

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 *weltoffen* 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 *Weltoffenheit*: 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 spaziatura 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-fuori*⁵³:

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.