosa cifra di interesse di questo

giudizio pratico in situazione» (P. Ricoeur, *Le fondamental et l'historique. Note sur Sources of the Self de Charles Taylor*, in G. Laforest, P. de Lara [a cura di], *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit., p. 33). Un'obiezione di questo tipo era per altro già stata mossa a Taylor da F.A. Olafson (*Comments on 'Sources of the Self' by Charles Taylor*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LIV [1994], n. 1, pp. 191-196). Anche in questo caso Taylor risponde additando la soluzione nella prospettiva teorica dischiusa dal suo peculiare concetto di *argomento trascendentale* (cfr. C. Taylor, *Reply to Commentators*, in G. Laforest, P. de Lara [a cura di], *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit., in partic. pp. 207-211).

¹¹ C. Taylor, *A Secular Age*, cit. pp. 21-22 (38).

¹² Ivi, p. 29 (47).

volume, in relazione alla complessiva produzione dell'autore e all'intero dibattito contemporaneo sul tema.

2. Una sensazione di déjà vu

Come entrare dunque nelle pieghe del testo e, soprattutto, come restare liberi di uscirne con qualcosa di filosoficamente produttivo, partendo dalla consapevolezza di trovarsi di fronte all'esito di una ricerca, innanzitutto, di storia delle idee? In apertura si suggeriva: attraverso un'immersione selezionata in esso. Tale metafora di ordine acquifero deve tuttavia essere avanzata e andare di pari passo con l'ulteriore metafora, questa volta di ordine meccanico, dello smontaggio guidato. Come afferma lo stesso Taylor nella *Premessa*, il volume si origina dalle *Gifford Lectures* tenute nel 1999. Dopo otto anni da quell'occasione Taylor si decide a pubblicare *A Secular Age*. Ma il prolifico filosofo canadese era già variamente tornato sul tema in moltissimi saggi e in almeno due contesti di rilevante sintesi concettuale.

Innanzitutto, tenendo ferma la strategia argomentativa che interseca il piano storico-ricostruttivo a quello più esplicitamente teorico, l'interesse per la secolarizzazione inizia a palesarsi a partire dalla sua opera principale: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, emerge con intensità via via crescente in una serie di saggi degli anni '90¹³, per raggiungere un chiaro livello di compiutezza in uno scritto giustamente famoso e ampiamente dibattuto, *A Catholic Modernity?*¹⁴. Il percorso di riflessione del pensatore canadese non era tuttavia destinato ad arrestarsi a questo punto, ma sarebbe proseguito con ulteriori saggi¹⁵, con un importante

¹³ Ricordo qui innanzitutto: C. Taylor, *Religion in a Free Society*, in J.D. Hunter, O. Guinness (a cura di), *Articles of Faith, Articles of Peace*, The Brookings Institution, Washington (DC) 1990, pp. 93-113; Id., *Drei Formen des Säkularismus*, in O. Kallscheuer (a cura di), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Fischer, Frankfurt a.M. 1996, pp. 217-246; Id., *Spirituality of Life and Its Shadow*, in «Compass», 14 (1996), n. 3, pp. 10-13; Id., *Foreword*, in M. Gauchet, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. IX-XV (trad. it. di N. Genghini, *Su "Il disincanto del mondo" di Marcel Gauchet*, in «Hermeneutica», 1999, pp. 287-296); Id., *Die Immanente Gegenauflklärung*, in K. Michalski (a cura di), *Aufklärung Heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Klett-Cotta, Stuttgart 1997, pp. 54-74 (ed. ingl. *The Immanent Counter-Enlightenment*, in R. Beiner, W. Norman [a cura di], *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 583-603; ed. franc. rivista *Les anti-Lumières immanentes*, in C. Michon [a cura di], *Christianisme: héritages et destins*, Librairie Générale Française, Paris 2002, pp. 155-184); Id., *Modes of Secularism*, in R. Bhargava (a cura di), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Delhi 1998, pp. 31-53; Id., *Glaube und Identität. Religion und Gewalt in der modernen Welt*, in «Transit», 9 (1999), n. 16, pp. 21-37.

¹⁴ C. Taylor, *A Catholic Modernity?*, in J.L. Heft (a cura di), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 13-37 (trad. it. di P. Costa, *Una modernità cattolica?*, ora in Id., *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2002, pp. 79-109).

¹⁵ Tra questi, ricordo qui innanzitutto i seguenti: C. Taylor, *Religion Today*, in «Transit», 10 (2000), n. 19 [reperibile all'indirizzo: <http://www.univie.ac.at/iwm/t-19txt3.htm>]; Id., *Die moderne und die säkulare Zeit*, in K. Michalski (a cura di), *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitäten. Castelgandolfo-*

volume, *Varieties of Religion Today*¹⁶, per attendere, nell'ampio lavoro *A Secular Age*, a più riprese annunciato e finalmente uscito, premiato nel 2007 con il prestigioso *Templeton Prize*, il suo più grandioso momento di (provvisorio) culmine¹⁷.

L'impressione che guida dunque l'interprete che si affacci all'interno di quest'opera dopo aver attraversato e seguito da vicino l'intero percorso compiuto da Taylor in un arco temporale indubbiamente significativo è quella di una costante impressione di *déjà vu*, la sensazione di aver già letto altrove quanto sta ora rileggendo, per quanto, nel nuovo contesto in forme senz'altro più ricche, maestose, qualificate sul piano della ricognizione bibliografica e dell'interlocuzione con altri autori e prospettive di riferimento¹⁸.

Gespräche 1998, Klett-Cotta, Stuttgart 2000, pp. 28-85; Id., *Risking Belief: Why William James Still Matters*, in «Commonweal», 129 (March 8, 2002), n. 5, pp. 14-17; Id., *What it Means to Be Secular* [Intervista con B.E. Benson], in «Books and Culture», 8 (2002), n. 4, p. 36 [reperibile all'indirizzo: <http://www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.36.html>].

¹⁶ C. Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002 (trad. it. di P. Costa, *Le varie forme della religione oggi. A partire da William James*, ora in Id., *La modernità della religione*, cit., pp. 7-78).

¹⁷ Nel contesto di una produzione scientifica che si mantiene estremamente vasta, a ulteriore conferma del persistente interesse dell'autore per il tema, mi limito qui di seguito a ricordare i suoi più significativi saggi a esso relativi e successivi al volume *Varieties of Religion Today*: C. Taylor, *Closed World Structures*, in M.A. Wrathall (a cura di), *Religion After Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003, pp. 47-48; Id., *Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern*, in J.L. Heft (a cura di), *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam*, Fordham University Press, New York 2003, pp. 15-42; Id., *Religion, politische Identität und europäische Integration*, in «Transit», 26 (2003-2004), pp. 166-186 (trad. it. *Ambivalenza della religione e identità politica*, in K. Michalski, N. Zu Fürstenberg [a cura di], *Europa laica e puzzle religioso*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 97-115); Id., *A Place for Transcendence?*, in R.M. Schwartz (a cura di), *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, Routledge, New York 2004, pp. 1-12; Id., *A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason*, in P.J. Griffiths, R. Hütter (a cura di), *Reason and the Reasons of Faith*, T and T Clark, New York 2005, pp. 339-353; Id., *Religious Mobilizations*, in «Public Culture», 18 (2006), n. 2, pp. 281-300; Id., *Religion and Modern Identity Struggles*, in N. Gole, L. Amman (a cura di), *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul 2006, pp. 481-524. Lo stesso anno della pubblicazione dell'*opus magnum* sul tema uscivano, tra gli altri, due interessanti saggi, del tutto coevi al periodo della sua stesura finale: C. Taylor, *What is Secularity?*, in K. Vanhoozer, M. Warner (a cura di), *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 97-130 e *The Future of the Religious Past*, in H. de Vries (a cura di), *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York 2007, pp. 178-243.

¹⁸ Al fine di poter stimolare discussioni ulteriori rispetto al volume, tralasciando interviste e testi più occasionali (ma spesso molto interessanti sul piano contenutistico), vorrei qui di seguito ricordare solo alcuni dei principali saggi e interventi del filosofo canadese dedicati a ridefinire e a proseguire ulteriormente il discorso avviato con il volume del 2007: *Challenging Issues About the Secular Age*, in «Modern Theology», 26 (2010), n. 3, pp. 404-416; *Religion Is Not the Problem*, in «Commonweal», 138 (2011), n. 4, pp. 17-21; *Recovering the Sacred*, in «Inquiry», 54 (2011), n. 2, pp. 113-125; Id., *Disenchantment-Reenchantment*, in G.L. Levine (a cura di), *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2011, pp. 57-73; *Why we need a Radical Redefinition of Secularism*, in J. Butler (a cura di), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press,

Ben lungi da ogni pretesa di completezza, può forse non risultare inutile offrire una rapida menzione di alcune delle principali assunzioni teoriche già rinvenibili nei saggi precedenti. Innanzitutto, Taylor si sofferma qui, come già altrove, sulla comparsa e la successiva inarrestabile affermazione dell'idea dell'universo meccanicistico, implicante la conseguente progressiva marginalizzazione dell'idea di un Dio creatore e reggitore dell'universo e una diversa concezione del tempo, non più diretto a un fine e a un destino per esso pensato dal Creatore, ma costretto sia alla ripetitività sia alla casualità del suo succedersi¹⁹. Ritroviamo poi, nel volume del 2007, il tema dell'*umanesimo esclusivo*, ovvero dell'affermazione e della valorizzazione dell'umano, in tutte le sue dimensioni, al di là e al di fuori del quadro e del riferimento divino²⁰, ma anche il confronto con la lezione di Durkheim, insieme all'originale lettura della storia dell'Occidente nei termini di modelli paleo-, neo- e post-durkheimiani²¹. Nel più recente volume si rinviene anche la teoria degli "immaginari sociali", che costituisce una riproposizione maggiormente articolata e differenziata del tema dei "quadri di riferimento" sviluppato per la prima volta in *Sources of the Self*²². Ma ritorna qui anche il tema della "trasfigurazione della violenza" e il ripercorrimento della dottrina cristiana delle origini e delle riflessioni di molti pensatori lungo tutta la storia dell'occidente che hanno cercato di interpretarlo in forme destinate ad acquisire un'amplissima influenza²³.

Infine, tra gli altri numerosissimi che sarebbe possibile richiamare, pare significativo ricordare la presenza del legame tra sconfitta confessionale della cristianità, che si è consumata lungo l'intero arco della modernità occidentale, e la vittoria morale ed extraconfessionale del nucleo del messaggio evangelico. Tale legame, per un verso, si è tramutato nella diffusione di una acuta percezione

New York 2011; *Religione e integrazione europea*, in P. Stagi (a cura di), *Cristianesimo e democrazia*, in «Tropos», III (2010), n. 2, pp. 21-40. Ringrazio Marta Sghirinzetti per quest'ultima segnalazione.

¹⁹ Erano questi i temi che Taylor aveva innanzitutto fissato nel saggio *Die moderne und die säkulare Zeit*.

²⁰ Cfr. Id., *Die Immanente Gegenauflklärung*, cit.

²¹ Cfr. Id., *The Varieties of Religion Today*, cit.

²² Taylor si dedicò a un raffinamento e a un'ampia esemplificazione di tale teoria in un volume, per così dire, intermedio – e non solo cronologicamente – tra il suo capolavoro del 1989 e il più recente *A Secular Age*. Si tratta appunto di *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, London 2004 (trad. it. di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005). In tale contesto, Taylor definiva il concetto di *immaginario sociale pensando ai* «modi in cui gli individui immaginano la loro esistenza sociale, il modo in cui le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde nozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative». E aggiungeva: «Il mio interesse s'incanta sul modo in cui le persone comuni "immaginano" i loro contesti sociali che, spesso, non si traduce in una formulazione teorica, ma è veicolato in immagini, storie e leggende» (*Gli immaginari sociali moderni*, cit., p. 37).

²³ Un preliminare nucleo, rispetto al tema, certo qui molto più estesamente trattato, è rinvenibile in C. Taylor, *Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern*.

dell'ingiustizia, della sofferenza e dell'ineguaglianza all'interno dei diversi scenari dell'orizzonte globale che, soprattutto dopo le due guerre mondiali, si è saldata a una capacità di mobilitazione internazionale, pur sempre parziale e non di rado asimmetrica, ma certo del tutto inedita rispetto al passato. Per l'altro, si è “coagulato” nel rispetto codificato per la persona umana, nell'affermazione di un gruppo intangibile di diritti umani, insomma in un nucleo etico di portata transnazionale le cui radici, per quanto non linearmente, ricevono una larga parte della loro legittimazione e debbono la loro pressoché universale accettazione dal progressivo autonomizzarsi del messaggio evangelico dal confessionarismo cristiano²⁴.

3. Comprendere la complessità

Tutto questo – e molto altro ancora – si ritrova incasellato in una veste argomentativa grandiosa in *A Secular Age*, ma si trovava dunque già sparso in volumi, saggi e interventi che l'autore era venuto producendo nel corso di quasi un ventennio di riflessione sul tema. Si può quindi affermare che, per il non-specialista di Taylor, il libro offre la significativa opportunità di trovare, in un unico contesto e in una versione indubbiamente più ricca e matura, pressoché tutti gli innovativi assunti che caratterizzano la lettura tayloriana del fenomeno secolare. Ma è anche lecito chiedersi se c'è qualcosa di nuovo o se quello che abbiamo di fronte costituisce solo una sistematizzazione di materiali già altrove preliminarmente elaborati.

La risposta a questa domanda, forse in maniera un poco sorprendente rispetto alle premesse sopra elaborate, è a mio avviso affermativa e rinviene la sua principale motivazione non nei dettagli, non nelle pieghe dell'argomentazione testuale – che certamente contengono innumerevoli micro-elementi di novità – ma in un aspetto del tutto “macro-”, ovvero nella stessa definizione del concetto di secolarizzazione o meglio della sua prospettazione tematica: parafrasando ancora una volta Hegel, si potrebbe forse affermare che “il nuovo è l'intero”.

Possiamo cogliere la cifra di tale potente riorganizzazione tematica riprendendo un passo da uno “scritto minore” di Taylor. Nell'ambito della sua vasta produzione, la più pervasiva ed efficace definizione di secolarizzazione può forse

²⁴ Questa è la tesi che Taylor ebbe modo per la prima volta di elaborare in forma compiuta nel saggio *A Catholic Modernity?*. Per parte mia, provando così a proseguire il dialogo critico con la prospettiva tayloriana, ho cercato di discutere analiticamente i nuclei teorici ora sinteticamente menzionati in alcuni lavori, ai quali mi permetto di rinviare: A. Pirni, *Tra morale e politica. L'ermeneutica del religioso in Charles Taylor*, in D. Venturelli (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Genova, il melangolo 2002, pp. 233-271; Id., *Religione e sfera pubblica. Alcune sfide per la contemporaneità in e oltre Taylor*, in «Fenomenologia e Società», XXIX (2006), n. 2, pp. 35-55; Id., *L'unità attraverso la differenza. Metamorfosi della modernità e della religione, tra Matteo Ricci e Charles Taylor*, in «Fenomenologia e Società», XXX (2007), n. 3, pp. 51-72.

trovarsi in un poco noto ma significativo scritto: la prefazione scritta dal filosofo canadese nel 1997 per l'edizione americana del famoso volume di Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*²⁵:

Quando si parla di secolarizzazione – afferma Taylor nelle battute iniziali del suo testo –, si possono intendere cose tra loro assai diverse. In un senso, la parola designa il declino della credenza e della pratica religiosa nel mondo moderno, la flessione numerica di chi frequenta la chiesa o di chi si dichiara credente. In un altro, essa può significare la ritirata della religione dalla sfera pubblica, la costante evoluzione delle nostre istituzioni verso la neutralità ideologica, verso la rinuncia a ogni identità religiosa²⁶.

In questo rapido passaggio Taylor dichiara in maniera schematica le due linee prospettive entro le quali, a suo avviso, dovrebbe essere inquadrato il fenomeno della secolarizzazione: la prima, eminentemente storico-religiosa, riguarda la *sfera privata* della fede e il graduale ridursi della sua esplicazione attraverso pratiche rituali e liturgico-comunitarie; la seconda, eminentemente storico-politica, riguarda invece la *sfera pubblica* e il progressivo tentativo di rendersi autonoma da ogni riferimento e influenza di matrice religiosa. Mentre la riflessione sulla prima di tali linee prospettive è stata da Taylor in parte elaborata in *Sources of the Self*, la seconda linea tematica è oggetto di indagine esplicita (almeno) a partire dall'importante relazione *Religion in a Free Society*, tenuta nel 1988 – l'anno precedente alla pubblicazione di *Sources of the Self* – nell'ambito di un convegno celebrativo del bicentenario della Costituzione americana dedicato, in particolare, all'articolo sulla libertà religiosa²⁷.

L'interesse e la trattazione del tema sono dunque di lunga tessitura, all'interno della produzione tayloriana. Esso, per quanto variamente lumeggiato lungo un arco anche significativo di scritti, risulta *a posteriori* riconducibile sostanzialmente lungo le due declinazioni del concetto sopra menzionate. La prospettiva di fondo muta profondamente in *A Secular Age*, opera nella quale Taylor organizza in maniera molto differente l'intero tema, proponendo preliminarmente due inquadramenti del concetto di secolarizzazione, legati ad altrettanti nuclei di preliminare riferimento e alle loro successive ridefinizioni. Secondo un primo e bipartito schiarimento, la secolarizzazione è un'etichetta-contenitore di un insieme variegato di fenomeni che

²⁵ C. Taylor, *Foreword*, cit. Il volume di Gauchet (pubblicato in edizione originale nel 1985), variamente discusso a livello internazionale, è stato tradotto anche nella nostra lingua: *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992. Per un inquadramento dello scritto tayloriano nell'ambito del volume di Gauchet si veda la *Postilla* di Nevio Genghini che ne accompagna la traduzione italiana (in «Hermeneutica», 1999, pp. 296-301).

²⁶ C. Taylor, *Foreword*, p. IX (287-288).

²⁷ C. Taylor, *Religion in a Free Society*, cit. A conferma della contemporanea elaborazione delle due linee problematiche relative all'interpretazione del cristianesimo e della secolarizzazione nell'età moderna merita di essere ricordato anche l'intervento di Taylor – sempre del 1988 – nel contesto di un simposio sul tema *Religion and Politics* svoltosi in occasione della pubblicazione dell'Enciclica papale *Sollicitudo Rei Socialis* e quindi pubblicato sulla rivista «Compass», 6 (1988), n. 5, pp. 5-23.

possiedono una chiara rilevanza sia per le istituzioni e le pratiche comuni, sia per le condizioni della credenza.

È significativo notare come entro la prima linea tematica di tale schieramento Taylor ricomprenda ora sia «la nascita della sfera politica autonoma» sia «la diminuzione delle pratiche rituali» ovvero, sostanzialmente, l'intera trattazione del fenomeno secolare affrontata negli scritti antecedenti. Nei termini della seconda linea è invece inserita l'analisi di quell'insieme di fenomeni che, all'interno della parabola occidentale, hanno fatto sì che, da incontestata e incontestabile, la fede nel Dio cristiano sia divenuta un'opzione di senso accanto ad altre – e spesso neppure come la più facile da vivere ed interpretare²⁸.

Come detto, il volume ospita anche un secondo inquadramento del concetto, che risulta tripartito e focalizzato a partire dal punto di vista della religione, che viene così considerata innanzitutto come “qualcosa” che si sta ritraendo dallo spazio pubblico, ma anche come un tipo di credenza o un insieme di pratiche la cui regressione non appare per nulla univoca. Infine, essa deve essere compresa «come una certa variante di credenza o impegno (individuale e di gruppo) di cui bisogna esaminare le condizioni nella nostra epoca»²⁹. Ed è proprio nell'analisi di quest'ultima connotazione, quella che Taylor chiama *secolarizzazione 3*, che si colloca l'elemento di maggiore novità del volume, che, come appare evidente anche dallo schematico resoconto ora proposto, ospita una potente e innovativa riorganizzazione del tema e del materiale storico e concettuale che è consuetamente chiamato in causa per la sua interpretazione.

Dedicandosi al nesso modernità-religione, Taylor elabora così quella che si presenta e qualifica come una *storia additiva*, opposta alle molte *sottrattive* che spesso hanno accompagnato l'interpretazione di esso. Un solo esempio: nel volume viene mostrato come l'*umanesimo esclusivo*, un ideale che, tra gli altri, si declinerà in quelli dell'autonomia, dell'autenticità e dell'auto-realizzazione che così profondamente hanno informato la modernità e tuttora connotano il nostro vivere contemporaneo, non era già qualcosa di esistente dietro la «cortina fumogena» stesa dalla religione, ma doveva essere scoperto, articolato e quindi divenire un'opzione praticabile a livello del vissuto comune, proprio *con* e *attraverso* la religione, ovvero passando attraverso il suo progressivo trasfigurarsi e venir meno³⁰.

Lo spazio della credenza, al pari di quello della non-credenza, è così divenuto uno *spazio di pressioni incrociate*, che si contrastano, ma non di rado procedono parallele o si intersecano, secondo dinamiche di difficile scomposizione analitica. In questo modo Taylor argomenta, capitolo dopo capitolo, la sua tesi del «vettore alternativo» come risposta alla più tradizionale tesi della marginalizzazione progressiva della religione nell'età secolare.

²⁸ C. Taylor, *A Secular Age*, cit., pp. 1-3 (11-13).

²⁹ Ivi, p. 15 (29).

³⁰ Ivi, p. 27 (43).

La caratteristica saliente delle società occidentali non è tanto il declino della fede e della pratica religiosa [...], quanto piuttosto la reciproca fragilizzazione delle diverse posizioni religiose come pure delle due prospettive opposte della credenza e della non credenza. L'intera cultura è sottoposta a pressioni incrociate derivanti, da un lato, dalla forza di attrazione delle narrazioni immanentistiche e, dall'altro, dal senso della loro inadeguatezza, rafforzato dall'incontro con gli ambienti esistenti della pratica religiosa, o magari da alcuni segni di trascendenza. Le pressioni incrociate [...] per quanto riguarda la cultura nel suo complesso, le possiamo vedere riflesse in un gran numero di posizioni intermedie, influenzate da entrambi i fronti³¹.

Quella che Taylor chiama la *Deviazione Intellettuale* (DI), ovvero la svolta meccanicistica, il progressivo affermarsi dell'idea di ordine immanente e chiuso – e le rispettive trasformazioni di essa nell'epoca contemporanea – non basta ai suoi occhi per comprendere il punto nel quale ci troviamo. Per rispondere alla domanda relativa alla comprensione del nostro presente bisogna affiancare ad essa la *Grande Narrazione della Riforma* (GNR), la svolta antropocentrica e individualizzante che caratterizza la modernità e che si misura anche, apertamente, con le dimensioni della credenza. In questa prospettiva, è come se da «spazi pubblici svuotati di Dio»³² si passasse a *spazi interiori* svuotati di Dio, la cui radice ultima – e quasi paradossale – Taylor rintraccia nella svolta verso l'interiorità avviata da Agostino e potentemente riemersa nella modernità.

A volerle inquadrare ora, entro una prospettiva d'insieme forse non aliena dall'aspirazione del filosofo canadese, le due grandiose svolte impresse nel seno della modernità dalla sua stessa storia, la *Deviazione Intellettuale* e la *Grande Narrazione della Riforma*, sembrano costituire una sorta di indiretta riproposizione della dualità cartesiana, rispettivamente tra *res extensa* e *res cogitans*, che restituirebbe anche in questo caso, lungo la scia del pensatore cardine della modernità, la struttura, l'ossatura, la modalità universale di concepirci non solo come figli e nipoti delle origini del pensiero della modernità, ma anche in quanto uomini del nostro tempo.

Muovendosi all'interno di questa prospettiva, si può affermare che la «svolta antropocentrica» ha posto uomo e mondo sullo stesso piano, secondo uno schema orizzontale che ci costituisce e forma tanto quanto ci orienta e limita, uno schema dal quale risulta vano tentare di uscire e che, per quanto non riesca a renderlo impossibile, legittima con indubbia maggior fatica l'innalzarsi lungo la linea verticale del rimando al divino. È come se ci si fosse auto-confinati o (troppo) concentrati entro la dimensione della semplice mondanità o orizzontalità, perdendo di vista quella della verticalità, ovvero riducendone di molto una delle sue due direzionalità e amplificandone di molto un'altra: quella verso il basso.

Detto in altri termini, per usare una facile metafora, è come se si fosse «abbassato il soffitto» della trascendenza: ogni tentativo – pur sempre *in individuo* –

³¹ Ivi, p. 595 (746).

³² Ivi, p. 2 (12).

di uscire da quello schema, di procedere oltre la linea orizzontale, ovvero di provare a contemplare in esso anche quella verticale, non può più fare a meno – quasi si trattasse di un'onda radio – di rimbalzare anche verso il basso, verso la materialità e la consapevolezza del concreto e da qui, trasfigurando l'antropocentrismo moderno, di cui è pur sempre erede, verso l'estensione del biologismo, della psicologia cognitiva, della neurofisiologia, dei diversi sembianti del naturalismo...

Si tratta insomma di una grandiosa complessificazione del quadro secolare, quella proposta da Taylor, non scontata e di non facile lettura, per comprendere la quale si deve con pazienza imparare ad associare al resoconto di «dove ci troviamo» una storia del «come siamo arrivati sin qui». È questo un quadro di cui facciamo direttamente parte e una storia che stiamo direttamente vivendo, come l'autore non si stanca di ripetere a più riprese: sarebbe del tutto velleitario – e potrebbe risultare decisamente impoverente – cercarne un inquadramento esterno o un esito eccedente il nostro presente. Se la complessità è il destino nel quale siamo immersi, ogni tentativo di evitarla e ogni scorciatoia, si potrebbe dire, verso il basso o verso l'alto, ci allontanano solo dalla possibilità di comprenderlo.

Dalla cristianità alla modernità cattolica La metamorfosi dell'appartenenza ecclesiale ne *L'età secolare* di Charles Taylor

Duilio Albarello

Mi propongo di affrontare la questione del *cambiamento di paradigma* relativo alla problematica dell'appartenenza ecclesiale, dal preconcilio al concilio Vaticano II, attraverso il confronto con l'analisi ricostruttiva sotto il profilo storico-culturale, che Charles Taylor elabora nella sua ultima fatica, *L'età secolare*¹, in cui emergono le motivazioni pratiche e ideali che stanno alla base di quel cambiamento, da lui individuato nel passaggio dalla Cristianità alla “modernità cattolica”².

Nel volume, Taylor fa interagire tre profili del fenomeno della secolarizzazione, che riguarda in particolare i paesi dell'area nordatlantica: la *privatizzazione* della fede religiosa, ciò che viene comunemente indicato con la categoria di laicità dello Stato; l'*indebolimento* della credenza e della pratica religiosa a livello della vita personale; l'*opzionalizzazione* dell'esperienza religiosa. In queste pagine, l'autore si occupa in particolare di quest'ultima accezione, incentrata sul passaggio da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una in cui al contrario la fede religiosa, anche per gli stessi credenti, non è più un dato indiscutibile.

Tale opzionalizzazione può rinviare da un lato alla riduzione del legame con Dio a un accessorio del tutto facoltativo (*optional*) in ordine alla pratica della vita buona (ciò che Taylor definisce “l'umanesimo esclusivo”); dall'altro lato, però, può rimarcare in positivo il carattere di scelta libera e responsabile (*opzione*) implicato dall'atto credente, nella consapevolezza che in un contesto pluralistico un'alternativa differente rimane sempre possibile. La condizione dell'opzionalizzazione implica che non si nasce soggetti dotati di una fede religiosa/cristiana oppure umanisti esclusivi, bensì eventualmente lo si diventa, in base a una scelta personale.

¹ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2007 (trad. it. di P. Costa e M. Sircana, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009).

² L'espressione è utilizzata per la prima volta nel saggio C. Taylor, *Una modernità cattolica*, in «Annali di studi religiosi», 1 (2000), pp. 405-427. Tale saggio è stato ripubblicato successivamente in C. Taylor, *Varieties of Religion Today*, Harvard University Press, Cambridge 2002 (trad. it. di P. Costa, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004).

L'opera di Taylor si propone dunque di ricostruire la genesi storica di tale processo di secolarizzazione, che ha posto fine al riconoscimento ingenuo del trascendente e quindi alla credenza religiosa come posizione automatica a livello individuale e collettivo. Soprattutto a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, l'alternativa alla visione religiosa della realtà ha acquistato una tale solidità e anche una tale differenziazione al suo interno, da formare un vero e proprio sistema connotato da una pretesa totalizzante.

È quanto il nostro Autore designa come “l'effetto nova”³: la proposta di un'alternativa umanistica praticabile ha generato una varietà sempre crescente di opzioni morali e spirituali, innescando un processo di espansione che dura fino all'epoca contemporanea.

1. La mobilitazione politico-identitaria su basi religiose

Se nel corso dei secoli XVIII e XIX il processo di espansione dell'alternativa umanistica al Cristianesimo ha riguardato i gruppi di élite all'interno della società, a partire dal Novecento “l'effetto nova” giunge a coinvolgere trasversalmente tutti i ceti sociali. Sono molteplici i tentativi teorici di spiegare come si sia potuto verificare un tale fenomeno.

Un primo modello esplicativo si basa sul concetto di *diffusione*: l'estendersi dell'alfabetizzazione, con il conseguente allargarsi dell'accesso ai più alti livelli di istruzione fino al grado universitario, ha determinato una generalizzazione della condizione prima riservata all'élite, sia a livello di formazione intellettuale, sia a livello di stile di vita. Ciò che decreta l'insufficienza di tale posizione è il fatto constatabile che in alcuni paesi nell'Ottocento e a volte pure nel Novecento la pratica religiosa non è diminuita, ma al contrario si è addirittura accresciuta (per esempio, in Francia nella seconda metà dell'Ottocento, dopo la crisi della Rivoluzione; e in Inghilterra all'inizio del Novecento).

Viene dunque a offrire un'opportuna integrazione il secondo modello esplicativo, incentrato sulla dinamica della *differenziazione*: si tratta del fenomeno per cui le funzioni prima ricondotte a un principio unitario si suddividono e si espletano entro sfere separate, ciascuna dotata delle proprie norme e istituzioni. Di conseguenza, la religione si riduce al ruolo di una sfera tra le altre, cessando di occupare ogni ambito dell'esistenza individuale e collettiva. Tuttavia, anche in questo orizzonte, rimane inspiegato il fatto che una società può subire un simile processo di differenziazione, eppure continuare a essere plasmata nei suoi strati profondi dalla forma religiosa dominante (cfr. la situazione degli USA, caratterizzata

³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 382.

dalla prospettiva della *religious freedom*, per molti versi alternativa rispetto al modello europeo della *laïcité*⁴).

A partire da qui Taylor ritiene che non ci si possa limitare a una teoria della secolarizzazione poggiata sull'assunto del declino inesorabile della religione: i fattori della diffusione e della differenziazione non conducono in maniera univoca al regresso dell'esperienza religiosa, bensì provocano pure una sorta di *ricollocazione* del sacro e dello spirituale rispetto alla vita personale e sociale, secondo un meccanismo ripetuto di destabilizzazione e ricomposizione⁵. Taylor, richiamandosi alla lezione di Émile Durkheim, distingue a questo riguardo tra una prospettiva paleo-durkheimiana, neo-durkheimiana e post-durkheimiana in riferimento alla modalità di articolare il legame tra l'appartenenza alla religione e l'appartenenza alla collettività⁶.

La prima visione corrisponde alle società cattoliche dell'*Ancien régime*, dove la Chiesa e lo Stato sono concepiti come istituzioni disposte in un ordine gerarchico stabilito da Dio, il quale è chiamato in causa in maniera massiccia in tutti gli ambiti dello spazio pubblico. Con l'affermarsi della secolarizzazione, specie nelle società protestanti, prende forma un modello differente, per il quale il rimando alla dimensione religiosa intrattiene un rapporto immediato con la costruzione della società. In questa *visione neo-durkheimiana* l'appartenenza alla religione diventa centrale per l'identità politica e per stabilire il grado di civilizzazione di una determinata comunità (cfr. la Dichiarazione di indipendenza americana, in cui si definisce la nazione «un Popolo al cospetto di Dio»). Laddove si mette in opera tale fenomeno della mobilitazione politico-identitaria su base religiosa viene inevitabilmente ritardato o addirittura evitato il potenziale declino della credenza e della pratica corrispondente.

L'epoca della mobilitazione può essere collocata approssimativamente nel periodo che va dal 1800 al 1960. Alcuni studiosi si riferiscono in proposito a una “seconda epoca confessionale”, in quanto le Chiese progettano una pianificazione totale dell'esistenza dei loro membri, diventando il motore di un sentimento molto vicino al nazionalismo (pensiamo alla Polonia e all'Irlanda, nella prima metà del Novecento). Ciò vale d'altra parte anche per le organizzazioni non religiose, come i partiti e i movimenti politici di massa, di tipo democratico oppure totalitario:

Pertanto, in quest'epoca le potenti forme di fede intrecciarono insieme quattro filoni: la spiritualità, la disciplina, l'identità politica e un'immagine dell'ordine civilizzato. Questi quattro filoni erano presenti nella religione delle élite nei due secoli precedenti, ma ora erano divenuti un fenomeno di massa: si rafforzavano reciprocamente, costituivano un tutto⁷.

⁴ Si veda al riguardo il documentato studio di L. Diotallevi, *Una alternativa alla laïcité*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

⁵ Taylor riprende a tale proposito la posizione argomentata nel saggio di D. Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot 2005.

⁶ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 571-594.

⁷ Ivi, p. 594.

2. L'individualismo espressivo come misura della religiosità

Secondo la diagnosi di Taylor, un deciso punto di svolta rispetto a questo scenario della mobilitazione è riscontrabile negli anni sessanta del Novecento, a partire dai quali si fa strada quello che viene denominato un "individualismo espressivo", o in altri termini una "cultura dell'autenticità"⁸. Si tratta della trasformazione in fenomeno di massa della concezione della vita affermatasi con l'espressivismo romantico alla fine del Settecento, per il quale ciascuno ha un modo specifico e originale di realizzare la propria umanità, che deve essere perseguito in contrapposizione al conformismo rispetto a un modello imposto dall'esterno: dalla società, dalle generazioni precedenti o dall'autorità religiosa e politica. Le rivolte giovanili degli anni sessanta e settanta (ispirate da autori come Theodor Roszak e Herbert Marcuse) contribuiscono alla diffusione generalizzata di tale individualismo espressivo, nella misura in cui sono dirette contro un sistema che sembrava di fatto reprimere la creatività e l'immaginazione.

Nel periodo successivo, tuttavia, diventa sempre più chiaro che, da un lato, gli obiettivi legati all'autoespressione integrale, come la liberazione sessuale e i rapporti paritari, e dall'altro lato la coesione sociale, non sono istanze che si possono armonizzare, se non per un tempo limitato e per comunità circoscritte; di conseguenza, nel tentativo di attuare tali istanze, si rende necessario sacrificarne alcune a vantaggio di altre. Il problema è che l'ideale dell'individualismo espressivo finisce di generare un effetto destabilizzante allorquando venga distaccato dallo scopo più ampio di costruire un'autentica collettività di eguali. Un esempio tipico, a questo proposito, è dato dall'imporsi della pura opzione soggettiva come valore assoluto, indipendente dal contenuto e dal contesto della scelta stessa: i risultati a lungo termine sono la crisi dell'identificazione personale, l'eclisse della politica, l'affermarsi del relativismo etico.

Tutto ciò naturalmente presenta una consistente ricaduta anche sul piano dell'esperienza religiosa; a questo livello, Taylor si riferisce alla comparsa di un *immaginario di tipo post-durkeheimiano*⁹. Nel nuovo ordine espressivista, infatti, il legame con il sacro e con il divino tende a non radicarsi più in un quadro di riferimento definito e istituzionale, quale può essere la Chiesa o lo Stato; piuttosto, il criterio dell'appartenenza è ricercato nella consonanza immediata con lo sviluppo spirituale del singolo, così come viene di volta in volta individualmente interpretato e vissuto. È ovvio che, in un orizzonte di questo tipo, risulta implicata in maniera costitutiva la possibilità di un pluralismo illimitato; l'unico limite riconosciuto è quello del rispetto dovuto in ogni caso al cammino spirituale dell'altro¹⁰.

⁸ Ivi, p. 595.

⁹ Ivi, pp. 611-634.

¹⁰ Si tratta in buona sostanza della ripresa in campo religioso dello *harm principle* di J.S. Mill: nessuno ha diritto di interferire nella mia vita per il mio bene, ma solo per evitare un danno ad altri.

Il nesso indiscutibile per la prospettiva paleo e neo-durkheimiana tra la fede religiosa, l'ordine morale e il sistema della civiltà si rivela come del tutto problematico per un numero crescente di soggetti, guidati esclusivamente dall'imperativo dell'autorealizzazione. Di conseguenza, il venir meno dell'adesione a un codice rigido e della convinzione di essere un gruppo di fedeli solidamente compattato rende assai difficile alle Chiese l'impresa di influenzare la coscienza delle persone. Come osserva Taylor,

l'enfasi sulla responsabilità individuale e sulla libertà era destinata prima o poi a cozzare contro le pretese di controllo clericale. E le reazioni postromantiche contro le discipline della modernità, i tentativi cioè di riabilitare il corpo e la vita dei sensi, erano a loro volta destinate ad alimentare una forte reazione contro la repressione sessuale¹¹.

L'aspetto paradossale è che il fenomeno della disaffezione nei confronti dell'appartenenza strutturata di tipo religioso raggiunge il suo culmine, almeno in ambito cattolico, proprio nel momento in cui, con il magistero del concilio Vaticano II, sono stati messi in discussione e tendenzialmente ripudiati il clericalismo, il moralismo e la strategia della paura.

La vita spirituale scaturita dalla “rivoluzione espressiva” in molti casi prende le mosse da un sentimento d'insoddisfazione per un'esistenza del tutto imprigionata nell'orizzonte dell'immanenza, e dunque avvertita come inconsistente, banale, priva di uno scopo elevato; ci si domanda perciò se sia possibile avanzare oltre i limiti imposti dalle attuali codificazioni della riuscita individuale e sociale. Un argomento a favore di tale tesi è indicato nella rilevanza accordata alla dimensione festiva dell'esistenza, ovvero al bisogno di “momenti di fusione”, che sottraggono alla quotidianità in quanto mettono in contatto con l'irrompere del trascendente nel corso ordinario del vivere. In questo contesto, la *ricerca* diventa la cifra dominante dell'esperienza spirituale; una ricerca, che però si rifiuta di lasciarsi indirizzare o addirittura delimitare dal riferimento costrittivo a coordinate dottrinali e morali previamente tracciate da parte della religione istituzionale¹². Perciò nell'epoca contemporanea si registra una transizione dalla forma della mobilitazione alla forma dell'autenticità, che nel complesso segna un processo di ritirata dal regime della “cristianità”, ossia da una configurazione della civiltà dove il Cristianesimo costituisce la piattaforma condivisa di una visione del mondo e di un'etica considerate come essenziali dal punto di vista del tessuto sociale.

¹¹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 627.

¹² Emblematica a tale riguardo è la posizione espressa in U. Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Insel, Frankfurt a.M. 2008 (trad. it. di S. Franchini, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari 2009).

3. La possibilità di una “modernità cattolica”

A parere di Taylor, la tendenza all'individualismo espressivo non esclude *a priori* che molti, anche nel contesto attuale, possano essere condotti dalla ricerca di se stessi a unirsi a comunità religiose fortemente strutturate. Di conseguenza, un percorso spirituale può essere avviato grazie a un'esperienza di ispirazione, di intuizione improvvisa, per poi eventualmente evolversi in una vita religiosa, connotata da una disciplina di preghiera e di comportamento anche molto esigente (cfr. i movimenti cattolici o il fenomeno evangelicale dei *new-born christians*).

Nella parte finale della sua indagine, Taylor si sofferma appunto sull'esperienza della conversione, cioè sulla possibilità di fuoriuscire dalla cornice immanente per aprirsi al legame religioso con Dio¹³. Ogni processo di conversione esige in qualche modo di problematizzare la configurazione immediata dell'orizzonte di senso, in cui si conduce l'esistenza; utilizzando un linguaggio di tipo epistemologico, si potrebbe parlare qui di un cambiamento di paradigma, notando però che in questo caso si tratta di una trasformazione che concerne non solo il livello teorico, ma le dimensioni fondamentali della vita. Nel contesto occidentale contemporaneo, l'apertura al legame religioso implica di esercitare una rottura rispetto ai limiti imposti dalle “strutture del mondo chiuse”, sia a livello di teorie accettate, sia a livello della pratica morale e politica. Il convertito si stacca dall'ordine soltanto immanente per aderire a un altro ordine, che viene riconosciuto come più comprensivo.

Nel caso del riferimento al Cristianesimo, tale adesione a un ordine alternativo rispetto all'orientamento secolaristico dominante può essere declinata in una duplice modalità. Da un lato, vi è la posizione di chi ritiene che l'ideale da perseguire dovrebbe consistere nella *restaurazione del regime di cristianità*, dove il modello di convivenza ispirato dalla dottrina religiosa è tradotto in un codice normativo di tipo legale e morale valevole per tutti. Con ciò si finisce tuttavia per dimenticare che anche i migliori codici sono esposti al rischio di trasformarsi in trappole idolatriche, che agiscono in modo costrittivo, prevaricando sulla coscienza libera del soggetto. Al proposito, Taylor osserva che «dobbiamo trovare il centro della nostra vita spirituale al di là del codice, più in profondità del codice, in reti di cura vivente, che non devono essere sacrificate al codice, e che anzi talvolta devono persino sovvertirlo»¹⁴.

Si collega qui la posizione che, dall'altro lato, considera il divario tra la prospettiva evangelica e le forme socio-culturali dell'epoca come un fatto persistente nella condizione umana storica in quanto tale, per cui la tensione tra le esigenze della fede in Cristo e le norme della civiltà è da reputare per principio ineliminabile. Di conseguenza, sotto questo profilo, l'adesione all'ordine cristiano non è concepita come puro rigetto della civiltà della democrazia e dei diritti, bensì come una sorta di

¹³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 913-966.

¹⁴ Ivi, p. 932.

“opposizione leale” al sistema moderno e post-moderno, per concorrere a liberarlo dalle sue aporie in forza del rimando all'Evangelo, in quanto capace di ispirare soluzioni più degne per l'uomo. A parere di Taylor, conclusivamente, rimane in ogni caso una constatazione insieme gravosa e impegnativa: «La Chiesa avrebbe dovuto essere il luogo in cui gli esseri umani, con tutte le loro differenze e i loro itinerari disparati, si riuniscono; e ovviamente siamo ancora ben lontani dall'aver raggiunto questo scopo»¹⁵.

4. Dal paradigma giuridistico al paradigma testimoniale

Appare pertinente l'istanza di promuovere una “modernità cattolica”, nella modalità di una configurazione storica del Cristianesimo e rispettivamente della Chiesa come presenza testimoniale e dialogica, la quale si pone per obiettivo l'attuazione di una “opposizione leale” alla contemporaneità socio-culturale. Il costituirsi di un simile paradigma ecclesiologico appare prefigurato da Papa Giovanni XXIII, sin dal discorso di apertura del concilio Vaticano II, ove si introduce esplicitamente la questione della forma pastorale del Cattolicesimo, in particolare sostenendo la necessità che la dottrina cristiana sia approfondita e presentata in maniera che risponda alle esigenze dell'epoca contemporanea.

Questa intuizione ancora acerba si comprende meglio alla luce dell'insieme dei testi conciliari, che si possono strutturare attorno a due assi incrociati: un asse verticale relativo alla *relazione tra uomo e Dio*; un asse orizzontale riguardante i *rapporti tra Cristianesimo e altri*: le diverse confessioni cristiane, le religioni, l'ateismo e la società moderna. Questi due assi del *corpus* magisteriale si incrociano nella Chiesa: da una parte nella coscienza che la Chiesa matura di se stessa, e dall'altra parte nella ridefinizione delle relazioni fra i soggetti che la compongono¹⁶. La “secolarizzazione interna” del Cattolicesimo, dunque, si presenta come conversione e decentramento, insomma come un processo di apprendimento che conduce la Chiesa a entrare in contatto con altri, sino a diventare progressivamente consapevole del profitto spirituale che essa può trarre dal dialogo con essi.

L'esito di tale esperienza è il prodursi di una serie di interrogativi sull'identità della fede cattolica e sulla qualità evangelica della sua presenza nella storia. La *pastoralità* del Vaticano II¹⁷ consiste nell'aver riconosciuto che non c'è annuncio dell'Evangelo senza una relazione con il destinatario, quindi senza un radicamento temporale e culturale, benché molti passaggi del concilio lascino ancora sussistere una certa esterità tra Evangelo e storia. D'altra parte, il fatto che nella società

¹⁵ Ivi, p. 966.

¹⁶ Tale proposta di sistemazione del magistero elaborato in seno al Vaticano II è rinvenibile in C. Theobald, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II*, in A. Melloni, G. Ruggieri (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, pp. 45-68.

¹⁷ Si veda utilmente al riguardo: C. Theobald, *La réception du concil Vatican II. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, pp. 275-699; G. Canobbio, *L'attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua ricezione*, in «Teologia», 36 (2011), pp. 172-193.

contemporanea la verità appaia storicizzata e quindi con una veste plurale, non deve far dimenticare l'unità interna della visione evangelica. Per questo il Vaticano II cerca di stabilire un criterio di unità, ponendolo in un certo stile di comunicazione, ossia nel modo di annunciare la fede, accentuando il carattere insondabile del mistero di Cristo, in rapporto alla sua conoscenza e alla sua espressione¹⁸.

È evidente che questa prospettiva fondamentale abbia una ricaduta significativa sul tema dell'appartenenza ecclesiale. Una testimonianza coerente dell'evento di Gesù Cristo richiede alla comunità ecclesiale di attrezzarsi per attuare una forma di presenza dia-logica. Si tratta insomma di assumere una posizione di apprendimento, grazie alla quale la comunità ecclesiale dà prova di essere “esperta in umanità” anzitutto imparando a riconoscere l'esperienza effettiva dell'uomo, senza pretendere di ricavarla da principi astratti, per elaborare una lettura sapienziale dell'umano comune, alla luce di quel giusto senso che la vicenda del Nazareno rende accessibile¹⁹.

Da questo punto di vista, il paradigma testimoniale dell'appartenenza si contrappone al paradigma giuridistico proprio di una pastorale del controllo totale (di tipo “neo-durkheimiano”), che si pone come obiettivo la pianificazione integrale della vita e delle scelte di ciascuno²⁰. Al contrario, i cristiani – pur senza cedere alla deriva relativistica sempre in agguato entro un contesto impregnato dall'individualismo espressivo – sono chiamati a realizzare un'ospitalità senza confini, che promuova le differenti configurazioni che può assumere, dentro e fuori la comunità ecclesiale, la maniera di abitare il mondo secondo l'Evangelo²¹. Proprio così la Chiesa – in linea con l'auspicio di Taylor – potrà continuare o tornare a essere anche nella società secolare e plurale uno spazio aperto e libero, dove si spartisce a beneficio di chiunque il senso cristico dell'umano.

¹⁸ Cfr. *Dignitatis humanae*, nn. 2-3; *Unitatis redintegratio*, n. 11.

¹⁹ Mi permetto di rimandare per ulteriori approfondimenti al riguardo a D. Albarello, *L'umanità della fede. Credere in Dio nell'epoca del disincanto*, Effatà, Cantalupa 2011.

²⁰ Quanto il rischio di regredire a un paradigma ecclesiologico di tipo giuridistico/“neo-durkheimiano” sia tutt'altro che remoto nella stagione recente del Cattolicesimo, in specie italiano, lo attesta persuasivamente la denuncia costruttiva contenuta in S. Xeres, G. Campanini, *Manca il respiro. Un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana*, Ancora, Milano 2011.

²¹ «Anche se siamo meno numerosi, anche se non possiamo più sognare di imporci con autorità a tutta la società, siamo disposti a essere una Chiesa missionaria, che si sforza di non chiudersi in se stessa, trasformandosi in un ghetto o in un club, ma che cercherà innanzitutto di mettere in atto, nelle condizioni attuali, la vocazione cristiana così come Gesù la propone: “Voi siete il sale della terra, voi siete la luce del mondo” (Mt 5, 14-14)? Questo dovrebbe essere chiaro: la logica interna alla vita e alla missione cristiane non è una logica di separazione, ma una logica di presenza, d'impegno, di relazioni aperte, di proposta positiva della fede» (C. Dagens, *Libera e presente. La Chiesa nella società secolarizzata*, EDB, Bologna 2009, pp. 33-34).

Continuare a credere nell'età secolare Sul nesso tra fede religiosa e secolarismo in Charles Taylor

Graziano Lingua

1. Chiunque abbia preso in mano *A Secular Age*¹ di Charles Taylor si è reso conto di trovarsi di fronte a un libro che lascerà una traccia importante nel dibattito dei prossimi anni. Questo non solo per la dimensione della ricerca e per lo spettro di questioni che sono affrontate, ma anche per la capacità sistematica di ricondurre a una schema unitario il “grande racconto” della secolarizzazione, privilegiando aspetti che sono stati spesso lasciati in secondo piano. In questo breve saggio cercherò di isolare uno di questi aspetti, ovvero il ruolo che la permanenza dell’atteggiamento di fede riveste nel contesto secolare, per mostrare come esso permetta all’autore di rileggere criticamente la teoria standard della secolarizzazione e il nesso necessario da essa presupposto tra modernizzazione e marginalizzazione della religione.

Com’è noto, il termine “secolarizzazione” ha modificato nel tempo il suo significato passando dall’ambito giuridico a quello sociologico e a quello filosofico, per trasformarsi e estendere la propria portata fino a diventare una parola d’ordine in grado di esprimere complessivamente il rapporto tra religione e modernità. Il dibattito relativo ha conosciuto diverse ondate di interesse, a partire dallo studio ormai classico di H. Lùbbe (1965)², fino ai recenti lavori di M. Gauchet, J. Casanova, P. Berger, P. Norris e R. Inglehart³, che in modi diversi hanno messo in crisi un modello ormai consolidato. Gli aspetti su cui maggiormente si è messo l’accento negli ultimi anni sono essenzialmente due, secondo Taylor: l’uno di carattere politico, che è ben espresso dal termine inglese *secularism*, usato per

¹ C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it. di P. Costa e M. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009. I numeri di pagina in parentesi nel corpo del testo si riferiscono a questo volume.

² H. Lùbbe, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970.

³ Si vedano, a puro titolo di esempio: M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, trad. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992; Id., *La religione nella democrazia*, trad. it. di D. Frontini, Dedalo, Bari 2009; Id., *Un mondo disincantato. Tra laicismo e riflusso clericale*, trad. it. di D. Frontini, Dedalo 2008; J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, trad. it. di M. Pisati, Il Mulino, Bologna 2000; P. Berger (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1999; P. Norris, R. Inglehart, *Sacro e secolare: religione e politica nel mondo globalizzato*, trad. it. di G. Ballarino, Il Mulino, Bologna 2007.

esprimere la separazione tra chiese e Stato, con la conseguente nascita di una sfera pubblica neutrale nei confronti delle fedi e delle appartenenze religiose; l'altro di carattere sociologico, che evidenzia il dato empirico della “diminuzione della pratica religiosa [e l'] allontanamento delle persone da Dio e dalla Chiesa” (p. 13). Ora, non sono essenzialmente questi due aspetti della secolarizzazione che interessano a Taylor, quanto piuttosto un terzo aspetto, che potremmo definire antropologico-fondamentale. In *A Secular Age* sono infatti tematizzate le trasformazioni delle condizioni della credenza che fanno sì che l'età secolare non sia innanzitutto un'epoca in cui non si crede più in Dio, ma un'età in cui questa esperienza antropologica si trasforma. Il passaggio è chiaramente descritto nell'introduzione al volume: si va «da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare» (p. 13). La secolarizzazione, da questo punto di vista, è lo slittamento da una società in cui la credenza è un dato di fatto, a una in cui invece essa diventa una scelta non scontata, e anzi alcune volte più difficile della scelta per l'incredulità.

2. Già questa mossa strategica – che si occupa del contesto di comprensione in cui avviene l'esperienza di ricerca spirituale e morale propria della fede religiosa, anziché degli effetti sociali che la secolarizzazione avrebbe prodotto – è un'opzione fondamentale che da sola permette di comprendere l'originalità di *A Secular Age*. Alle sue spalle c'è una precisa percezione dell'insufficienza di un modello a lungo dominante nelle scienze sociali, secondo cui la modernità avrebbe dato corso a un processo lineare di declino delle religioni (pp. 537ss.)⁴. Le figure di tale declino sono

⁴ La nozione di secolarizzazione nasce in un contesto di aspra polemica nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche, indicando l'espropriazione dei beni della Chiesa da parte dello Stato; ma essa, fin dalla fine dell'Ottocento, diventa una nozione sempre più estesa e nelle scienze sociali viene a integrare la descrizione del processo di “disincanto del mondo” che accompagna la storia dell'Occidente. Quest'ultimo elemento costituisce la base della “teoria standard” della secolarizzazione che ha dominato il pensiero europeo negli ultimi 150 anni. In essa si evidenzia un legame organico tra tre elementi fondamentali che, secondo questo modello, corrono paralleli: la modernizzazione, la secolarizzazione e il declino delle religioni. In tale schema la secolarizzazione conduce in modo inevitabile all'erosione della religione come risorsa spirituale di integrazione del sé a livello individuale e come risorsa morale per il legame sociale a livello pubblico, e questo processo coincide con l'accentuarsi dei tratti moderni delle società contemporanee, in una dinamica a cascata che dall'Europa si espande al resto del mondo. L'esito di questo processo sarebbe dovuto essere in un primo tempo la totale privatizzazione dell'esperienza religiosa e progressivamente la sua scomparsa nelle società più avanzate. Così non è stato e, di fronte al nuovo protagonismo internazionale delle religioni, si tratta oggi di definire nuovi modelli interpretativi che, pur conservando alcuni nuclei fondamentali della teoria siano in grado di dar conto della nuova situazione. Sulla questione, da un punto di vista sociologico si possono vedere: J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, cit., pp. 48ss.; e P. Norris, R. Inglehart, *Sacro e secolare*, cit., pp. 21-54. A livello filosofico, oltre al lavoro di Taylor, si veda quanto dice M. Gauchet, *Un mondo disincantato*, cit., pp. 183-201.

certo molte e non si possono negare: privatizzazione della fede, perdita di rilevanza sociale delle chiese, neutralizzazione dello spazio pubblico, diminuzione della frequenza ai riti religiosi. Ma ciò che conta è il presupposto “impensato” (p. 539) che condiziona la loro interpretazione, ovvero l’idea che esista una originaria inconciliabilità tra fede religiosa e modernizzazione. Ebbene, questo presupposto fa problema perché implica che non possa esistere una “modernità della religione”, ma solo una “modernità senza religione”. Da questo punto di vista, l’obiettivo polemico di Taylor sono le ricostruzioni sottrattive (*subtraction stories*), cioè quelle letture che interpretano la modernizzazione come un processo di liberazione dall’illusione rappresentata dalla religione: le quali si fondano sulla convinzione che la natura umana non si realizzi pienamente nell’esperienza credente e anzi che quest’ultima rappresenti una forma di vita da superare, un errore di cui sbarazzarsi, un’insufficienza conoscitiva che la modernizzazione permette di lasciarsi alle spalle. Esse spiegano la svolta secolare in termini solamente cognitivi, per cui «le dottrine cristiane avrebbero perso progressivamente di credibilità in un’epoca in cui si stava affermando la scienza e in cui alle persone non rimanevano che valori puramente umani» (p. 34).

Ecco allora il primo punto su cui voglio soffermarmi: mettere al centro invece le condizioni di credenza significa per Taylor sposare una precisa teoria della fede, che diventa non soltanto un filtro fenomenologico per leggere la modernità, ma anche un dato sistematico su cui ripensare il concetto stesso di religione. Il punto di partenza è sociologico: esistono forme di credenza religiosa anche all’interno della modernità; anzi, in qualche modo gli ultimi trent’anni registrano una particolare vitalità delle religioni anche in contesti geografici che non possono essere considerati “arretrati”. Si pensi alla cosiddetta “eccezione” americana⁵. Gli Stati Uniti sono infatti una delle culle della modernizzazione, ma nonostante ciò la vitalità della pratica religiosa in questa area geografica non è venuta meno, anzi risulta non dissimile da paesi come il Pakistan o la Giordania (p. 13). Se tra modernità e religione non c’è esclusione, per comprendere il senso della secolarizzazione bisogna cercare altrove dalla tesi della marginalizzazione irreversibile delle religioni e dalla semplice contrapposizione tra religione e conquiste della modernità⁶. Questo altrove è secondo Taylor proprio la storia della trasformazione della fede che corre parallela al processo di secolarizzazione, cioè è legata a un contesto più ampio che implica le condizioni stesse della ricerca spirituale nel suo complesso.

Da questo punto di vista, il processo di secolarizzazione coincide con il passaggio da un quadro di riferimento “ingenuo” a uno “riflessivo” (p. 27): la fuoriuscita dall’ingenuità non vale soltanto per i non credenti, ma anche per i credenti, che si trovano a gestire un rapporto con la loro fede non più sostenuto dall’appartenenza irriflessa a una comunità o dall’adeguazione a una tradizione

⁵ Sulla questione dell’eccezione americana si veda, in termini critici, P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *America religiosa, Europa laica?*, trad. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 17-35.

⁶ C. Taylor si era già soffermato diffusamente su questo aspetto in *La modernità della religione*, trad. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2004.

costituata. Tocchiamo così uno dei punti nodali del ragionamento: quella della fede può essere un'esperienza riflessa, matura, critica, proprio in quanto nel contesto della secolarizzazione diventa una scelta libera e responsabile, e il credente è consapevole che l'alternativa della non-credenza rimane sempre possibile. Il passaggio tra età pre-secolare ed età secolare costituisce così un incremento di consapevolezza nel credente, perché la sua scelta non è più un'opzione automatica, ma il frutto di una precisa decisione tra due alternative. «Qui emerge – spiega Taylor – il vettore di lungo periodo della cristianità latina, in moto costante per più di mezzo millennio verso forme di devozione e pratica religiosa più personali e impegnate» (p. 670).

Le ricostruzioni sottrattive della modernità, in quanto si fondano su un fraintendimento dell'esperienza credente, non sono in grado di cogliere a fondo questa nuova condizione della credenza. Ecco allora un secondo elemento che ci permette di comprendere in che senso la scelta per il terzo significato di secolarizzazione costituisce un'opzione che condiziona l'intero impianto del lavoro di Taylor. Ricondurre alle condizioni di esperienza il problema della religione significa infatti prediligere l'aspetto "pratico" della fede, rispetto all'elemento puramente cognitivo. La fede religiosa è innanzitutto una forma di vita, un modo per dare figura al desiderio di pienezza e di autenticità, che si pone sullo stesso piano di altre risposte le quali, pur corrispondendo al medesimo desiderio, non implicano una credenza religiosa. Restando fedele all'etimologia del termine "fides", che rimanda più alla fiducia pratica, che non a una particolare forma di conoscenza, Taylor privilegia gli effetti concreti propri all'esperienza vissuta «e la connessa aspirazione a una trasformazione che vada oltre l'ordinaria prosperità umana» (p. 641).

Proprio questo aspetto è lasciato in second'ordine dalle teorie della secolarizzazione, che hanno invece pensato la religione come un sistema di credenze – ingiustificabili, e quindi ingiustificate – in determinate dottrine o in specifiche entità trascendenti, credenze di cui il processo di modernizzazione e le conquiste della scienza ci avrebbero dovuto progressivamente sbarazzare. Così, polemizzando con le *subtraction stories*, Taylor polemizza con i presupposti del modello standard che lega modernizzazione e declino della religione. Questo perché in esso c'è un fraintendimento dell'esperienza religiosa, che non può essere concepita soltanto come una espressione di fragilità antropologica e immaturità cognitiva. Il permanere vivo della fede, anche in condizioni di modernità compiuta, segnala che non sono sufficienti il progresso scientifico e lo sviluppo democratico per estinguere la religione. Accade invece un'altra cosa: le religioni si trasformano attraverso un processo di «destabilizzazione e ricomposizione» (p. 581). E proprio queste trasformazioni e questi slittamenti vanno studiati se si vuole comprendere a fondo il rapporto tra esperienza credente ed età secolare.

3. La permanenza nella trasformazione della religione spiega anche perché la concezione pratica della fede permetta di comprendere meglio in che senso il problema esperienziale dell'autenticità possa fare da linea guida nella lettura del grande racconto della secolarizzazione, più di quanto non facciano il rapporto tra Chiesa e Stato, o le analisi sul declino della religione e della pratica religiosa. La differenza tra fede e assenza di fede si collega infatti, secondo Taylor, al problema antropologico della pienezza, o più precisamente del "luogo della pienezza", cioè alla forma di compiutezza che l'individuo dà alla propria esistenza. È a questo livello antropologico che emerge la radice stessa della secolarizzazione, laddove con la Modernità si presenta per la prima volta nella storia dell'umanità un umanesimo esclusivo (*exclusive humanism*), cioè una concezione dell'uomo che fa a meno di pensare che la pienezza richieda una qualche forma di trascendenza. Non essendo necessario riferirsi a qualche dimensione esterna al proprio sé, l'uomo secolare vive il processo di disincantamento come perdita di una relazione ingenua con il mondo, per accedere invece a una "riflessività radicale". Da questo punto di vista, il passaggio tra l'età pre-secolare e l'età secolare è la dinamica che conduce a concepire il soggetto umano, non più come "sé poroso", vulnerabile alle forze cosmiche, ma come "sé schermato" (pp. 54ss.), cioè capace di distanziarsi da ciò che sta fuori dall'interiorità e dalla mente. Nel mondo incantato del sé poroso, è difficile non credere (p. 61), mentre nella nuova condizione aperta dal disincanto diventa possibile "schierarsi contro Dio", cioè viene meno uno dei grandi ostacoli alla non-credenza. Tale fenomeno ha lati oggettivi e lati soggettivi. Oggettivamente è l'effetto del passaggio da un mondo incantato in cui si è condizionati da spiriti e forze esterne, a un mondo disincantato costituito da un universo meccanicistico, privo di tempi superiori e senza un senso della complementarità tra soprannaturale e naturale. Soggettivamente esso apre alla possibilità di considerare il legame con Dio come un'"opzione inutile", come una dimensione non essenziale per la pratica della vita buona.

La dislocazione verso il sé schermato costituisce il "grande sradicamento" (*great disembedding*) che si manifesta nel lungo processo di trasformazione dell'immaginario sociale, che Taylor chiama l'"Ordine Morale Moderno", o la "società del beneficio reciproco", e che nasce come effetto della svolta antropologica della Modernità. Attraverso l'economia di mercato, la nascita della sfera pubblica e l'idea di sovranità popolare, si configura una società orizzontale, egualitaria, dove a ognuno è consentito, almeno in linea di principio, di partecipare alla costruzione del bene sociale e di acquisire consapevolezza in quanto individuo.

Gli aspetti positivi di questo passaggio sono ovvi perché stanno alla base, sia della democrazia moderna, sia del concetto di autonomia e libertà del soggetto. Sul primo versante, «la giustizia esige che una moderna democrazia si mantenga a uguale distanza dalle diverse posizioni religiose. Il linguaggio di alcuni organi pubblici, per esempio dei tribunali, deve essere libero da premesse attinte dall'una o dall'altra posizione. La nostra coesione si fonda così su un'etica pubblica, democrazia e diritti umani, ricavata essenzialmente dall'Ordine Morale Moderno, e sottoscritta da

diverse comunità di credenti e non credenti, ciascuna per ragioni proprie e divergenti» (p. 669). Sul secondo versante, l'individuo moderno percepisce un senso di invulnerabilità perché è appunto schermato nei confronti di forze incontrollabili. «Parte dell'autoconsapevolezza dell'antropocentrismo moderno – spiega Taylor – deriva da questa percezione del traguardo raggiunto, della conquista di un simile stato di invulnerabilità a partire da una condizione precedente di reclusione in un mondo incantato» (p. 383). Tuttavia proprio questa autoconsapevolezza produce una sensazione di disagio perché rappresenta anche la perdita di un riferimento generale, di un "senso dei sensi"⁷, che possa andare al di là dei fini storico-concreti. Il sé schermato è tuttavia una condizione instabile: per un verso si ha la consapevolezza che non si vuole semplicemente ritornare alla condizione precedente, per l'altro non ci si trova totalmente a casa propria nella nuova condizione (p. 386). «Tale condizione – dice Taylor – è definita da una sorta di doppio vincolo: un profondo radicamento in questa identità (e nella sua relativa invulnerabilità rispetto a qualsiasi cosa che trascenda il mondo umano), ma allo stesso tempo il sospetto che la chiusura stessa che garantisce tale sicurezza possa escludere qualcosa di importante» (p. 387).

Questa fragilità sta all'origine del «disagio dell'immanenza» (p. 395), tema che Taylor aveva già affrontato in un suo lavoro precedente⁸, ma più ancora caratterizza quello che in questo libro viene chiamato l'«effetto nova» (pp. 381ss.), cioè l'esplosione di nuove possibilità tra le due classiche vie della ortodossia religiosa e della non-credenza. Senza entrare nei diversi momenti culturali che l'autore analizza per descrivere questo effetto, va comunque rimarcato che il risultato finale è l'imporsi di una situazione di pluralismo radicale rispetto alle forme di costruzione del senso dell'esistenza. Questa situazione diventa possibile allorché la vita condotta da chi è diverso non è più neutralizzabile dalla convinzione che in fondo sia una condizione bizzarra e incomprensibile, ma si impone come qualcosa che è a tutti gli effetti possibile. In tale contesto la questione posta dalla diversità diventa più pressante: perché il mio modo di vita, anziché il suo?

4. Secondo Taylor è alla fine del XVIII secolo che l'umanesimo esclusivo diventa una reale alternativa alla cristianità. Questa forma di assunzione dell'esistenza rende disponibile a un numero sempre maggiore di persone un modello dell'esistenza che concepisce la realizzazione dell'umano come un'esperienza che non ha bisogno di fini che la trascendono. All'interno di questo orizzonte, la questione della fede religiosa si allinea alla questione della qualità della vita. L'«effetto nova» descrive appunto la pluralizzazione delle possibili risposte a questa questione. Certo essa si presenta innanzitutto come una tendenza riscontrabile a livello di *élites*, ma la storia

⁷ Taylor riprende questa espressione da Luc Ferry, *L'homme Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris 1996.

⁸ Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma 1994.

degli ultimi due secoli mostra una progressiva diffusione tra i diversi strati sociali, grazie a cui quelle che erano alternative per pochi diventano alternative per molti.

All'interno di questo scenario, un ulteriore momento di svolta per comprendere la situazione presente è costituito dagli anni sessanta dello scorso secolo quando emerge una forma radicale di "individualismo espressivo" (pp. 595ss). Il disagio dell'immanenza si radicalizza così ulteriormente: da una parte, sulla scia dell'espressivismo romantico, si sviluppa una cultura dell'autenticità in cui ognuno deve perseguire una propria forma individuale di realizzazione in contrapposizione al conformismo della società o dell'autorità costituita, dall'altra si genera un'ulteriore destabilizzazione perché la pura espressione dell'individualità conduce alla crisi del legame sociale e all'affermazione del relativismo etico.

È all'interno di questa cornice immanente che si giustificano il pluralismo radicale e la convinzione, sia da parte del credente, sia da parte del non credente, che la propria condizione non possa rimanere preservata dalla contestazione. La tensione che si genera tra chiusura nell'immanenza e apertura alla trascendenza si trasforma quindi in una disputa sulla pienezza del vivere, in cui ambo le parti sono costrette a riconoscere la precarietà e la prospettività della propria opzione.

Il nostro mondo – conclude Taylor – è ideologicamente frammentato, e la gamma delle possibili posizioni cresce mano a mano che l'effetto nova viene moltiplicato dall'individualismo espressivo. Forti incentivi spingono a restare entro i confini della sfera umana, o almeno a non curarsi di esplorare al di là di essi. [...] Tutto ciò è vero, eppure si fa largo anche la sensazione che vi sia qualcosa di più. La percepiscono numerosissime persone: nei momenti in cui riflettono sulla propria vita; quando si rilassano nella natura; oppure nei momenti di lutto, di perdita; e la percepiscono in maniera brutale e imprevedibile. La nostra epoca è molto lontana dall'essersi assestata in una confortevole incredulità. Certo, molti vi si sono acquietati, e ancor più numerosi sono quelli che almeno esteriormente sembrano averlo fatto, ma l'inquietudine continua ad affiorare (p. 911).

Questa inquietudine si trasforma spesso in conflitto: le due visioni contendenti si scambiano vicendevolmente l'accusa di essere visioni erronee del mondo. Ma in realtà, sostiene Taylor, questo contrasto dà origine a una serie di dilemmi difficilmente liquidabili da una parte e dall'altra. Ora, l'"impensato" delle letture sottrattive è che l'errore sta soltanto nella posizione del credente. Se si vuole invece riconoscere il pluralismo prodotto dall'"effetto nova", occorre fare i conti con un dato di fatto: esiste la possibilità di una opzione religiosa che non significa semplicemente un rifiuto della modernità, un rigetto della civiltà della democrazia e dei diritti, ma anzi ne rappresenta una piena realizzazione proprio nella forma della fede.

Il «residuo produttivo» della secolarizzazione: l'uomo, il denaro e il sacro Considerazioni a partire da Charles Taylor

Giacomo Pezzano

L'idea di fondo che guida molte delle pagine scritte sulla secolarizzazione è che «A = B (secolarizzato)», dove per B si intende un concetto, una modalità di organizzazione sociale ecc., che possiede una veste religiosa e per A quello stesso concetto, ecc. sottoposto a un processo di “corrosione”, di “disincrostamento” o, meglio, di “denudamento” rispetto a tale veste. Sembrerebbe che a rivestire maggior importanza in tali prospettive sia proprio il religioso, la sua capacità di dar forma ed espressione; eppure, in maniera paradossale, in esse si finisce con il presupporre che la secolarizzazione riguardi un “nucleo significante” (concettuale, sociale, ecc.) sempre presente e sempre uguale a se stesso, un A che aveva solo bisogno di manifestare il suo reale volto liberandosi dalla maschera del religioso. Contro questa idea si muove l'intera opera sulla secolarizzazione di Charles Taylor¹, che afferma invece una visione a zig-zag del processo di secolarizzazione (cfr. per es. ES, 38, 129, 718-720), orizzonte che permette di vedere in tale processo non solamente qualcosa che si muove lungo il “disincantamento” e il “congedo dal sacro”, ma allo stesso tempo conduce a essi. Infatti, oltre a sottolineare a più riprese il ruolo della Riforma e delle stesse idee religiose nel dar vita a quello che oggi viene dipinto come mondo secolare², Taylor ritiene: a) che per comprendere la secolarizzazione occorre comprendere l'intrinseca *creatività* dell'animale umano, la sua capacità di *inventare* ordini morali e sociali, di dar vita a forme di auto-comprensioni innovative e alle relative pratiche; e b) che non sia possibile per l'uomo, in ragione dell'*ermeneuticità* che contraddistingue la sua esistenza, non porsi la domanda sul senso dell'esistenza, o su ciò che renda la vita degna di essere vissuta³. In poche parole, l'uomo è

¹ C. Taylor, *L'età secolare* (2007), trad. it. di P. Costa e M. Sircana, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009 (d'ora in poi nel corpo del testo, con la sigla ES e il numero di pagina di riferimento).

² Aspetto ben evidenziato in D. Albarello, *Interpretazioni del presente secolare e fede religiosa*, in «Orientamenti bibliografici», 36 (2010), pp. 17-23, utile per la costruzione di una bibliografia tematica a partire dall'opera tayloriana.

³ Ciò in sostanziale accordo, ci sembra, con l'antropologia di fondo delineata già in C. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, dove l'essere umano, in opposizione a ogni forma di superficiale comportamentismo, viene concepito

quell'animale che dovendo andare alla ricerca della felicità e di una vita all'insegna della pienezza si pone la domanda su come ciò sia possibile, su che cosa ciò significhi, e così via.

Data l'ampiezza del volume e la mole di questioni che la sua struttura e il suo contenuto mettono in gioco, in questa sede possiamo solo limitarci a cercare di attraversarlo privilegiando alcuni "sentieri" che ci sembrano particolarmente fecondi, in un tentativo non di semplice ricostruzione dei passaggi tayloriani, bensì di problematizzazione e di approfondimento. In particolare, ci muoveremo lungo tre assi: a) la modernità intesa come quel *movimento di graduale schermatura* che fa emergere un *io fluido e consegnato alla cura di sé*; b) il peso da dare al modo di produzione capitalistico all'interno del zigzagante processo di secolarizzazione; c) l'uomo come «residuo produttivo» del processo, esposto alla ricerca del senso.

1. Il Sé schermato ed espressivo

1. Uno degli elementi a cui Taylor sembra assegnare maggiore importanza nella caratterizzazione della "svolta" della Modernità è l'emersione di un punto di vista *distaccato* rispetto al mondo e a sé, della capacità di *prendere criticamente le distanze* e di *ironizzare*, ossia di dire una cosa per dirne un'altra, mostrandosi così in grado di allontanarsi dalla situazione restando in essa, di essere lontani proprio quando si è vicini. Quello che Taylor dipinge come «umanesimo esclusivo» (o anche «autosufficiente», nel senso che «non ammette fini ultimi che trascendano la prosperità umana, e non sente alcun obbligo verso qualcosa che oltrepassi tale prosperità», ES, 33) è infatti legato a «una nuova concezione del sé e della sua collocazione nel cosmo: non un sé aperto, poroso e vulnerabile a un mondo di spiriti e forze, ma un sé che vorrei definire "schermato"» (ES, 44). In altre parole, avviene un processo di *interiorizzazione*, quasi di *introflessione*, che porta all'apertura (alla schiusura) di uno spazio interiore che è quello dell'*autocoscienza introspettiva*, della *riflessività radicale* (cfr. ES, 47): si fa sempre più netto il confine tra la mente e il mondo, i pori si chiudono, in questo modo diminuisce anche l'esposizione, e la

come «self-interpreting animal» dotato di un «point of view» personale e moralmente connotato sulle cose e di un *moral status* connesso all'attitudine valutativa, che lo rendono in grado di elaborare «life-plans» in vista del ben vivere realizzato storicamente con e attraverso gli altri, in un processo nel quale l'identità è un *dandum* e non un *datum*, un «making» legato a «sources» che la contaminano e la irrorano al contempo. L'uomo è un essere che deve *articolare costruttivamente* la propria identità e la propria vita senza poter far riferimento a un qualche modello esterno o a una formulazione predeterminata da attuare, *si manifesta plasmandosi e – per non incappare in uno sterile relativismo – si plasma manifestandosi* (cfr. anche C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* [1989], trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993). Sull'antropologia di Taylor, si veda P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, e soprattutto i saggi raccolti in C. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2005, in particolare *Che cos'è l'agire umano?*, *Animali che si auto interpretano* e *Il linguaggio e la natura umana*, rispettivamente alle pp. 49-85, 87-126 e 151-192.

conseguente vulnerabilità. *Cresce il disincanto*, perché «per il sé schermato moderno esiste la possibilità di distanziarsi, distaccarsi da tutto ciò che si trova fuori dalla mente» (ES, 57): l'anima sembra seguire sino in fondo il dettato agostiniano⁴ (già prefigurato dal *Fedone* platonico)⁵, si *ritrae* («il “distacco” consiste [...] nel ritrarsi», ES, 364) e si *raccoglie* in se stessa per rispondere a se stessa e sottrarsi alle contaminazioni del mondo, alle influenze di spiriti, demoni, forze cosmiche, ecc., ergendo un confine netto con esso, un vero e proprio schermo che rende invulnerabili e padroni e permette così di rivolgersi attivamente e con sicurezza nei confronti del mondo stesso.

2. È questo uno dei tasselli di quel «*Great Disembedding*» che separa prima mondo naturale e mondo storico, e poi mondo sociale e mondo individuale, una frattura che gradualmente vede prendere forma un individuo che da *hors du monde* a *dans le monde* sembra quasi risolversi in coestensività al mondo intero come mondo-monadico (cfr. ES, pp. 192-208). La società si fa sempre più *orizzontale*, ad *accesso diretto*, proprio in ragione della possibilità di comprendersi e di comprendere la società «da un punto di vista decentrato, non appartenente a nessuno» (ES, 270), tramite una «visione laterale» (*ibidem*) e «priva di punti di riferimento privilegiati» (*ibidem*): libertà e ordine diventano le parole d'ordine del soggetto schermato, resosi immune e chiuso in se stesso, mettendosi però così anche a rischio di ritrovarsi in una sorta di gabbia dorata, ordinata e razionale ma cieca e insensibile (cfr. ES, 384-385). L'identità schermata è per Taylor definita «da una sorta di doppio vincolo: un profondo radicamento in questa identità (e nella sua relativa invulnerabilità rispetto a qualsiasi cosa che trascenda il mondo umano), ma allo stesso tempo il sospetto che la chiusura stessa che garantisce tale sicurezza possa escludere qualcosa d'importante» (ES, 387). Il punto che qui ci preme mettere in risalto è come il movimento di schermatura costruisca il «mito dell'interiorità»⁶, giunga cioè a mettere al centro della scena l'individuo, che deve tanto disciplinarsi quanto esprimersi:

la sostituzione del sé poroso con il sé “schermato”, per il quale diventa assiomatico che tutti i pensieri, i sentimenti, le intenzioni, tutti i caratteri che possiamo normalmente riferire agli agenti, debbano trovarsi necessariamente nelle menti, cioè

⁴ Per quanto, com'è noto, per Agostino l'anima che si raccoglie in se stessa trovi la verità e Cristo, trovi Dio: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et te ipsum» (Agostino, *La vera religione*, XXXIX, 72); «Qui in interiore homine habitat dictus est Christus» (Agostino, *Il maestro*, XI, 38); «In interiore homine habitat Christus» (Agostino, *Commento al vangelo di S. Giovanni*, XVIII, 10).

⁵ Cfr. per es. Platone, *Fedone*, 65c e 83a-b. Sul processo di «interiorizzazione» dell'anima nell'epoca moderna si veda l'interessante appendice di S. Natoli, *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale*, in *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 139-167, in cui si descrive l'itinerario attraverso cui l'anima si contrae per poi riespandersi e rendersi coestensiva al mondo, quasi rifagocitandolo.

⁶ Cfr. G. Jervis, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

in entità che sono distinte dal mondo “esterno”. Il sé “schermato” comincia a trovare pressoché incomprensibili le idee di spiriti, forze morali, poteri causali con una inclinazione intenzionale. La nascita dell'identità schermata è stata accompagnata da una interiorizzazione [...]. Potremmo anche dire che le profondità che prima erano collocate nel cosmo, il mondo incantato, sono situate ora più volentieri nell'intimo. [...] Il sé schermato e disciplinato, che va alla ricerca dell'intimità [...], concepisce se stesso/stessa sempre più come un individuo (ES, 677-679)⁷.

3. La schermatura del sé è *doppia*, nel senso che viene eretto un confine tra interno ed esterno ma anche uno tra interno «buono» (razionale e distaccato) e «cattivo» (passionale e trascinato): il punto centrale è che lo schermo protettivo finisce con l'opporre «anche in una certa misura agli altri» (ES, 187; ma cfr. anche ES, 178). In assenza di scopi riscontrati nell'universo in sé e per sé, «siamo noi a decidere quali fini perseguire» (ES, 464), in quanto individui inebriati dalla «gioia della solitudine» e dal «senso di libertà» (*ibidem*): solo a partire da quest'orizzonte potrà aprirsi quella che Taylor dipinge come *epoca dell'autenticità*, compiutamente esplosa a partire dalla rivoluzione culturale degli anni sessanta, vera e propria «rivoluzione individualizzante» (ES, 595) nella forma di un «diffuso individualismo “espressivo”», di un «autoorientamento» (*ibidem*) di massa, generalmente *estetizzante* (sull'onda lunga del riconoscimento dell'estetica come categoria etica tipico del mondo romantico, cfr. ES, 445-456). Come hanno notato anche Luc Boltanski ed Ève Chiapello⁸, al centro delle relazioni sociali ed economiche degli ultimi decenni stanno rivendicazioni in merito all'emancipazione sessuale, alla ricerca dell'autenticità, al modellamento e alla cura di se stessi, e così via, a partire da uno sfondo etico-estetico in cui a contare è lo *stile di vita individuale* – una sorta di *e(ste)tica consumistica* incentrata sull'individuo e sulla conseguente *cura di sé* tramite l'*arte della bella-buona vita*. L'individuo è concepito e si concepisce come *cliente*, la *gioventù* assume un peso mai avuto prima, anzi si può dire che nasce «un nuovo tipo di coscienza della gioventù come stato intermedio della vita, tra l'infanzia e un'età adulta vincolata dalle responsabilità» (ES, 597) – legato, anche se non soprattutto, a fattori economici come la difficoltà di trovare un primo impiego sufficientemente protetto e garantito e alla connessa disoccupazione protratta per lunghi periodi, tutti elementi che

⁷ Heinrich Popitz ha parlato di una progressiva *individualizzazione della soggettività sociale* tipica della modernità: «Ciò che deve essere e viene effettivamente riconosciuto socialmente sono, sempre di più, qualità particolari, uniche, distintive. Da “io sono come *tutti gli altri* e voglio essere riconosciuto come tutti gli altri” siamo passati a “io sono come *nessun altro* e voglio essere riconosciuto come qualcuno che è diverso da tutti gli altri”. “Io sono come nessun altro”: questa consapevolezza della propria individualità si propaga in tutta la società» (H. Popitz, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica* [1992], trad. it. Di P. Volonté e L. Burgazzoli, a cura di S. Cremaschi, il Mulino, Bologna 2001, p. 123).

⁸ Cfr. L. Boltanski, E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 2007. Tale aspetto viene sottolineato anche in D. Gallo Lassere, *Lo statuto della critica. Per ricostruzione filosofica dell'ultimo quarantennio*, in «Koiné», XVIII (2011), nn. 1-3, pp. 73-94.

comportano il ritardo della transizione verso l'età adulta (anche in ragione della convivenza protratta con il nucleo familiare d'origine e dell'impossibilità di costituirne uno proprio)⁹.

4. Il “trionfo del giovane individuo” è il trionfo dell'espressivismo, del *gusto* e dello *stile*, della ricerca di un'*autenticità* vista come *originalità* e capacità di *fare le proprie scelte*, secondo lo slogan pubblicitario dell'«essere se stessi nel mondo di oggi» (ES, 598): viene meno l'elemento di disciplinamento e di controllo funzionale all'ordine che aveva caratterizzato il tardo Rinascimento e la prima Modernità (cfr. ES, 123-191), ma resta l'individuo, anzi emerge con ancora più nettezza l'esigenza dell'individuo svincolato da qualsiasi legame con la ragione e la norma, in una «rivoluzione integrale» (ES, 599) che cerca di abbattere simultaneamente le barriere delle «divisioni interne» tra ragione e sentimento, le «divisioni sociali» e le «divisioni tra gli ambiti della vita» (*ibidem*). Si fa largo la figura ibrida dei *BoBos*, «sintesi tra borghesi e *bobémiens*» (ES, 600) che pensano alla crescita personale e all'espressione di sé, in una sorta di *egoismo superiore*, non (in apparenza) volgare o crasso, ma più raffinato e spirituale. La retorica della “scelta” occupa il centro di una scena pubblica che ha la veste di un teatro di atomi irrelati: se le forme d'immaginario sociale moderno – economia, sfera pubblica e popolo sovrano – avevano comunque una veste di *luoghi di azione comune*, lo *spazio della moda* ha una struttura di simultaneità che mette in relazione proprio nel momento in cui allontana per permettere l'azione individuale (cfr. ES, 602-605). In tal senso, la struttura dello spazio della moda è certo quella di una *presenza reciproca orizzontale e simultanea*, «che non è però quella di un'azione comune, ma piuttosto di un'esibizione reciproca» (ES, 606): l'altro è semplice testimone della mia personalità, semplice spettatore del mio *show* (sembra però sfuggire che però anche in questo caso il ruolo dell'occhio dell'altro è decisivo per la costruzione della mia identità, o forse mai come in questo caso). Lo spazio della reciproca simultaneità nella forma della non-comunanza è lo spazio occupato da monadi¹⁰ sempre in sospenso «sul confine tra solipsismo e comunicazione» (*ibidem*),

⁹ Fenomeno che in Francia ha fatto parlare dell'età adulta contemporanea come una sorta di “adulescenza”, mentre in Italia è entrata ormai nel lessico comune l'espressione “bamboccione”: l'esistenza intera sembra essere ridotta alla condizione di indefinite possibilità e progettualità all'insegna della dipendenza che caratterizza il periodo giovanile. Sulla connessione tra “infantilizzazione” ed evoluzione contemporanea del capitalismo si veda, rispetto al punto di vista del consumo, B.R. Barber, *Consumati. Da cittadini a clienti* (2007), trad. it. di B. Martera e D. Cavallini, Einaudi, Torino 2010, il cui titolo originale recita però emblematicamente *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallows Citizen Whole*.

¹⁰ È necessario un chiarimento: l'espressione “monade”, già adottata in precedenza, non rende in realtà giustizia a Leibniz, al quale viene immediatamente associato tale concetto. Infatti, non solo – com'è peraltro noto – la monade leibniziana, seppur senza porte e finestre, è *specchio da una prospettiva particolare dell'intero universo*, come diversi punti di vista sulla stessa città o differenti rappresentazioni scenografiche di essa (giacché in tale prospettiva – in cui la *natura rappresentativa* che costituisce il *carattere individuale* della monade la rende qualcosa di *posto di fronte a* e dunque *in relazione a* – si potrebbe comunque pensare che la monade è chiusa al suo interno e lo specchio si limita a riflettere la realtà comune essendo posto al suo esterno), ma per Leibniz – più radicalmente – «non esistono

gli spazi – quelli virtuali su tutti – da *topici* si fanno *meta-topici*, si comunica a distanza in quella che da più parti è stata dipinta come “solitudine di massa” o “folla solitaria”, si partecipa a eventi pubblici senza farne davvero parte.

5. Il punto allora non è semplicemente dar vita a una qualche critica sociale, ma mostrare come questa centralità dell'espressione individuale sia legata a quello che Taylor definisce «effetto nova» (o «super-nova»), vale a dire l'«espansione della gamma di possibilità» (ES, 394), in merito alle credenze e alle pratiche in grado di conferire senso e pienezza all'esistenza – connessa all'*estensione* alle masse di tali possibilità: «le posizioni si sono moltiplicate; le loro affinità e i loro contrasti sono diventati sempre più complessi» (ES, 473); l'effetto nova è dunque «la progressiva definizione di una gamma di nuove posizioni – alcune religiose, altre irreligiose, altre difficili da classificare – che sono diventate opzioni accessibili per tutti» (ES, 533), in seguito al «processo di pluralizzazione delle élite» (*ibidem*) che ha gradualmente e a varie velocità condotto a estendere la situazione caratterizzante i ceti sociali superiori alla società nel suo insieme. In altri termini, se l'individuo è alla ricerca di se stesso e di un senso *per* e *in* se stesso è perché «non viviamo più in società nelle quali è possibile conservare la sensazione diffusa che la fede in Dio sia essenziale per la vita ordinata di cui (parzialmente) godiamo» (ES, 668): il nostro infatti «è un mondo pluralista, in cui molte forme di credenza e di non credenza sgomitano l'una contro l'altra, fragilizzandosi così reciprocamente. È un mondo in cui la credenza ha perso molte delle matrici sociali che la facevano apparire “ovvia” e inattaccabile. [...] La fragilità complessiva è aumentata» (*ibidem*). In tal senso, il luogo immaginario del sacro, spostato all'interno dell'individuo, diventa «assolutamente non durkheimiano» (ES, 611), nel senso che non è più legato all'appartenenza né a una Chiesa, né a uno Stato, ma nemmeno a una semplice comunità: la spiritualità è una faccenda di *scelta e intuizione personali*, è il *proprio sviluppo spirituale* a contare, «l'ingiunzione sembrerebbe essere questa: ciascuno segua il proprio cammino spirituale» (ES, 615); assurda appare «l'idea di aderire a una spiritualità che non si presenti come la tua via, la via

monadi solitarie [*monadae solitariae*]. Sono monadi, non monaci [*Monachae*]]» (G.W. Leibniz, *Discussion avec Gabriel Wagner*, 3 marzo 1698, in Id., *Textes inédites*, 2 voll., a cura di G. Grua, PUF, Paris 1948, vol. I, p. 395; cfr. anche L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 91, da cui è tratto il riferimento). Con la sua solita acutezza e intensità Deleuze ha scritto che, per Leibniz, *le monadi sono solidali e non solitarie*: «Le monadi hanno un bell'essere chiuse, non sono monacali, non sono cellule di monaci, poiché esse includono lo stesso mondo – sono solidali e non solitarie» (G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* [1988], a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 219). *Le monadi non sono atomi*: convinzione che, oltretutto, trova conferma anche nella fisica leibniziana, in quanto per Leibniz (similmente allo Spinoza dei *Principi della filosofia cartesiana*, per il quale «non esistono atomi»: B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici* [1663-1677], a cura di E. De Angelis, SE, Milano 2009, p. 109) «la materia non si compone di atomi, ma si suddivide in atto all'infinito [*in infinitum*]» (G.W. Leibniz, *Lettera a Des Bosses*, in Id., *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, p. 500), giacché ogni parte racchiude sempre e comunque al suo interno un'infinità di altre parti in relazione tra di loro, che la spongono e la aprono, in quanto relazione significa apertura, relazione al fuori.

che ti motiva e ti ispira. [...] L'ingiunzione quindi è [...]: "Accettate solo ciò che suona vero al vostro sé interiore"» (ES, 616). E in questo quadro «la dimensione spirituale in quanto tale non ha più un legame intrinseco con la società» (*ibidem*): si apre quello che potrebbe forse paradossalmente essere tratteggiato come *edonismo religioso* (cfr. anche ES, 637-648).

6. Si badi, però, a non dimenticare che ciò significa che il religioso, il sacro e il festivo come tali non sono stati semplicemente sepolti o abbandonati. Ci torneremo. È per ora interessante notare come in ogni caso la componente marcatamente individualistica della scelta religiosa non significa *eo ipso* che il contenuto di tale scelta sarà individualizzante, ossia che per trovare se stessi non si faccia comunque alla fine riferimento a una qualche comunità religiosa in senso ampio (cfr. ES, 649). In sintesi, ci sembra possibile affermare che uno dei tratti caratteristici del processo comunque a zig-zag e contingente nei suoi eventuali salti è la progressiva *mobilitazione* in termini di sempre maggiore *fluidità*, *apertura alle opzioni*, una sorta di *fluidificazione* che è connessa all'erosione di strutture solide tradizionali, compresa quella della ragione disciplinante e governante, che porta all'individualità concepita in termini estetizzanti ed espressivisti. Per estremizzare, parlare di secolarizzazione significa parlare di *liquefazione*, dunque di pieno compimento della *modernità*, se è vero che sin dalle origini il significato del progetto della modernità è stato quello di *fondere i corpi solidi*¹¹.

2. Il monoteismo del mercato

1. «L'attuale società dei consumi è inseparabile dalla costruzione di spazi di esibizione» (ES, 608): questo passaggio ben evidenzia come l'espressivismo individualistico che caratterizza la contemporaneità abbia una forte coloritura economica¹². Il passaggio dal regime del controllo a quello dell'espressivismo, per così dire, appare profondamente legato al consumismo edonista di massa,

¹¹ Il riferimento è ovviamente a Z. Bauman, *Modernità liquida* (2000), trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari, 2007.

¹² Altrove, sempre riferendosi alla rivoluzione culturale-economica tra gli anni cinquanta e sessanta del Novecento e al «nuovo individualismo giovanile di massa» a cui essa ha portato, l'autore ha scritto: «Oltre a un individualismo morale/spirituale, e a un individualismo strumentale, abbiamo ora un diffuso individualismo "espressivo" [...] di massa. [...] La sua manifestazione esteriore più evidente è stata probabilmente la rivoluzione dei consumi. [...] La "ricerca della felicità" assume un significato nuovo, più immediato, con uno spettro crescente di mezzi facilmente disponibili. E in questo nuovo spazio individualizzato, il consumatore era sempre più incoraggiato a esprimere il proprio gusto e ad allestire questo spazio secondo i propri bisogni e inclinazioni, come solo i ricchi avevano potuto fare in epoche passate. [...] Avviene la creazione di uno specifico mercato di giovani» (C. Taylor, *La modernità della religione* [2002], a cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2004, pp. 57-58).

all'individuo concepito come *homo consumens*¹³. D'altronde più in generale, come Taylor stesso evidenzia, uno dei nuclei dell'immaginario sociale moderno (insieme alla sfera pubblica e alla sovranità popolare: cfr. ES, 242-273) è proprio l'idea dell'esistenza di un ordine economico autonomo. Parlare di immaginario sociale significa per Taylor parlare di qualcosa che agisce a un livello a un tempo più ampio e più profondo di quello meramente intellettuale, tramite cui si riflette sulla realtà sociale in maniera distaccata: l'immaginario sociale è infatti il modo in cui pressoché ogni individuo (non soltanto una minoranza di teorici) *immagina* la propria esistenza sociale, le strutture dei rapporti, l'intreccio delle esistenze, anche attraverso immagini, storie, leggende, ecc. Solo in questo modo diventano possibili comprensione, sapere e pratiche comuni: l'immaginario sociale è lo sfondo irriflesso dell'esistenza in comune che conferisce senso a percezioni, pratiche e azioni all'interno della società, è cioè una comprensione per lo più non strutturata e non articolata della situazione propria e della società nel suo complesso (cfr. ES, 224-226). L'immaginario sociale pertanto «consiste nelle concezioni di sfondo (generalmente condivise) della società, che le consentono di funzionare come tale. L'immaginario è “sociale” in due sensi: in quanto è generalmente condiviso e in quanto concerne la società» (ES, 409). In un orizzonte in cui gli individui si uniscono per garantirsi reciprocamente sicurezza e difesa come se avessero un debito da saldare (cfr. ES, 209-210), il principale servizio reciproco è quello di «garantire la sicurezza collettiva» (ES, 218), mettendo al sicuro vita e proprietà: il fine primario dell'organizzazione della società è quello della sicurezza che a sua volta rende possibile la prosperità, in modo tale che la società stessa viene percepita «come qualcosa che ha la natura di uno scambio proficuo tra i suoi membri costituenti» (*ibidem*). Il punto è che tale *servizio reciproco* viene compreso «alla luce dello scambio vantaggioso» (ES, 219), vale a dire che a partire dalla modernità «l'attività economica (ossia ordinata, pacifica, produttiva) è divenuta il modello del comportamento umano e la chiave della coesistenza armoniosa» (*ibidem*): «gli uomini sono impegnati in uno scambio di servizi. Il modello fondamentale sembra essere rappresentato da quella cosa che abbiamo finito per chiamare economia» (ES, 232).

2. L'idea di provvidenza divina prende così una veste economica¹⁴, assumendo la forma di quella *mano invisibile* che conduce azioni, atteggiamenti e interessi individuali concatenandoli in una direzione favorevole alla felicità e al benessere generali, senza alcun bisogno di attori collettivi perché agisce alle spalle degli individui stessi. Come affermava Adam Smith,

¹³ Cfr. per es. Z. Bauman, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, trad. it. di Riccardo Mazzeo, Paolo Boccagli, Marina de Carneri, Erickson, Gardolo 2007 e Id., *Consumo, dunque sono* (2007), a cura di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2009.

¹⁴ A tal proposito si veda l'interessante appendice dal titolo *La mano invisibile*, in G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 305-314.

ogni individuo [...], dirigendo la sua industria in modo da accrescere quanto possibile il valore del suo prodotto, non pensa che al suo interesse; ma in ciò, come spesso avviene, è condotto da una mano invisibile verso un fine che non era assolutamente nelle sue intenzioni; e non è detto che sia un male per la società che egli ignori questo fine¹⁵.

La centralità della causa formale lascia gradualmente spazio a quella della causa efficiente: l'ordine viene concepito come intreccio di cause efficienti, come *ordine economico*. L'economia diventa metafora della società, appare sempre più «come il fine dominante della società» (ES, 233) – può così nascere l'*economia politica* –, assumendo un ruolo sempre più centrale nella vita sociale: «Si impose, cioè, sempre di più l'idea che il commercio e l'attività economica rappresentassero la via diretta verso la pace e un'esistenza ordinata» (ES, 235). L'economia è l'ambito di espressione di quella *passione calma* che se diffusa in società contribuisce a inibire e a controllare le passioni violente incanalandole in maniera produttiva. Non solo la società viene concepita in termini economici, ma persino l'intero universo, retto da una sorta di *economia ideale*, di *armonia economica universale* (cfr. ES, 235-236). L'immaginario sociale viene così invaso dalla «visione della nostra società come un'«economia», un insieme interconnesso di attività di produzione, scambio e consumo che costituiscono un sistema dotato di leggi proprie e di una propria dinamica» (ES, 236). Avviene allora un cambiamento epocale che ancora oggi fa sentire il suo peso ed esercita la sua potenza immaginifica:

Anziché essere semplicemente la gestione, da parte di coloro che detengono l'autorità, delle risorse di cui abbiamo collettivamente bisogno nell'amministrazione della casa o dello stato, la sfera «economica» definisce ora un modo di essere legati l'un l'altro, un luogo di coesistenza che di principio potrebbe essere autosufficiente, se solo non lo minacciassero il disordine e il conflitto. [...] La tendenza a vedere nella collaborazione e nello scambio economico lo scopo e l'obiettivo più importanti della società rappresenta un mutamento del nostro immaginario sociale che ha avuto inizio in quel periodo e continua ancora oggi. Da allora la società organizzata non coincide più con la comunità politica (*ibidem*).

3. L'ordine economico si presenta come *negazione dell'azione collettiva*, come quell'ordine spontaneo che riesce a emergere a partire dall'interazione tra *attori corrotti*, semplicemente autointeressati (cfr. ES, 239). Non c'è comportamento che non viene pensato a partire dal modello dell'attività economica, con il suo ordine pacifico e produttivo (cfr. ES, 296): non può esservi *antropocentrismo* e sostituzione del regno dell'uomo al regno di Dio senza *economocentrismo* (cfr. *ibidem*); l'ordine economico inizia a rendere decisamente non più indispensabile la grazia e la cura del potere divino (cfr. ES, 301). Se l'immaginario sociale è quel «contesto tacito nel

¹⁵ A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), trad. it. di F. Bartoli, Mondadori, Milano 1977, pp. 442-444. Cfr. anche Id., *Teoria dei sentimenti morali* (1759), trad. it. di S. Di Pietro, a cura di A. Zanini, BUR, Milano 2001, pp. 375-376.

quale sviluppiamo le nostre credenze» (ES, 690), l'economia è, perlomeno, uno dei principali «generatori di credenze» moderno-contemporanei, e se è vero che – come notava Wittgenstein nel § 115 delle *Philosophische Untersuchungen* – «ein Bild hielt uns gefangen»¹⁶, tale immagine ha assunto sempre più una forma economica, giungendo gradualmente a *colonizzare l'immaginario*¹⁷.

4. Nonostante a più riprese Taylor prenda le distanze da un certo marxismo ortodosso che presenta la storia in maniera univocamente deterministica (cfr. in particolare ES, 274-282), ci sembra – proprio alla luce di quanto ricostruito in questo paragrafo – da tenere ancora in grossa considerazione l'intuizione (forse troppo spesso dimenticata nei dibattiti sulla secolarizzazione) di Marx ed Engels per la quale il mondo capitalistico, guidato da quel capitale che concepisce ogni *Grenze* come *Schranke* da abbattere¹⁸, è un mondo desacralizzato e disincantato (*liquido*, nuovamente), che proprio dal capitale viene come privato del sacro e dell'incanto (viene liquefatto)¹⁹. Come recita il *Manifesto*,

si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e di concetti antichi e venerandi, e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. Si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra, e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri reciproci rapporti. [...] [La borghesia] ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell'esaltazione devota, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filistea [...] ha spogliato della loro aureola tutte le attività che fino allora erano venerate e considerate con pio timore. Ha tramutato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo della scienza, in salariati ai suoi stipendi²⁰.

¹⁶ «Un'immagine ci teneva prigionieri» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* [1953], trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1999, p. 67).

¹⁷ Cfr. S. Latouche, *Decolonizzare l'immaginario. Il pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo* (2003), a cura di R. Bosio, EMI, Bologna 2004 e Id., *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa* (2004), trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri 2005. Si è parlato anche addirittura di *stupro (viol)* dell'immaginario a opera dell'economia: cfr. A. Traoré, *L'immaginario violato* (2002), trad. it. di A. Mancini, Ponte alle Grazie, Milano 2002.

¹⁸ Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858), trad. it. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1997, vol. I, pp. 11-12, 190; vol. II, pp. 181, 230.

¹⁹ Sulla deriva «postmodernizzante» del capitalismo sono da tenere in considerazione D. Harvey, *La crisi della modernità* (1989), trad. it. di M. Viezzi, il Saggiatore, Milano 2002 e F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* (1991), trad. it. di M. Manganelli, Fazi, Roma 2007. Di Harvey si veda anche l'importante *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza* (2006), trad. it. di A. Oliveri, Feltrinelli, Milano 2011.

²⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del comunismo* (1848), a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 87-88.

5. Nel mondo della secolarizzazione dispiegata e del disincanto estremo esiste ancora una potente e diffusa religione (considerazione che apre al passaggio al nostro ultimo punto), quella del *mercato* retto dal *Dio Denaro*²¹, del *monoculturalismo del mercato*, unica vera e propria divinità supersite nel cosmo postmoderno, vero e proprio *monoteismo* con le sue nuove cattedrali e i suoi nuovi templi, i *centri commerciali*, nuove zone franche in cui musulmani, ebrei e cristiani si possono incontrare per condividere spazi e pratiche senza sentirsi in conflitto:

Il “nuovo spirito del capitalismo” accetta avidamente tutto quel che è economicamente solvibile, encomiando le differenze in ogni loro manifestazione e abbattendo ogni restrizione in vista di una liberalizzazione universale. *Everything goes*, a patto che tu te lo possa permettere economicamente: recita così il principale comandamento della religione del nuovo spirito del capitalismo e del suo *self-service* generalizzato. Il postmoderno elogio delle differenze, encomiate in nome dell'assenza di un fondamento veritativo ultimo e poste per ciò stesso tutte sullo stesso piano, non è certo valorialmente neutro, come si pretenderebbe. Esso si regge tacitamente sul *fundamentum inconcussum* del mercato, che pretende uguaglianza e accetta tutto, a patto che si sia nelle condizioni di poterlo acquistare: se letto in trasparenza, il *relativismo postmoderno* significa che tutto è ormai *relativo* al solo potere d'acquisto dell'*homo consumens* (in un'integrale riduzione dell'identità dell'uomo a mero consumatore). [...] Lo spettacolo a cui assistiamo oggi, con impotenza

²¹ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004, pp. 144-149. Baudrillard ha scritto: «Ciò che si “adora” nel denaro è l'astrazione, l'artificialità totale del segno, la conclusa perfezione di un sistema che viene “feticizzato”, e non “il vitello d'oro” o il tesoro» (J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno* [1972], trad. it. di M. Spinella, Mazzotta, Milano 1974, p. 90). Vale la pena citare alcune conclusioni a cui giunge uno studio in cui il sociologo Christoph Deutschmann riassume alcuni dei risultati delle sue ricerche: «Like religion, money is a non-observable phenomenon based on nothing but the “trust” of the actors. As it extends not only to all relevant (material, social, temporal, spatial) dimensions of the real world but also bridges the cleavage between the real and the imaginary, it is characterized just by the same quality of infinity, as is the idea of God. Like God it shows the same inherent paradox: it is what it signifies, a universal symbol connotating potentially everything (including itself) as well as a quantitatively fixed “substance” – a paradox, which, [...] transforms itself into the quasi-religious need of capitalist “growth”» (C. Deutschmann, *Capitalism as a Religion? An Unorthodox Analysis of Entrepreneurship*, in «European Journal of Social Theory», 4 [2001], pp. 387-403, p. 399). In poche parole, «Geld erfüllt religiöse Funktionen» (cfr. Id., *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Campus, Frankfurt-New York 2001). Non è dunque casuale che per Marx «il comunismo comincia subito con l'ateismo» (K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 108), con lo sbarazzarsi cioè del DD (Dio Denaro) del capitalismo, denaro che esiste autotelicamente per generare altro denaro. Parole ancora valide, se seguiamo quanto scrive Serge Latouche: «Si tratta di *uscire* dall'economia. Questa formula in genere non viene capita, perché è difficile per noi prendere coscienza del fatto che l'economia è una religione. A rigore, dovremmo parlare di accrescita come parliamo di ateismo. Bisogna diventare degli atei dell'economia, cioè non considerare un'evidenza indiscutibile il fatto che la crescita di qualsiasi cosa in modo illimitato è una buona cosa, e che la produzione di beni materiali è più importante dell'organizzazione politica o della felicità familiare» (S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita* [2010], trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 53).

disarmante, è quello del dominio onnipervasivo e sfrenato di un vero e proprio “monoteismo del mercato”, di una inedita visione del mondo che si contrabbanda come asettica, laica, neutrale e puramente economica, ma che è in realtà una posizione a elevatissimo tasso ideologico e *religioso*, perché “vincola” (*religat*, secondo l’etimo originario della *re-ligio*) tutti quanti gli uomini all’onnipotenza di un solo principio direttivo della totalità delle relazioni sociali: il mercato. [...] La dinamica attivata dai “templi della merce” che, sempre più mastodontici, costellano le nostre città e che tendono a sostituirsi a esse è duplice e sinergica: da un lato, contribuiscono a dissolvere le comunità preesistenti e i valori su cui esse si fondano; dall’altro, aspirano a imporsi essi stessi come nuove comunità fondate esclusivamente sulla condivisione del “credo mercatistico” e della fede nel consumismo²².

Nuovamente, erano stati Marx ed Engels a cogliere questo aspetto religioso e mistico del mercato, capace di penetrare il tessuto vitale e sociale umano tanto *in estensione* (*invadendo il globo intero*) quanto *in intensione* (*invadendo l’immaginario collettivo con il suo carattere feticistico*)²³:

Il bisogno di uno smercio sempre più esteso per i suoi prodotti spinge la borghesia a percorrere tutto il globo terrestre. Dappertutto deve annidarsi, dappertutto deve costruire le sue basi, dappertutto deve creare relazioni. Con lo sfruttamento del mercato mondiale la borghesia ha dato un’impronta cosmopolitica alla produzione e al consumo di tutti i paesi²⁴.

E ancora:

La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale²⁵.

A primo aspetto una *merce* pare una cosa triviale, normale. Dalla sua analisi risulta che è una cosa intricatissima, ricca di sfumature metafisiche e di arguzie teologiche. [...] L’uomo, con il suo operare, cambia le forme dei materiali naturali in maniera utile a se stesso. Per esempio, quando ne forma un tavolo viene trasformata la forma del legno, eppure il tavolo rimane legno, oggetto sensibile e comune. Ma

²² D. Fusaro, *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010, pp. 327-328 e 340. A tal proposito si vedano anche R. Garaudy, *Avons nous besoin de Dieu?*, De Brouwer, Paris 1994; C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, Petite Plaisance, Pistoia 2009 e G. Ritzer, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell’iperconsumismo* (1999), trad. it. di N. Rainò, il Mulino, Bologna 2005.

²³ A tal proposito, sono efficaci le parole di Fusaro: «La “forma merce” permea sempre più profondamente l’immaginario, saturando la mente umana e impedendole di pensare alcunché se non tramite la sua stessa mediazione, come è attestato, per esempio, dal fatto che tutti i parametri sociali (dalla salute all’insegnamento) vengono oggi ridefiniti in termini economici di impresa (si pensi anche solo ai “debiti” e ai “crediti” scolastici con cui avviene oggi la valutazione degli studenti nelle scuole)» (D. Fusaro, *Essere senza tempo*, cit., p. 329).

²⁴ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del comunismo*, cit., p. 87.

²⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, cit., vol. II, p. 9.

quando appare come *merce* si trasforma in oggetto sensibilmente sovrasensibile. Non solo poggia con i piedi in terra, ma di fronte a tutte le altre merci si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più meravigliosi che se cominciasse spontaneamente a ballare. Il carattere mistico della merce non deriva dunque dal suo valore d'uso. [...] La forma di merce e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro in cui essa è rappresentata non ha proprio niente a che fare con la loro natura fisica e con le relazioni tra le cose che ne seguono. Quello che qui prende la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è solamente il determinato rapporto sociale che esiste tra gli stessi uomini. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo immergerci nelle nebulose regioni del mondo religioso. Qui i prodotti della testa umana sembrano essere dotati di una propria vita, figure indipendenti che sono in rapporto tra di loro e con gli uomini. Così accade per i prodotti della mano umana nel mondo delle merci. Questo è quel che io chiamo feticismo, che si attacca ai prodotti del lavoro quando vengono prodotti come merci, e che perciò è indiscioglibile dalla produzione delle merci²⁶.

3. La persistenza della religione e la natura umana: l'uomo come «residuo produttivo»

1. A questo punto sorge spontanea la domanda sul motivo per cui anche nell'epoca della ipotetica crisi – se non della fine – della religione continui a essere presente una forma di legame simbolico collettivo tanto penetrante ed efficace, in altri termini perché esista ancora una religione. La risposta, in maniera forse apparentemente banale, può essere trovata prima di tutto nell'idea per cui la religione, consapevole o meno che essa sia, è in qualche modo *connaturata* all'esistenza e alle facoltà umane, idea che – per esempio – era condivisa anche da autori per molti aspetti decisamente lontani come Hobbes (*Leviatano*, XII, §§ 1-5) e Hegel (*Enciclopedia*, § 2), per quanto con toni assai diversi, più incentrati da un lato sulla dimensione della «paura creativa» umana e dall'altro su quella dell'«essenza razionale» umana.

Così per esempio Hobbes:

Visto che non ci sono segni e neppure un frutto della *religione*, che non siano soltanto nell'uomo, non c'è ragione di dubitare che il seme della *religione* è anch'esso soltanto nell'uomo e consiste in qualche qualità peculiare o almeno in qualche grado eminente di essa, che non è riscontrabile in altre creature viventi. In primo luogo, è peculiare alla natura umana l'indagare sulle cause degli eventi che si vedono accadere [...]. Secondariamente, vedendo che ogni cosa ha un'origine, si pensa anche che abbia avuto una causa [...]. In terzo luogo, mentre negli animali non c'è una felicità diversa dal godimento quotidiano del cibo, del riposo e della sessualità, poiché riescono a prevedere il futuro poco o per niente, mancando loro la capacità di osservare e di memorizzare l'ordine, la consequenzialità e la dipendenza delle cose che vedono, l'uomo osserva come un evento è stato prodotto da un altro e

²⁶ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1873), trad. it. di R. Meyer, a cura di E. Sbardella, Newton&Compton, Roma 2008, pp. 76-77.

ricorda qual è l'antecedente e quale il conseguente [...]. Le prime due cose producono ansia [*anxiety*]. Infatti, una volta accertato che ci sono cause di tutte le cose accadute finora e di quelle che accadranno d'ora in poi, è impossibile, per un uomo che si sforza continuamente per mettersi al sicuro dal male di cui ha paura e per procurarsi il bene che desidera, non preoccupandosi perennemente per il futuro; cosicché ogni uomo, in special modo chi è eccessivamente previdente, si trova in uno stato simile a quello di Prometeo. [...] Così, chi guarda davanti a sé troppo lontano preoccupandosi per il futuro, ha per tutto il giorno il cuore roso dalla paura della morte, della povertà o di altre calamità e trova riposo e tregua per la sua ansia soltanto nel sonno²⁷.

E lo stesso Hegel scriveva:

Se è vero (com'è certamente vero) che l'uomo si distingue dall'*animale* per il pensiero [*durchs Denken*], allora tutto ciò che è umano è tale perché, e unicamente perché, viene attuato mediante il pensiero. [...] Soltanto l'uomo è capace di religione [*nur der Mensch der Religion fähig ist*], mentre l'animale non ha invece nessuna religione, proprio come non perviene a nessun Diritto e Moralità [*Moralität*]. [...] La Religione, il Diritto e l'Eticità [*Sittlichkeit*] appartengono soltanto all'uomo, e precisamente solo perché egli è un essere pensante²⁸.

2. Prima di tornare brevemente sulla ragione di fondo di una tale presunta “naturalità”, torniamo a confrontarci con alcune riflessioni di Taylor, in merito proprio alla persistenza del religioso nell'età secolare. L'idea di Taylor è che la ricchezza e il progresso che caratterizzano la modernità sono associate a un certo *disagio* (cfr. ES, 381-407)²⁹, alla sensazione di vuoto e di piattezza rispetto a un mondo disincantato nel suo rigoroso ordine all'insegna del *principio di ragione*³⁰, alla percezione della mancanza di *significato* e di *scopo*, di *peso* e di *densità*, di *gravità* e di *sostanza*, di *ampiezza* e di *profondità*: alla massima sicurezza sembra corrispondere l'acuirsi della *fragilità* e della *vulnerabilità*; la *schermatura del sé* sembra condurre a una chiusura dello stesso sé su se stesso, privandolo di ciò che “veramente conta” al di là del “conto razionale”, del “rendiconto economico” e del “tornaconto personale”. «Nella nostra cultura è molto diffusa l'idea che con l'eclissi della trascendenza qualcosa sia andato perduto» (ES, 391): sembra *mancare il senso*, il *senso del senso*, lo scopo fondamentale che dà senso all'esistenza – se in passato l'esistenza poteva apparire priva di senso e insopportabile perché dolorosa, ora essa è

²⁷ T. Hobbes, *Leviatano* (1651), a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, pp. 177-179.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007, pp. 91-93.

²⁹ Cfr. anche C. Taylor, *Il disagio della modernità* (1992), trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 2002.

³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione* (1957), trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

insopportabilmente dolorosa perché appare priva di senso³¹. Il mondo ripiegato sull'immanenza consegna al *disagio dell'immanenza*, che si manifesta perlomeno in tre forme: «(1) Il senso della fragilità del significato, la ricerca di un senso soverchiante; (2) la sensazione di futilità suscitata dai nostri tentativi di solennizzare i momenti di passaggio fondamentali delle nostre vite; e (3) la pura e semplice monotonia, mediocrità del quotidiano» (ES, 394). Ciò non significa certo, nemmeno per Taylor, paventare un «ritorno alla trascendenza», quanto sottolineare che un'immanenza ripiegata su di sé e rinchiusa in se stessa fa venire a mancare qualcosa, tanto da portare a quella reazione che l'autore dipinge come «antiilluminismo immanente», un antiilluminismo che si oppone alla razionalità fredda e calcolatrice in favore dell'esaltazione della natura e della vita che scorre in essa: l'antiilluminismo immanente assume la veste di un vero e proprio *vitalismo immanente* che si tramuta facilmente in una sorta di celebrazione della morte se non della violenza (cfr. ES, 467-473)³².

3. Per quanto sia innegabile parlare del “declino della religione” in ragione del fatto che la credenza religiosa è diventata *una* delle opzioni possibili, la «domanda di religione» non può dunque facilmente scomparire e non scompare (cfr. ES, 548-551 e 645-647), sia nel senso “inconscio” per cui, come notavamo, il mercato si presenta a tutti gli effetti come religione del nostro tempo (cfr. anche ES, 607-608), sia nel senso più “conscio” per cui resta insoddisfatto un certo *désir d'éternité* che deve però andare alla ricerca di sbocchi. Tra essi³³, molto importanti sono quei “momenti di fusione” che sembrano riproporre la categoria del *festivo*, spesso associati a riunioni di massa legate ai “grandi eventi”, dai concerti rock, ai *rave parties*, ai grossi festival, e così via (cfr. ES, 650-657): persiste l'esigenza di mettere in relazione ordine e caos, immanenza e trascendenza, struttura e anti struttura, codice e trasgressione, norma e divieto, in un gioco oscillante che intende conferire un meta-senso alla normalità senza però metterla del tutto in discussione (cfr. ES, 68-86 e 896-903). Potremmo dire che *mito* (credenze) e *rito* (pratiche) continuano a far sentire il loro peso: il complesso *M/Rito* sopravvive alla secolarizzazione. Questo significa che rispetto alla trascendenza la «cornice immanente» certo «consente la chiusura, ma non la esige» (ES, 683): l'immanenza cerca di chiudere totalmente, di farsi cornice chiusa, ma continua a consentire un «salto di fede» e una «fiducia anticipatoria» (cfr. ES, 691-693); si presenta cioè come una *struttura del mondo chiusa*, come un «modo di restringere la nostra comprensione delle cose» (ES, 693) che non viene di per sé riconosciuto come tale ma può esserlo. In altre parole, l'ovvietà della chiusura

³¹ Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 680-715 e G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II (1980), trad. it. di M. Adelaide Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 352.

³² Stante la caratterizzazione di Taylor, tale visione è quella propria di Nietzsche e di autori più o meno «nietzschiani», come, tra gli altri, Bataille, Deleuze ed Esposito.

³³ Senza dimenticare la retorica messianica che caratterizza molta della propaganda degli Stati Uniti rispetto alla loro politica estera e alle relazioni internazionali, cfr. ES, 533-594, 635-673.

nell'immanenza è illusoria, è frutto della cornice immanente stessa che orienta e indirizza credenze ed esperienze in senso appunto immanentista, la sua neutralità è *fittizia, naturalizza* una *condizione storica*, o – ancor meglio – una (seppur dominante) determinata concezione della condizione storica (cfr. ES, 698-721). In tal senso, la cornice umanista-razionalista immanentista, con la sua intelaiatura neopagana³⁴ e mercantilistica, cerca davvero di presentarsi come «Eisener Käfig» (cfr. ES, 901-903)³⁵, ma paradossalmente proprio in ciò rivela l'esigenza di un orizzonte di senso e la presenza di un orizzonte di credenze condivise in modo irriflesso, permettendo il dispiegarsi della vita sociale, che *tiene assieme* gli esseri umani attraverso delle concezioni etiche – rivela la persistenza di una re-ligione. Oltre a questo, come notavamo, in un'età *schizofrenica* come quella secolare (cfr. ES, 911-912) resta sempre una «porta aperta» per la ricerca di pienezza e di trasformazione spirituale, come a dire che non c'è materialismo che possa soffocare il profondo senso del significato e l'aspirazione alla totalità, così come non c'è «pressione incrociata» talmente forte da estinguere il bisogno di domandarsi se e come è possibile un'esistenza buona, completa, decorosa, davvero degna di essere vissuta (cfr. ES, 745-753).

4. Insomma, la religione, inconsapevolmente o meno, «resiste»³⁶, nonostante ogni tentativo di «decostruzione»³⁷, perché resiste il *désir d'éternité* che la anima, che irrorà l'animo umano (cfr. ES, 904-906) e perché – come voleva Eliot – «human kind cannot bear very much reality» (cfr. ES, 962)³⁸. Tuttavia, come voleva anche Kant,

³⁴ Cfr. per es. S. Natoli, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, il Saggiatore, Milano 1995, di cui si veda in particolare il capitolo intitolato «L'esperienza del divino. Dipendenza, trascendenza, immanenza», alle pp. 113-130.

³⁵ Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione* (1904-1921), trad. it. di E. Donaggio, G. Giordano, H. Grunhoff, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, vol. I, p. 185.

³⁶ Cfr. anche A. Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo* (2000), trad. it. di R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2005.

³⁷ Cfr. da ultimo J.-L. Nancy, *La décloison (Déconstruction du christianisme 1)*, Galilée, Paris 2005 e Id., *L'adoration (Déconstruction du christianisme 2)*, Galilée, Paris 2010. Della prospettiva di Nancy ci sembra interessante soprattutto la sottolineatura – un motivo che percorre l'intero itinerario speculativo dell'autore – dell'esigenza di una riconfigurazione radicale del senso (di una *mondialisation*, come altrove si è espresso Nancy), di un lavoro di vera e propria *risignificazione creativa* guidata dalla percezione del senso come ciò che si condivide, come *la condivisione stessa*. Per una prima critica del tentativo decostruttivo lanciano da un punto di vista «ortodosso» si veda Y. Labbé, *Sur la déconstruction du christianisme. À propos de Jean-Luc Nancy*, in «Nouvelle revue théologique», 133 (2011), n. 1, pp. 65-78.

³⁸ Affermazione che di per sé però rischia di portare a vedere nel religioso per l'uomo semplicemente una forma di *protezione* e di *riparo*, un *rifugio* un *aiuto* per oltrepassare l'angoscia del nichilismo e avere fiducia in se stesso, e non, per così dire, una forma di *espressione* legata al costitutivo e creativo *Phantasieüberschuß* che connota l'*eccentricità rispetto all'ambiente* propria dell'uomo e la conseguente *eccedenza pulsionale*: in tal senso la metafisica e la religione non solo non possono essere ridotte a un *istituto assicurativo* per uomini deboli e bisognosi di sostegno, a un riempimento di debolezze e incertezze umane, ma addirittura presuppongono già nell'uomo un senso di forza e di fiducia in se stesso (cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* [1928], a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 176-184).

ciò che sta alla base della metafisica e, rispetto al nostro discorso, della religione non è tanto un *Instinkt*, quanto un *Trieb*, un *impulso generico*, che dunque può *determinarsi e specificarsi in modi diversi*, e parlare di *modalità* significa parlare di *storicità*³⁹, vale a dire che il «bisogno naturale» di religione nell'uomo non assume sempre e comunque la stessa forma (sia in merito all'impulso sia in merito alla sua eventuale soddisfazione, che può rivolgersi verso la natura, verso gli affetti più profondi, verso l'arte, verso una divinità, ecc.) – perché l'uomo non è chiuso come l'animale in una *Umwelt* in cui è condotto dall'*Instinkt*, ma è *welt offen* e consegnato al campo del possibile⁴⁰. Proprio per questo Taylor – molto acutamente – può notare come l'assenza di senso sia la determinazione che *oggi* prende la «sete religiosa», come la mancanza di significato ultimo sia la modalità con cui *oggi* si declina il «bisogno di trascendenza»:

È facile capire perché, dopo che le concezioni religiose sono state messe in discussione, e sono persino fuoriuscite dall'orizzonte di scelta di molte persone, la percezione di ciò che è andato *perduto* possa ruotare attorno alla questione del senso. Il mondo “disincantato” appare davvero come un mondo privo di significato. Ma ciò non significa che, in tutte le sue epoche della vita religiosa con tutta la sua varietà, questo sia stato sempre il fattore decisivo nella nascita e nella sopravvivenza delle forme religiose. Dietro l'adozione a cuor leggero di questa teoria della motivazione religiosa si cela un'inferenza fallace. Il fatto che esso appaia *a noi*, in un'età secolare, come un problema di primaria importanza non ci autorizza a proiettarlo su tutte le epoche e su tutti i luoghi (ES, 852; ma cfr. anche ES, 900).

³⁹ Lo sfondo teoretico di tale affermazione si può trovare in G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996; Id., *Per una concezione trasformativa della verità: ermeneutica e pragmatismo*, in Id. (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. confronto con Gianni Vattimo*, B. Mondadori, Milano 2008, pp. 97-111; Id., *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma 2009; e Id., *L'esperienza della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2011. È però da tener presente anche X. Zubiri, *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione* (1989), a cura di A. Savignano, Marietti, Milano 2008.

⁴⁰ Cfr. anche J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989, dove viene proposta la tesi secondo cui al centro dell'esperienza religiosa in quanto tale starebbe la «Realtà Ultima», poi articolata e declinata in differenti modi (che corrisponderebbero alle diverse religioni o alle diverse correnti interne a una stessa religione). Su questi temi si veda il contributo di M. Pagano, *Il pluralismo religioso e l'universalità*, in G. Lingua (a cura di), *Ripensare la laicità*, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 33-55, pp. 39-40. Rispetto ai temi qui sollevati non è affatto secondaria l'idea proposta dallo stesso Pagano (in riferimento anche agli autori dell'antropologia filosofica tedesca contemporanea) per la quale la possibilità della costruzione di uno spazio formale – un *universale senza uno* perché *non monocentrico* – in grado di far dialogare fecondamente le diverse tradizioni religiose nello spazio pubblico riposa sulla possibilità biologica specificamente umana della presa di distanza dall'immediatezza conseguente alla fuoriuscita dalla *Umwelt* e alla consegna alla *Welt offenheit*: cioè dalla possibilità di operare una frattura nei confronti della realtà concreta che apre appunto a una dimensione formale, operazione di frattura che si svolge a più livelli e a più riprese nella storia dell'uomo, e la cui ripetizione viene a coincidere con la ripetizione dell'inizio della dimensione umana in quanto tale (cfr. *ivi*, pp. 51-53).

5. Queste ultime considerazioni ci riconducono al problema della natura umana, alla questione della persistenza della religione in rapporto alla natura umana, che qui potremo affrontare in maniera solo sintetica. Abbiamo visto come, nel linguaggio hobbesiano, la religione possiede «natural seeds»⁴¹, dove tale naturalità è da intendere nei termini della *natura prometeica umana*⁴², della *naturale artificialità dell'uomo* (secondo un motivo fondamentale dell'antropologia filosofica novecentesca). Nel § 7 dei *Principi*, Feuerbach scrive che «Dio è oggetto dell'uomo, e soltanto dell'uomo, non dell'animale. [...] Dio è soltanto un oggetto dell'uomo. È l'uomo a pensare che animali e le piante venerano Dio. È tipico quindi dell'essenza di Dio che egli non sia oggetto di alcuna altra essenza che non sia l'uomo, che egli sia uno specifico oggetto umano, un segreto dell'uomo»⁴³. Il filosofo tedesco coglieva nell'essere umano l'essere aperto al mondo, differentemente da quell'animale che resta chiuso nella propria finitezza e limitatezza, e proprio per questo non conosce *religione*, in quanto mancante non tanto di quella coscienza di sé e del proprio sentire, ma della coscienza di genere («Bewußtsein der Gattungen»), di essenza («Wesenheit»), della coscienza di sé in quanto genere ed essenza: l'uomo è un essere duplice, è interiorità ed exteriorità («der Mensch hat ein inneres und äußeres Leben») ⁴⁴; in tal senso è un essere scisso, in relazione a se stesso e al mondo, dipendente nel suo essere aperto e in relazione a, tanto che la religione in generale (accentuando creativamente un motivo già fondamentale in Schleiermacher)⁴⁵ ha origine dal sentimento di tale dipendenza, dalla percezione del bisogno della natura, di quel «fuori» che rende

⁴¹ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 183. Peraltro una tesi simile viene ora sostenuta anche da un punto di vista darwiniano in V. Girotto, T. Pievani, G. Vallortigara, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice, Torino 2008, dove leggiamo: «Ritenere che un agente intenzionale, dotato di progetti e di scopi, sia nascosto dietro la complessità dei fenomeni naturali potrebbe essere un'abitudine fortemente radicata nelle nostre specializzazioni adattative. Gli esseri umani amano le spiegazioni basate sulle intenzioni, come se avessero un sensore sempre acceso per captare la presenza di propri simili o per prevedere le mosse di nemici esterni. Questi sistemi cognitivi si sono evoluti successivamente per assolvere funzioni nuove. Posti di fronte a fenomeni incomprensibili o molto dolorosi che ci sovrastavano, come la morte di un familiare o di un compagno, abbiamo cercato di spiegarli attraverso storie e agenti invisibili. In tal modo, usando, sfruttando e potenziando le competenze cognitive che avevamo a disposizione, siamo finiti per diventare delle autentiche “macchine di credenze”» (ivi, p. VIII). È abbastanza evidente che il nucleo concettuale di tale posizione è lo stesso che percorre opere classiche come D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale* (1779), a cura di A. Attanasio, Einaudi, Torino 2006 e Id., *Storia naturale della religione* (1749-1755), trad. it. di U. Forti, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁴² Si veda anche la definizione dell'uomo come «etiam famis futurae famelicus» contenuta nel *De homine*, X, 3 (cfr. T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo-L'uomo* [1655-1658], a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, p. 588).

⁴³ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire* (1846), in Id., *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 53-128, pp. 84-85.

⁴⁴ Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* (1841), a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 25-26.

⁴⁵ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione* (1799-1806), a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1947.

possibile l'esistenza, di ciò senza cui l'uomo è ciò che è e resta ciò che è, ossia non-essere⁴⁶.

6. In accordo con la concezione tayloriana della natura umana cui si è accennato in apertura, e che ritorna in alcuni passaggi dell'opera su cui qui ci stiamo concentrando, la ricerca di significato che contraddistingue l'esistenza umana si situa dunque a un livello *meta-biologico*, letteralmente *meta-fisico*. Infatti, l'uomo, secondo quanto evidenziato anche da Bataille, non è rinchiuso nell'immediatezza del bisogno fisico, perché per lui persino il dato biologico è già trasfigurato dalla cultura, dall'oltre-natura: se l'animale vive in una continuità priva di confini con il proprio ambiente, l'uomo si apre invece al mondo, può distinguere cose e oggetti *in quanto tali* per attribuire significati, privandosi di quell'*intimité* che caratterizza invece la vita animale (cfr. ES, 412-414 826-833). Si tratta ora, seppur con tratti generali, di vedere in che senso la *natura progettante umana* renda possibile l'apertura alla meraviglia, al sacro, al religioso, all'incanto e all'ulteriorità del senso, nonché la tensione verso la totalità, la compiutezza e la pienezza. Detto in altri termini, si tratta di vedere meglio in che senso la religione appartenga all'essenza dell'uomo, perché ne riveli ed esprima la natura. L'idea di fondo è insomma che *il mondo è per l'uomo un sistema di protensione dinamico di significati e di rinvii sempre aperti: il senso è sempre oltre*.

7. L'uomo può stupirsi (tanto meravigliarsi quanto spaventarsi) perché fa esperienza del distacco dall'ambiente e della mancanza di esso: è come urtato, messo a distanza da se stesso e dal mondo ma può così osservarlo e stupirsene, subisce quella battuta d'arresto e quello scacco di chi si trova fuori da un ambiente e lontano dal suo elemento originario. Quella della meraviglia è l'esperienza del fatto che ci sia qualcosa *piuttosto* che nulla, piuttosto che *il* nulla, ossia è l'esperienza del *piuttosto* in quanto tale, del *potius*, da *potis*, «che può»: è l'esperienza del *poter* non non-essere⁴⁷, vale a dire che «la meraviglia non è che qualcosa abbia potuto essere, ma che abbia potuto non non-essere»⁴⁸, è l'esperienza della *potenzialità in quanto tale*. Solamente l'uomo, in quanto animale potenziale ed essere al quale sono consegnate le proprie possibilità tramite l'improprietà di ogni attualità, può fare esperienza della meraviglia, può meravigliarsi, può stupirsi della pura potenza di esistere, lui che scorge nella sua stessa esistenza null'altro che la potenza. L'uomo, animale nietzschianamente «noch nicht festgestellt»⁴⁹, è costitutivamente ed essenzialmente

⁴⁶ Cfr. anche L. Feuerbach, *L'essenza della religione* (1846), a cura di F. Andolfi, Newton&Compton, Roma 1994, in cui viene espressa la tesi fondamentale secondo la quale «das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der Grund der Religion».

⁴⁷ Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 87.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Opere. II: 1882-1895*, a cura di F. Desideri, Newton&Compton, Roma 1993, p. 473.

un *animal metaphysicum*⁵⁰, oltre-natura⁵¹, è l'essere per il quale ogni dato rinvia al di là di sé e al proprio oltre: l'uomo è l'animale *sim-bolico* per eccellenza, l'essere che può aprirsi ai *valori* e agli *affetti* più nascosti, più impensati e più profondi. L'uomo può incantarsi e lasciarsi incantare dal mondo. L'epoca del disincanto è perciò quella del possibile reincanto, della manifestazione della *capacità* umana di trascendere il reale in direzione del possibile: finché esisterà l'uomo non potranno cessare di esistere la dimensione della trascendenza, di una trascendenza immanente, quella della trascendenza esterna (il *sacro*) e della trascendenza interna (l'*arte*). Se, infatti, fare esperienza dei bordi è il tratto fondamentale di ogni meraviglia, di ogni stupore e di ogni incanto, è principalmente in due modi che tale bordatura può essere accostata per generare nuove possibilità di lettura e di percorso del reale: tramite l'esperienza religiosa, che fa percepire dall'esterno il limite come qualcosa di misterioso, che fa sentire che dev'esserci un esterno, uno spazio di ulteriorità di senso a cui poter attingere e verso cui potersi rivolgere, quello del sacro (che apre così al campo della religione in generale); tramite l'esperienza estetica, che sperimenta dall'interno, tentando di articolare l'ancora inarticolato, la regione dei limiti del senso, di cui nulla si può ancora dire, perché altrimenti sarebbe già parte interna dell'area del senso (che apre così al campo dell'arte bella in generale, dall'architettura – tentativo umano, che ha avuto inizio sin dal camminare, di addomesticare lo spazio e il tempo – alla pittura – riproduzione sperimentale della realtà nelle sue trame di senso nascoste –, e così via)⁵². Lo spazio del sacro è l'apertura dello sconfinato spazio

⁵⁰ Cfr. anche A. Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo"* (1844), trad. it. di G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 165-166.

⁵¹ Come il meta-teatro è il teatro nel teatro, così meta-fisica è *la natura nella natura*: la *techne* è una *physis* alla seconda potenza, è ciò che nella natura tenta di sostituirsi a essa, e lo fa cercando di presentarsi essa stessa come natura, imitandola proprio nel momento in cui se ne separa. La sfera culturale è stata considerata sin dall'antichità come *seconda natura* (si pensi alla caratterizzazione dell'*abitudine*), ma ciò va inteso nel senso di *natura seconda*, di *natura alla seconda*. *Techne* = (*physis*)²: questa la radice di ogni metafisica, il potenziamento oltrepassante della natura interno a essa che al contempo la eleva a un livello superiore. E allo stesso tempo si può dire che *physis* = $\sqrt{\text{techne}}$, perché alla radice della tecnica ritroviamo sempre proprio quella natura che essa intende superare e lasciarsi alle spalle, perché la tecnica è sempre e comunque *radicata nella natura*. L'uomo è pura *es-posizione* in quanto *ek-sistenza*, è *pelle nuda esposta al mondo e cervello plastico consegnato al contatto esperienziale con l'alterità* (dire mondo è dire alterità): l'uomo è letteralmente l'*esponente* della natura ("natura alla seconda", appunto), il *Dasein* è l'esponente del *Sein*, come sostiene Nancy parafrasando Heidegger – «*Dasein* (l'uomo come esponente dell'essere) espone l'essere in quanto essere» (J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* [1996], trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. 129). E allo stesso tempo, come lo stesso Heidegger voleva, è proprio tramite il *Dasein* che il *Sein* si può esporre, così come è il *Sein* stesso a essere la radice del *Da-sein* che con esso si rapporta, nel cui spazio si muove e a partire dalla cui opera di spaziatrice può muoversi. L'uomo che eleva alla seconda la natura la as-seconda per seguirla e scartarla (le obbedisce per poterla vincere, come si esprimeva Bacone): il rapporto tra uomo e natura, tecnicamente mediato, è un rapporto dialettico, che avviene all'insegna dell'hegeliana *Aufhebung*.

⁵² Cfr. F. Cimatti, *Naturalmente artificiale. Il concetto di "natura" (umana) secondo Giorgio Prodi*, 2004, pp. 15-16 (reperibile all'indirizzo: <http://mondoailati.unical.it/didattica/archivi/curriculumdocenti/>)

dell'angosciante e seducente possibile, è l'esposizione all'irruzione del mondo in tutta la sua ulteriore enigmatica familiarità, mentre lo spazio dell'arte, nel quale la libertà, l'inventiva e la creatività umane giungono alle loro vette, è la ricerca costruttiva di un rifugio sicuro che sia in grado di conferire senso a ciò che appare insensato o ancora privo di senso, senza per questo esaurirne la conoscibilità e la dicibilità.

8. Rispetto alla descrizione di Taylor, quanto qui abbiamo proposto è certamente sussumibile dalla categoria della “trascendenza immanente”, ma non in senso anti-illuminista, bensì più vicino alla visione che Taylor ritiene propria di Martha Nussbaum e di Luc Ferry, quella di una *trascendenza di tipo interno, orizzontale e umana fondata sull'indigenza e sulla vulnerabilità che contraddistinguono la limitata e minacciata condizione di un uomo capace però proprio per questo di slanciarsi verso l'avvenire e di aprirsi al campo del possibile e dell'ulteriorità* (cfr. ES, 784-787 e 848-850): parlare di *trascendenza immanente* non significa di per sé parlare di *anti-illuminismo immanente*, quanto sottolineare che l'immanenza umana è tale proprio in quanto sporgente verso il proprio fuori (non verso l'alto, per così dire). *Ek-sistere* non significa altro che questo, vivere nell'immanenza estatica, nello *stare-fuori*, nell'esser-tenuto-fuori⁵³:

cimatti/Naturalmente_artificiale.pdf). In merito al rapporto tra natura umana, apertura al possibile, religioso e sacro risulta importante anche, dello stesso autore, Id., *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, Torino 2009. Ancora dello stesso autore, rispetto ai temi qui toccati, sono da tenere presenti anche le seguenti considerazioni: «È il denaro, oggi, che ha preso su di sé tutti gli attributi divini, e mentre il culto del Dio cristiano come di quello delle altre religioni non è sicuramente universale, quello del denaro, invece, è esteso a tutta la terra, e non conosce eresie. Il denaro *esiste*, come le galassie o il Dio uno e trino dei cattolici, e nessuno sembra più dubitare della sua esistenza. Il denaro è oggetto continuo di culto, e non a caso i suoi sacerdoti – gli economisti – non fanno che ricordarci che non dobbiamo in alcun modo limitare la sua azione, cioè il mercato, dove il Dio-denaro compie i suoi miracoli. Certo, il denaro è una divinità che ha ridotto all'osso il suo apparato teologico, le credenze e i dogmi che non si possono mettere in discussione: ne basta uno, il più importante, il denaro e il capitale *esistono di per sé*, e il nostro esclusivo compito è – come per i pagani con le loro spietate divinità – tributargli ogni giorno onori, cioè aumentarne il valore, aumentare i corsi delle borse, e il PIL, e gli scambi commerciali, e il numero di turisti, e così via all'infinito. [...] Stiamo letteralmente *venerando* il denaro [...]. Forse mai, nella storia, una religione ha raggiunto l'universalità di quella capitalista, che mette d'accordo popoli e tradizioni diversissime, e non sembra conoscere tramonto. [...] Come Dio domina fino all'ultima fibra il corpo del devoto, così il capitale controlla le nostre esistenze e non ammette esitazioni, perché il movimento imperscrutabile dei corsi di borsa non può in nessun modo essere disturbato da avventati tentativi di governo. È “l'autovalorizzazione del capitale” allora la sua principale caratteristica, come Dio il capitale è *causa sui*» (Id., *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Mondadori, Milano 2011, pp. 161-164).

⁵³ Cfr. P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle – Microsferologia* (1998), a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009. Visione che ci sembra propria anche di Taylor, come evidenzia anche Costa laddove scrive che per Taylor «l'uomo è un essere che si auto trascende costitutivamente. In un certo senso è giusto dire che è sempre “fuori” di sé» (P. Costa, *Religione, modernità e secolarizzazione*, in C. Taylor, *La modernità della religione*, cit., pp. 113-156, p. 125).

comprendere la «costitutiva apertura dell'essere umano all'alterità»⁵⁴ significa comprendere che per l'uomo, oltre a se stesso, «l'Altro è l'animale, l'Altro è la macchina, l'Altro è il Sacro»⁵⁵.

9. Quello che intendiamo suggerire, ed è l'approdo finale ma certo provvisorio di queste pagine, è che ciò che “resta” del processo di secolarizzazione, altro non è che l'uomo, la natura umana in tutta la sua apertura al possibile e all'ulteriorità. Questo, proprio seguendo Taylor, non significa che la natura umana sia stata da sempre presente nella storia ma non consapevole di se stessa perché velata da qualche maschera o sovrastruttura: piuttosto vuol dire che proprio oggi la natura umana emerge per la prima volta nel tentativo di appropriarsi di se stessa, tentativo che la porta a guardarsi alle spalle, a voltarsi indietro mentre prosegue in avanti⁵⁶ per riscoprire i significati e i sensi umani che hanno animato la tradizione e costituirli così per la prima volta *in quanto umani*. Il compito che spetta all'“uomo secolare” è quello di *appropriarsi produttivamente di se stesso*, di rendersi conto che la storia sin qui vissuta è stata una storia di *significati umani troppo umani* che allo stesso tempo diventano realmente tali solo nel momento in cui vengono assunti e ricreati come pienamente umani. Questo non significa, come sembra credere o forse temere Taylor, che un'umanità che sappia guardarsi continuamente alle spalle sia un'umanità eccessivamente guardinga, arida o priva di spirito, schermata a tal punto da prendere le distanze da se stessa prima di essere tale: guardarsi alle spalle significa realizzare che lo “spirito” è attiva donazione di significato da parte dell'uomo, per potersi così aprire liberamente a quella che Heidegger dipingeva come *Lichtung*, allo «slargo del possibile». L'*Umwertung* di ogni valore è l'apertura di quell'infondatezza del valutare che sola può liberare al valutare davvero consapevole. Solo l'uomo, «affetto biologicamente» alla nascita da *condizione di prematuranza*⁵⁷, può diventare il «nato-due-volte»⁵⁸, può (deve) rinascere per aprirsi compiutamente al mondo ed esplorarne in profondità tutti i suoi significati: solo per l'uomo *esser nato non basta per*

⁵⁴ A. G. Biuso, *La mente temporale. Corpo, mondo, artificio*, prefazione di E. Mazzarella, Carocci, Roma 2009, p. 125.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Secondo una nota immagine presente nelle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin: cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 75-86. Tra gli appunti preparatori alle tesi, peraltro, incontriamo alcuni importanti passaggi circa la dimensione religiosa del capitalismo contemporaneo: «Nel capitalismo si deve vedere una religione, vale a dire che il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento proprio di quelle preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui davano risposta un tempo le cosiddette religioni. [...] Il capitalismo è una pura religione culturale, forse la più estrema che si sia mai data. Tutto in esso ha significato solo in relazione diretta al culto, esso non conosce altra dogmatica particolare, alcuna teologia. [...] Il capitalismo è la celebrazione di un culto *sans rêve et sans merci*. Qui non c'è nessun “giorno feriale”, nessun giorno che non sia un giorno di festa nel senso terribile del dispiegamento di tutte le pompe sacrali, dell'estremo impegno dell'adorante. [...] Una religione di puro culto» (W. Benjamin, *Sul concetto di storia* [1940], a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 284-285).

⁵⁷ Cfr. per es. L. Anolli, *La mente multiculturalale*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 60-80.

⁵⁸ Cfr. C. Taylor, *La modernità della religione*, cit., pp. 29-45.

*venire al mondo*⁵⁹. Solo rinascendo, diventando realmente umano e dunque nascendo davvero in quanto uomo, l'uomo può pensare di scoprirsi «al posto di Dio»⁶⁰: forse l'umanità (non solo i filosofi) sino a oggi, quando non era intenta a “distruggere” o a “decostruire”, non ha fatto altro che *narrare, interpretare e argomentare* il mondo, il proprio rapporto con il mondo e con il senso; si tratta ora di cominciare seriamente a costruirlo, a *ricostruirlo*⁶¹. L'uomo, per concludere, è «l'animale condannato a governarsi, esercitarsi e pensare»⁶², è «l'animale dal quale viene preteso troppo»⁶³, il compito a cui oggi è chiamato è «verificare la riutilizzabilità degli antichi stili e inventarne nuovi»⁶⁴: se «l'uomo avanza solamente finché si orienta all'impossibile»⁶⁵, tanto che «chi non è stato sopraffatto dalla dimensione colossale non appartiene alla specie *Homo sapiens*»⁶⁶, occorre comprendere che per lui «l'orizzonte non è un confine protettivo, ma la porta attraverso la quale entrano le divinità e i pericoli»⁶⁷. *Non si può avere paura di essere umani, di diventare umani*: questo è il «residuo produttivo» dell'età secolare, questo è vero e proprio portato della secolarizzazione, un *dandum*. Dall'*hominitas* all'*humanitas*: è ora di iniziare il cammino⁶⁸.

⁵⁹ Cfr. P. Sloterdijk, *Sfere*, cit.

⁶⁰ Cfr. L. Ferry, *Al posto di Dio. Il bisogno del sacro nel sentire contemporaneo* (1996), trad. it. di S. Martini Vigezzi, Frassinelli, Milano 1997.

⁶¹ Cfr. J.-M. Ferry, *L'etica ricostruttiva* (1996), trad. it. di P. Fontana e G. Lingua, Medusa, Milano 2006.

⁶² P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009), trad. it. di S. Franchini, introduzione di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 241.

⁶³ Ivi, p. 546.

⁶⁴ Ivi, p. 543.

⁶⁵ Ivi, p. 546.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta* (1937-1963), a cura di M. Boccignone, Armando, Roma 2007, pp. 87-88. Sul passaggio dall'ominizzazione all'umanizzazione si vedano anche E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), trad. it. di E. Bongioanni, Bompiani, Milano 1974 e Id., *Il metodo. 5. L'umanità dell'umanità. I: L'identità umana* (2001), trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002.