

Il ruolo attuale delle immagini e l'interesse crescente per le molte forme di espressione simbolica proprie della società contemporanea portano in superficie la difficoltà che la tradizione filosofica occidentale ha avuto ad affrontare i codici iconico-narrativi basati non sulla distinzione categoriale, ma su associazioni e identificazioni spesso implicite e non tematizzate. Tale difficoltà diventa ancora più evidente se si considera la ricaduta pubblica delle immagini e degli immaginari sociali e il fatto che proprio i repertori di sapere simbolico occupino oggi il centro della scena sociale e politica.

È nello spazio aperto da questa situazione che si collocano le ricerche raccolte in questo volume il cui obiettivo è offrire, a partire da diverse prospettive, alcune piste di ricerca sugli immaginari contemporanei e sul loro ruolo nella costruzione dei legami sociali.

**Graziano Lingua** è professore associato di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.

**Sergio Racca** è dottorando presso il Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest – FINO (Università di Torino).

Mimesis Edizioni  
Morphé  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

18,00 euro

ISBN 978-88-5753-688-0



9 788857 536880

GRAZIANO LINGUA E SERGIO RACCA (A CURA DI) LA CORNICE SIMBOLICA DEL LEGAME SOCIALE

MIMESIS

# LA CORNICE SIMBOLICA DEL LEGAME SOCIALE

PROSPETTIVE SUGLI IMMAGINARI CONTEMPORANEI  
A CURA DI GRAZIANO LINGUA E SERGIO RACCA

 MIMESIS / MORPHÉ

# LA CORNICE SIMBOLICA DEL LEGAME SOCIALE

Prospettive sugli immaginari contemporanei

A cura di Graziano Lingua e Sergio Racca

 MIMESIS

Volume stampato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino (fondi RILO13 del Prof. Graziano Lingua).

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Morphé*, n. 16  
Isbn: 9788857536880

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383  
Fax: +39 02 89403935



GRAZIANO LINGUA

## IL SIMBOLICO SOCIALE E LA LIBERTÀ DELLO SGUARDO. SUL RAPPORTO TRA IMMAGINI E LEGAMI

La centralità che sta acquisendo la discussione sulla crisi della secolarizzazione e sulla fine del “disincantamento del mondo” non sempre si accompagna ad una precisa percezione delle cause profonde di quanto sta avvenendo. L’interesse per il tema mostra quanto ampia sia la disaffezione nei confronti dei modelli che hanno governato l’interpretazione della vita sociale e politica nel XX secolo e in particolare nei confronti del processo di razionalizzazione che secondo Weber avrebbe dovuto rappresentare il vero fulcro delle dinamiche di modernizzazione. Tuttavia non è facile comprendere il motivo per cui proprio quando la razionalizzazione sembra giunta al suo culmine, affiorino nel dibattito pubblico temi come la religione, il mito, la spiritualità, le immagini, la narrazione, gli affetti e le emozioni, tutte dimensioni esterne alla prevista linea di sviluppo della soggettività finalmente divenuta “matura”. Perché il “disincantamento del mondo”, che doveva accompagnare il progetto moderno di ragione dispiegata e l’ideale politico connesso del “cittadino” finalmente libero e autonomo, risulta sempre meno scontato e sempre più surrettiziamente disgregante?

Il ritorno di questi temi evidenzia una palese forma di disagio, come se il mondo finalmente razionalizzato mancasse di qualche cosa di importante, come se il progetto moderno di emancipazione dell’uomo attraverso la ragione fosse in qualche modo fallito. Tale disagio, lo ha mostrato bene Charles Taylor, è connesso ad un senso di perdita,<sup>1</sup> alla percezione che nella società razionalizzata sono venuti meno aspetti importanti che hanno a che fare con la costruzione e il sostegno di legami sociali degni di questo nome. La forma delle relazioni che sostanziano l’umano personale e che contribuiscono alla creazione di vincoli interpersonali che non siano meramente strumentali o utilitaristici, sembra definitivamente intaccata dalla figura disgregante dell’*homo individualis*, con i suoi effetti di atomizza-

---

1 Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord 1991, tr. it di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.



zione sociale. Ciò che appariva scontato nelle società tradizionali, come il senso di appartenenza e la percezione di un'identità condivisa, con la rottura moderna sembra scomparso per sempre. E la stessa grande narrazione dell'individualismo moderno perde terreno rispetto alle sempre più evidenti insicurezze che intaccano la presunta autonomia del singolo, tanto da diventare vere e proprie patologie sociali.

Tale senso di perdita non è certo nuovo e si collega direttamente alla molte analisi prodotte già nello scorso secolo sulla crisi della modernità. Quest'ultima ha dato spazio a diversi atteggiamenti che vanno dalle tonalità più apocalittiche dei cantori della "fine" (fine della ragione, fine dell'uomo, fine dello stato, ecc.), alle versioni più deboli e ironiche del post-moderno. Queste analisi non sembrano tuttavia essere state capaci di produrre una reale dislocazione teorica rispetto al canone individualistico e continuano a lasciare scoperta la rideterminazione di fondo di che cosa regga davvero i legami. Ne è un sintomo sul versante sociale la "voglia di comunità"<sup>2</sup> che fatica però ad essere declinata in forme che non siano un comunitarismo idiosincratico in cui la riscoperta dei legami sociali tra gli appartenenti fa il paio con la chiusura totale all'esterno e la radicalizzazione dogmatica dei propri riferimenti.

È appunto in questo contesto dove le forme mature di razionalizzazione si accompagnano alla riemersione di temi esterni al progetto della razionalità moderna che diventa più cogente interrogarsi sull'orizzonte simbolico dei legami sociali. Il senso di perdita è infatti collegato ad una palese rimozione di ciò che potremmo in termini generici chiamare il "simbolico sociale", intendendo con questa categoria tutte quelle esperienze dell'umano che resistono ad una completa razionalizzazione, perché non si lasciano immediatamente tradurre nei codici logici e formali del dibattito pubblico, ma nondimeno lavorano le biografie individuali e le dinamiche collettive. Esse sono trasmesse attraverso schemi mentali, immagini fondative con cui identificarsi, immaginari condivisi atti a determinare le aspettative e le pratiche di un determinato gruppo di persone, storie e leggende capaci di dare legittimità ad un sapere condiviso che rimangono per lo più ad un livello pre-consapevole e non si esprimono attraverso teorie esplicite e dottrine completamente articolate.<sup>3</sup> Tradizionalmente questo insieme di

2 Si veda al riguardo, Z. Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge 2001, tr. it. di S. Minnucci, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

3 Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, tr. it. di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, pp. 37-39.

elementi trovavano il loro spazio nella religione che rappresentava una loro cornice unitaria pubblicamente riconosciuta e celebrata, cornice che si è però spezzata nel processo di disincantamento e di secolarizzazione. Il canone della razionalità moderna ha così confinato questi aspetti dell'umano al solo apprezzamento privato e soggettivistico con il presupposto che non avessero o non dovessero avere un ruolo nella determinazione di ciò che è comune e di ciò che può pretendere il titolo di "universale", o peggio li ha relegati nell'ambito dell'irrazionale, cioè dell'immaturo, che va fatto evolvere attraverso la luce della ragione.<sup>4</sup> Certo, di essi si è fatta carico la psicoanalisi, un fenomeno culturale che poteva nascere unicamente in un contesto post-tradizionale, dove l'individuo fa più fatica a trovare nel senso comune condiviso uno strumento di interpretazione delle immagini condensate nella propria sfera più intima. Tuttavia anche l'invenzione freudiana dell'inconscio come luogo in cui collocare questo strato simbolico ormai divenuto privato ha riproposto lo stesso schema moderno di razionalizzazione. L'inconscio è abitato da forme immature di rapporto con la realtà, da contenuti che vanno lavorati con il linguaggio, perché possano emergere e venire "rischiarati" (si pensi alla controversa formula di Freud: *Wo Es ist, soll ich werden*,<sup>5</sup> che declina il compito dell'analisi come trasposizione dall'inconscio al cosciente e più complessivamente dal privato al pubblico).<sup>6</sup>

Il ritorno sulla scena pubblica dei temi che ricordavamo non è altro che un sintomo del fatto che questa privatizzazione non è riuscita o meglio che questo strato simbolico dell'esistenza non si lascia ridurre al soggettivistico e all'irrazionale, né si lascia con facilità traslare in un linguaggio razionalizzato, ma pretende comunque un ruolo pubblico e uno spazio nella determinazione dell'umano. Ne è un chiaro esempio la cosiddetta "rinascita del religioso"<sup>7</sup> che, pur nella sua ambiguità,

4 Su questa dinamica ha scritto pagine di grande interesse P.A. Sequeri. Si veda a titolo di esempio Id., *Ritrattazione del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

5 S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in Id., *Gesammelte Werke*. XI, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1940, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id. *Opere*, VIII, a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1972, p. 190.

6 Rispetto a questo ruolo della psicoanalisi si veda: J.-M. Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Paris 2004, tr. it. di G. Lingua, *Le grammatiche dell'intelligenza*, Medusa, Milano 2008, pp. 40ss.

7 Sulla rinascita del religioso mi permetto di rinviare a G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione*, ETS, Pisa 2013, pp. 35-58.

segnala il bisogno di una serie di esperienze, come il senso di trascendenza, la percezione di un'unità dell'esistenza e la sua celebrazione, la necessità di un riferimento salvifico o il bisogno di sentirsi parte di una comunità, che con troppa facilità sono state escluse da ciò che la razionalità moderna considera come degno di attenzione. D'altro canto proprio la religione aveva rappresentato per molta parte della storia dell'umanità un ombrello simbolico condiviso in grado di assegnare ruoli e di trasmettere significati sociali, quindi di incarnare una figura unitaria del riferimento in cui anche le esperienze più intime trovavano un loro senso pubblico e una loro collocazione sociale. Venuto meno questo ombrello, non si è esaurita però l'esigenza che esso rappresentava. Quello che Hans Joas ha chiamato il "bisogno della religione"<sup>8</sup> non è sparito, ma si è semplicemente traslato e disseminato in una pluralità di orientamenti o nella loro apparente assenza, pur senza trovare spesso una formulazione adeguata. Anche la politica, che si era candidata nella modernità a sostituire la religione come orizzonte globale di interpretazione dell'esistenza non più condizionato da riferimenti esterni all'azione dell'uomo nel mondo, non è riuscita in questo compito. Anzi la forte crisi di legittimità che oggi essa attraversa dimostra chiaramente che il progetto di autonomia e di libertà del "cittadino" di cui essa si era fatta portatrice non ha lasciato sul terreno la piena disponibilità del sociale ai propri attori, ma ha piuttosto contribuito all'erosione di ciò che permetteva di cogliere la società come un insieme coerente al cui interno fosse possibile agire in modo concertato. Anche Marcel Gauchet, che pure ha fatto dell'idea della "uscita dalla religione" il fulcro della sua analisi del disincantamento del mondo e dello sviluppo del mondo moderno, riconosce che la riconquista da parte dell'uomo del potere su se stesso si è tramutata socialmente in una frammentazione radicale che sembra precludere ogni sforzo comune. «Non riusciamo più – dice Gauchet – a immaginare la coesistenza umana che sotto i tratti di un mercato generalizzato, come il solo modo di realizzazione della compostibilità tra libertà uguali».<sup>9</sup> Il mercato appare come l'unica traduzione possibile di legami sociali che si concepiscono unicamente come contratti e scambi e che non riescono a dare forma alla loro inevitabile qualità etica. Ogni

8 H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg 2004, tr. it. di A.M. Maccarini, *Abbiamo bisogno della religione?* Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

9 M. Gauchet, *Un monde désenchanté?*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris 2004, tr. it. di D. Frontini, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari 2008, p. 54.

relazione può così trasformarsi in uno scambio di equivalenti in cui l'utilità individuale si può ammantare di un senso di giustizia, perché trova uno strumento per calcolare gli equilibri nello stesso momento in cui legittima le disparità.

Per immaginare la coesistenza umana la modernità non ha utilizzato certo solo il mercato. Le grandi immagini fondatrici politiche sono state anche altre come il popolo, la nazione, la repubblica, la razza, il sangue, il proletariato, ecc... Anche queste sono servite a rappresentare il lato oscuro dell'autonomia e della libertà, perché si sono dialettizzate in immagini della sottomissione, della repressione e più complessivamente della disgregazione sociale. Tuttavia ciò che più ha caratterizzato il progetto della ragione moderna è stato appunto la presunzione di cancellare la dimensione simbolica di questi riferimenti e di rimuovere il loro inevitabile tratto opaco, per consegnarle ad un'illusoria trasparenza, che si è capovolta nella incapacità di vedere e di governare la loro dinamica reale.

In questo saggio non voglio tuttavia concentrarmi sulla descrizione e l'analisi delle diverse figure che hanno nella modernità incarnato l'istanza del simbolico sociale. Mi interessa piuttosto una questione che sta a monte delle forme storiche e interroga invece la ragione per cui il bisogno di identità individuale e collettiva (bisogno che emerge con forza dal senso di perdita descritto da Taylor) abbia a che fare necessariamente con la costruzione e la condivisione di un orizzonte immaginario governato da una grammatica iconica che non si lascia tradurre e razionalizzare con gli strumenti oggettivanti della ragione moderna. In particolare mi interessa approfondire la natura "immaginale"<sup>10</sup> che caratterizza la forma concreta in cui si incarnano questi riferimenti, ovvero il fatto che il senso sociale si trasmette anche ad un livello altro rispetto al discorso argomentativamente formalizzabile e si presenta attraverso una serie di immagini mentali, e non solo, che incorporano e danno figura alle aspettative, ai progetti e più globalmente ai desideri condivisi. Per fare questo prenderò spunto da alcune intuizioni di Pierre Legendre, un autore che con forza ha rimesso in circolo la questione, facendo interagire nella propria proposta discipline molto lontane tra loro quali il diritto canonico, la psicoanalisi e l'estetica. La sua "antropologia dogmatica", pur originata da un esplicito interesse per il fondamento del diritto, può essere un punto di riferimento per l'analisi di molti dei nodi antropologici ed estetici che sostanziano la forma concreta dei legami sociali contemporanei. Essa coglie con chiarezza come per affrontare il rimosso della modernità occorra lavorare sulla natura stessa delle imma-

---

10 Cfr. *infra*, pp. 36-37.

gini e sul loro ruolo nella costruzione dell'identità individuale e collettiva. Proprio la radicalità della sua analisi permette poi di mettere in luce non solo i guadagni, ma anche le ambiguità e i rischi che abitano ogni ripresa di questo tema, quando essa sia pensata in termini reattivi rispetto alla crisi del progetto moderno, senza tenere in conto di quanto in questo progetto resta ancora valido e delle mutazioni irreversibili a cui esso ha dato corso. La sua interpretazione tende infatti a sostanzializzare l'orizzonte simbolico e, nella scelta stessa di connotarsi come "dogmatica", rivela la difficoltà di coniugare il riconoscimento di questo orizzonte con una altrettanto chiara valorizzazione della distanza critica che può e deve essere costruita rispetto alla sfera delle immagini e degli immaginari sociali. Tuttavia prima di affrontare sinteticamente la proposta di Legendre credo sia importante, almeno in sede introduttiva, offrire qualche elemento analitico sulla dinamica antropologica che sta alla base dell'istituzione del simbolico e sulla natura specificamente "immaginale" delle rappresentazioni che fungono da riferimento sociale. Ritengo infatti che per comprendere la struttura stessa del bisogno antropologico di un riferimento costitutivo di natura simbolica, sia necessario approfondire la forma concreta con cui esso si manifesta nella vita individuale e sociale. E questa forma concreta ha appunto a che fare con un mondo di immagini, che raffigurano e rendono presente una determinata configurazione dei legami.

### 1. *Immaginari sociali tra finzione e riferimento costitutivo*

André Tosei ha messo in evidenza recentemente come la questione dell'ordine simbolico e della sua specifica razionalità, anche se rimossa nel *mainstream* delle scienze sociali, tendenzialmente stallate su una prospettiva empirico-descrittiva, sia comunque stata presente nell'ultimo secolo, almeno nel contesto culturale francese, fino a diventare un tema esplicito alla fine del '900.<sup>11</sup> L'importanza di una dimensione simbolica dei legami sociali e di un loro correlato sfondo "teologico-politico", era stata segnalata con forza di Emile Durkheim nella sua insistenza sul sacro come collettore dei legami sociali e ripresa da Marcel Mauss con la riflessione sul dono in quanto forma alternativa allo scambio di equivalenti. A questa attenzione sul versante delle scienze sociali va poi aggiunto l'importante apporto di Jacques Lacan, la cui psicoanalisi cerca di prendere le distanze dal residuo

11 Cfr. A. Tosei, *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I*, Kimé, Paris 2011, pp. 96-108.

razionalismo di Freud proprio valorizzando il gioco di relazioni immaginarie che contribuiscono a costruire l'identità, non solo a livello soggettivo. La centralità nel pensiero lacaniano del tema dell'*imago* paterna (si pensi al controversa questione de "I nomi del Padre")<sup>12</sup> e la specifica interpretazione del rapporto tra realtà, immaginario e ordine simbolico<sup>13</sup> hanno contribuito a inserire nella discussione prospettive feconde anche sul versante dell'analisi sociale. Tuttavia è nel contesto della filosofia politica francese contemporanea (Tosel cita come esempi Edmond Ortigues, Claude Lefort, Marchel Gauchet, Régis Debray, Dany-Robert Dufour<sup>14</sup>) che la questione del simbolico ha trovato il proprio terreno di coltura, nella comune convinzione che il legame sociale non sia riducibile all'immanenza delle libertà individuali. A costituire l'elemento centrale di questa sensibilità è appunto l'idea che le comunità umane, come peraltro ogni singolo individuo, vadano costantemente costruite e sostenute, e che questa dinamica di istituzione del senso sociale e dei legami non dipenda soltanto dall'organizzazione dei loro membri o dalle specifiche tecniche di governo, ma debba riferirsi ad un orizzonte più ampio e spesso implicito, ad un Terzo che funge da «finzione costituente del legame sociale e politico».<sup>15</sup>

In questo interesse per l'ordine simbolico si sviluppa quindi una interpretazione del fatto sociale che si discosta dall'individualismo liberale classico e dal materialismo marxista perché ciò che funge da collante sociale non è soltanto la costruzione contrattuale o la condivisione delle rivendicazioni di una classe, ma anche un insieme di schemi e di immagini eteronome, cioè esterne all'organizzazione autonoma del politico. Come ha sottolineato ad esempio Debray, non c'è comunità politica senza "un point d'absence"<sup>16</sup>, un luogo di mancanza che allo stesso tempo rappresenta il luogo della coesione e dell'unità del sociale.

12 Sulla rilevanza del tema dei "Nomi del Padre" in Lacan si veda E. Porge, *Les Noms du père*, Eres, Paris 1997.

13 Proprio riguardo a questi autori Eduard Delruelle ha parlato di una "svolta teologica" della filosofia politica francese, anche se più complessivamente occorrerebbe parlare di una svolta simbolica in quanto l'elemento religioso viene da essi fatto interagire con altre dimensioni antropologiche che rimandano appunto al residuo non-razionalizzabile del legame sociale. Cfr. E. Delruelle, *Le tournant théologique de la philosophie politique en France*, in «Noesis», n. 24-25 2015, pp. 263-286.

14 A. Tosel, *op. cit.*, p. 99.

15 *Ivi.*, p. 101.

16 R. Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris 1981, cit. da Delruelle.

Questi autori, secondo Tosei, hanno compreso chiaramente che l'immaginario religioso si è consumato come forma storica, ma non come problema strutturale. Contro tutte le critiche della religione che si erano convinte che fosse sufficiente eliminare l'eteronomia del riferimento trascendente per dare finalmente spazio all'autonomia e alla libertà umana di autocostruirsi in termini sociali, essi fanno valere invece le dislocazioni e le trasformazioni in cui questi riferimenti sono incorsi. Riconoscere questo aspetto significa in qualche modo riconoscere che il bisogno a cui rispondeva la religione nelle società non secolarizzate non era semplicemente un'incrostazione mitologico-irrazionale, ma aveva a che fare con una dinamica più profonda a livello antropologico, una dinamica che tocca appunto il bisogno di un ordine simbolico.

L'aspetto su cui tuttavia questi autori non si sono particolarmente soffermati e che mi interessa analizzare qui è il fatto che l'involucro simbolico del sociale e del politico è costituito innanzitutto da un mondo di rappresentazioni che risponde ad una grammatica iconica<sup>17</sup> basata su associazioni di immagini e su rappresentazioni di aspettative, e non immediatamente su ragionamenti formalizzabili. Il simbolico, per usare la terminologia di Chiara Bottici, è di natura "immaginale",<sup>18</sup> cioè opera attraverso immagini e immaginari, per cui la trasmissione sociale del senso mobilita elementi emotivi e narrative che non rispondono unicamente alla logica argomentativa che la filosofia politica contemporanea ha eletto a modello della razionalità pubblica.<sup>19</sup> Ora, il concetto di "immaginale", già utilizzato da Henry Corbin nei suoi studi sulla metafisica islamica,<sup>20</sup> nei lavori di Bottici acquista una valenza teorico-sistemica, articolata su un duplice profilo, ontologico e epistemologico. Esso serve a descrivere un vero e proprio "mondo", che è altro rispetto alla realtà empiricamente analizzabile, ma non è per questo meno reale. Se il termine "immaginario" può richiamare nel senso comune qualche cosa che è prodotto dall'immaginazione e quindi è tendenzialmente irreali, se non illusorio, "immaginale" è invece un concetto neutrale. Esso permette di riconoscere che gli schemi che identificano i legami sociali e politici hanno una loro consistenza ontologica, una loro autonomia rispetto allo stesso lavoro di creazione delle rappresentazioni. Le immagini fondative del sociale, come ad esempio lo sta-

17 Sulle differenze tra grammatica iconica e grammatica proposizionale cfr. J.-M. Ferry, *Le grammatiche dell'intelligenza*, cit.

18 C. Bottici, *Imaginal Politics. Images beyond Imagination and Imaginary*, Columbia University Press, New York 2014.

19 Si pensi a titolo di esempio al liberalismo politico di J. Rawls e alla teoria comunicativa di J. Habermas.

20 H. Corbin, *Corp spirituel et terre céleste*, Buchet-Chastel, Paris 1979.

to, la democrazia, la figura di una precisa comunità, il mercato, sono infatti allo stesso tempo un prodotto e una condizione di possibilità della capacità dei singoli di mettere in immagine la loro realtà comune.<sup>21</sup>

Proprio questa duplice dimensione insieme costituente e costituita dell'immaginale permette secondo Bottici di collocarsi lateralmente alla contrapposizione tra la forza liberamente creativa degli individui e la statica degli immaginari sociali, contrapposizione che rappresenta il principale problema della rivisitazione del simbolico a livello sociale e politico e di una sua possibile interpretazione critica. È questa l'*impasse* in cui si involge per esempio il lavoro di Cornelius Castoriadis, il quale non riesce ad uscire dalla pura opposizione tra la forza creativa e critica della "monade psichica" individuale e l'immaginario "storico sociale".<sup>22</sup> Scegliendo di parlare di immaginale, potremmo dire, si evita quindi da una parte di concepire la capacità creativa degli individui come qualcosa di totalmente slegato dalle condizioni che la rendono possibile e dai legami che danno ad essa un senso e dall'altra di interpretare gli immaginari sociali come un insieme di schemi mentali pre-costituiti ed immutabili, nei confronti di cui ogni forma di reazione critica rivelerebbe semplicemente l'incapacità del singolo di riconoscere ciò a cui esso necessariamente appartiene.

Su questo aspetto tornerò ancora in seguito. Ad esso mi sembra però importante aggiungere altri due elementi analitici che servono a descrivere la natura del simbolico sociale proprio nel momento in cui esso si manifesta come la costante interrelazione tra dimensione costituente e costituita dell'immaginale. La prima di queste dimensioni è il tratto finzionale che hanno tutte le immagini e le narrative che entrano in gioco nella costruzione dell'identità condivisa. Esse non sono mai semplici prese d'atto della realtà, bensì contengono al loro interno un elemento di creazione che fa sì i conti con materiali preesistenti, ma esprime anche un'istanza controfattuale in grado di generare aspettative di trasformazione. Non si tratta certo di una creazione dal nulla, di una istituzione da zero, perché tutto il materiale simbolico ha una provenienza, e acquista un senso sociale solo se rimane nell'alveo di questa provenienza, perché diversamente non possiede un contesto che lo renda significativo. Riconoscere la finzione significa riconoscere che il simbolico sociale ha un'efficacia istitutiva di realtà proprio perché è una riconfigurazione del dato, una ricostruzione che assembla attraverso associazioni

---

21 C. Bottici, *op. cit.*, p. 96.

22 Cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. parziale di F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

iconiche elementi fattuali insieme a elementi immaginari. Per cogliere questo aspetto possiamo usare la metafora cinematografica del “montaggio”, tanto cara a Pierre Legendre. Come il film è il prodotto dell’assemblaggio di una serie di immagini differenti che vengono a legarsi attraverso associazioni visive, magari molto distanti dalla linearità di un’esperienza empirica, così le rappresentazioni sociali sono il prodotto di un lavoro stratificato di associazioni che segue una logica iconica. Nell’acostare diverse immagini il regista dà un senso alla costruzione narrativa senza per questo adeguarsi semplicemente alla continuità temporale e spaziale di quanto aveva girato in precedenza. Allo stesso modo le associazioni iconiche che stanno alla base per esempio di determinanti pregiudizi e di certi schemi mentali che fungono da riferimento sociale, non sono mai semplicemente rappresentazioni descrittive della realtà, ma sue specifiche interpretazioni.

Ecco perché il termine finzione e i suoi derivati non rimandano semplicemente all’illusione, ma vanno compresi a partire dal latino *finco* (da cui *factio*), verbo che è più vicino all’idea di “accomodare”, di dare forma ad una realtà, che non a quella di dichiararne l’inconsistenza. La comprensione di questo aspetto è resa difficile dalla tendenza che la tradizione occidentale ha di trattare l’iconico e in generale ogni rappresentazione visiva a partire dall’imitazione, cioè di porre come rilevante innanzitutto il fatto che le immagini rappresentano qualche cosa che è esterno ad esse, mancando quindi in se stesse di sostanza e di peso ontologico.<sup>23</sup> Ciò che invece va compreso con chiarezza è che le immagini hanno una dimensione non solo rappresentativa, ma anche ostensiva e performativa, cioè esprimono una realtà e sono socialmente operative. In esse viene presentata una realtà, viene offerto un modo di dare forma al mondo e non solo; questa loro ostensività tende costantemente a diventare una istituzione di realtà. La performatività si vede in modo evidente negli immaginari condivisi, che non sono mai soltanto rappresentazioni di dati di fatto, ma sempre anche valutazioni e prescrizioni e contengono al loro interno una precisa forza progettuale. Usando una felice formulazione di Giacomo Pezzano:

Una finzione sociale fa essere qualcosa *come se* fosse reale, nel senso che articola o valorizza – letteralmente – un insieme di nessi, simboli, aspettative, ecc., che

23 Ho ulteriormente approfondito questo aspetto in G. Lingua, *Dalle immagini agli immaginari*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 31-48.

sono per così dire latenti in un tessuto sociale; non implica dunque né un processo di delimitazione arbitraria, né un atto di celebrazione di una realtà pre-esistente.<sup>24</sup>

È proprio a questa dimensione performativa che si collega il tratto normativo del simbolico sociale. Nell'orizzonte simbolico è sempre in gioco un progetto di società, una forma da dare al legame, proprio nel momento in cui ciò che viene rappresentato non è unicamente una riproduzione dell'esistente, ma contiene al proprio interno una tensione controfattuale. Si pensi agli immaginari moderni della democrazia e della razza. Non si tratta mai di immaginari neutrali, ma sempre di costruzioni di possibilità, in cui la forza finzionale ha a che fare con l'immaginazione, ovvero con la possibilità di pensare a qualche cosa di diverso da ciò che è semplicemente fattuale. La spinta normativa degli immaginari è quindi attraversata al proprio interno da una ambiguità originaria perché lavora sulla costante contrapposizione tra immaginari vigenti e immaginari possibili, tra l'energia di attrito che hanno le finzioni costituite e la potenza di trasformazione che hanno le finzioni costituenti. In entrambi i casi tuttavia emerge la forza normativa perché l'immaginale lavora sul profilo di ciò che conta o non conta per il singolo nel suo rapporto con la società, per cui intorno ad esso si configura uno spazio di articolazione non soltanto dei desideri e delle aspettative, ma anche delle concrete pratiche degli attori sociali.

Osservato da questo punto di vista l'aspetto rilevante dell'immaginale non è quindi innanzitutto quello evidenziato da Bottici, di neutralizzare la distinzione tra reale e irreali, quanto piuttosto quello di indicare che l'irreale, cioè ciò che dell'immaginale non è una semplice riproduzione di dati di fatto, può diventare anche più reale dei dati di fatto, cioè può avere degli effetti anche superiori alla semplice fattualità. E più ancora, una volta colta la natura finzionale del simbolico, rilevante diventa chiedersi come si possa instaurare un rapporto critico nella consapevolezza che riconoscere la finzionalità non significa semplicemente decostruire l'inganno, ma prendere atto della necessaria mediazione immaginale dei legami sociali, senza perdere di vista la frattura che separa l'immaginario dalla realtà.

Di fronte alla particolare natura del simbolico sociale lo snodo teorico più rilevante diventa allora il modo con cui si interpreta il rapporto tra il piano finzionale e il piano normativo delle immagini che fanno da riferimento ad una società. Tale rapporto può infatti essere letto a partire da due estremizzazioni. La prima è la semplice sovrapposizione tra i due piani

---

24 G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per una antropologia critica degli immaginari sociali*, in corso di pubblicazione.

che finisce per pensare il simbolico sociale nei termini di una assiomatica insuperabile, cioè di un insieme di immagini che possono cambiare storicamente, ma la cui funzione è di imporsi come tali al soggetto, perché quest'ultimo è innanzitutto e per lo più costituito dal contesto immaginale a cui appartiene. La seconda è la totale scissione tra i due aspetti tale per cui il finzionale non ha nessuna rilevanza normativa, ma è piuttosto qualche cosa che va demitizzato e razionalizzato, cioè che va ricondotto alla realtà. Il tratto razionalizzante della modernità lavora appunto in questo senso, applicando una genealogia sottrattiva nei confronti del presunto strato mitologico ed irrazionale insito nella costruzione immaginale e così facendo pretende di svuotarne il significato normativo, con il presupposto che esista una dimensione di "pura razionalità" in cui si può fare a meno di inutili incrostazioni irrazionali. In entrambe i casi ciò che sfugge è la dinamica antropologica che sta alla base della funzione dell'immaginario per il processo di costruzione dell'identità individuale e collettiva. Riconoscere che il simbolico proprio nella sua dimensioni finzionale è costitutivo per il soggetto non implica di ossificarlo in una visione del mondo assiomatica, ma allo stesso tempo per costruire uno scarto critico nei suoi confronti non è sufficiente decostruire l'inganno finzionale con l'illusione che dietro di esso si nasconda un rapporto più diretto e più razionale con la realtà.

## 2. Il dogmatico di Pierre Legendre

Questa polarità fra finzione e normatività rappresenta a mio parere uno dei punti nodali per comprendere l'importante contributo sistematico di Pierre Legendre al problema che stiamo discutendo e per capire fino a che punto la sua antropologia dogmatica sia in grado di onorare l'esigenza di un approccio critico al simbolico sociale. Legendre ha elaborato negli ultimi trent'anni un complesso modello interpretativo imperniato sulla centralità che nei rapporti sociali viene ad avere il processo di "teatralizzazione" della realtà, ovvero l'insieme di dinamiche attraverso cui una società raffigura se stessa in un immaginario.<sup>25</sup> Ponendosi in aperta polemica con tutte le forme di riduzionismo positivistico del fatto sociale, egli ritiene

25 La produzione di Legendre è molto ampia. Per un primo orientamento si può leggere P. Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, Paris 2001, tr. it. di P. Heritier, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005, di cui si segnala anche l'ampia *Introduzione* del curatore Paolo Heritier, a cui sono debitore per avermi fatto conoscere il pensiero di Legendre. Di quest'ultimo si

che non sia possibile eludere questo aspetto proprio perché è la vita stessa dell'uomo ad esigerlo, in quanto essa non si dà mai soltanto come un puro fenomeno naturale, ma deve "essere istituita",<sup>26</sup> cioè costruita a partire da un riferimento che non è interno alla dinamica biologica, ma esterno e proprio dall'esterno garantisce agli individui un senso e un posto nel mondo. Il senso sociale da questo punto di vista è intrinsecamente una rappresentazione, cioè un "montaggio" di significati fatto per lo più di miti, di simboli, di cerimonie e di liturgie che mostrano come la società si presenta a se stessa. Esse costituiscono una specie di specchio in cui i gruppi e le collettività si riflettono e così facendo costituiscono la loro identità, un Terzo che si interpone nel rapporto tra l'individuo e il mondo, tra l'individuo e la collettività e si impone come cornice di riferimento.<sup>27</sup>

Vale la pena di approfondire la metafora dello specchio perché in essa Legendre offre una specifica interpretazione del sociale come un montaggio immaginario che non ha a che fare con l'illusione, ma con il bisogno di riconoscersi. In *Dieu au miroir. Étude sur l'institution de l'image* (1994), egli chiarisce questa dimensione finzionale della costruzione dell'identità individuale partendo dall'esperienza di identificazione descritta dalla psicoanalisi con la divisione prodotta all'interno del soggetto dall'esperienza speculare che Freud individua nel mito di Narciso e Lacan riprende negli scritti sullo "stadio dello specchio".<sup>28</sup> Le immagini hanno un ruolo fondamentale nella costruzione dell'individuo perché l'uomo si trova allo stesso tempo rispecchiato e alienato nella sua immagine e se vuole costruire la propria identità deve saper governare lo scarto costitutivo che lo separa nello stesso momento in cui egli si riconosce nella sua immagine. Narciso cercando di abbracciare la figura che lo rispecchia, dimostra di non essere in grado di costruire una differenza tra sé e l'immagine. «Ecco che cosa è in gioco nell'elaborazione dell'identità: che sorga lo spazio terzo dello

---

veda P. Heritier, *Estetica giuridica, vol. II, A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino 2012.

26 Sulla necessità per l'uomo non di seguire la vita, ma di "istituire la vita" [*vitam instituere*] si veda: P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris 1999, pp. 106ss.

27 Cfr. Id., *Della società come testo*, cit., pp. 55-63.

28 Cfr. Id., *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris 1994, p. 75. Sulla questione cfr. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in Id., *Écrits*, Seuil, Paris 1966, tr. it. di G. B. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002, pp. 87-94 e Id., *L'aggressività en psychanalyse*, in Id., *Écrits*, cit., tr. it. di G. B. Contri, *L'aggressività in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, cit., pp. 95-118.

scarto»,<sup>29</sup> cioè che possa emergere una distanza che colloca il soggetto al di fuori della logica duale tra la realtà del proprio sé e la finzione dell'immagine, per introdurlo invece in una logica ternaria, in cui il ruolo fondamentale è giocato da un vuoto, da un'assenza che richiede di essere mediata. Ciò che vi è di patologico nel narcisismo è l'incapacità di lasciar emergere questo spazio di terzietà. Annota Legendre:

Trasposto fuori della favola della morte di Narciso, questa conclusione ci introduce al *rapporto con il niente* che la vita delle immagini implica per il soggetto. Si tratta per lui di dialettizzare l'alternanza di presenza e assenza, che è al cuore della rappresentabilità dell'oggetto e del rapporto della cosa con la parola. Rendere presente nella rappresentazione ciò che è assente, mantenendo all'oggetto assente il suo statuto di essere assente è il fondo della questione.<sup>30</sup>

Narciso soffre il terrore della divisione perché non sa mettere a distanza la propria immagine per appropriarsene, cioè non sa entrare nel processo di costituzione simbolica del soggetto. Tale processo richiede infatti sempre che la divisione originaria del soggetto sia negoziata attraverso una scena di riferimento, attraverso una terzietà della cultura che permette a ciascuno di collocarsi nel mondo. Ora, la mossa teorica principale di Legendre consiste nell'individuare la stessa logica ternaria anche nel processo di costituzione della società: una società può identificarsi solo se riesce a riflettersi in immagini fondative e in miti comprensivi, che possano fungere da riferimento, cioè solo se produce un involucro estetico all'interno di cui riconoscersi. Tuttavia questo involucro è un posto vuoto, una scena in cui l'azione dei soggetti si rappresenta attraverso la creazione di istituzioni che sorreggono il senso sociale. La principale difficoltà che le scienze sociali contemporanee hanno a comprendere quanto sia costitutiva questa teatralizzazione è la stessa che esse dimostrano quando non sanno riconoscere il tratto dogmatico che caratterizza tutte le produzioni di senso. Scegliendo di ridare valore positivo al concetto di dogmatica, tanto da connotare la propria proposta teorica come "antropologia dogmatica", Legendre aggredisce le premesse indiscusse della razionalità scientifico-positivista e l'idea secondo cui la ragione è tale solo in quanto decostruisce totalmente i propri presupposti e pretende di valere senza riferimenti, cioè pretende di fare a meno di una fede in questi riferimenti. In realtà anche la società secolarizzata che si vor-

29 P. Legendre, *Dieu au miroir*, cit., p. 75. «Il dolore di Narciso è il dolore del terrore davanti alla necessità di questa divisione, che infligge di assentarsi a se stessi e di dominare questa assenza» (*Ivi*, p. 44).

30 *Ivi*, p. 45.

rebbe senza legami religiosi, totalmente autonoma e desacralizzata, vive di «un determinato numero di credenze fondatrici, credenze che sfuggono a qualsiasi dimostrazione empirica».<sup>31</sup> Semplicemente alla religione si sostituiscono altri riferimenti quali lo stato, la scienza, la democrazia, il mercato e quindi il processo di razionalizzazione demistificante si illude di eliminare i riferimenti finzionali, ma in realtà riproduce le stesse strutture delle società tradizionali, semplicemente dando loro una figura differente.

Questo specchio sociale che funge da involucro estetico della società ha una natura finzionale e come tale ha bisogno di soggetti che lo istituiscano e che lo riconoscano, tuttavia esso non è una semplice costruzione sociale perché si afferma indipendentemente dalla volontà degli individui e chiede di essere creduta. La sua funzione di terzietà sta nel fatto di essere antecedente al soggetto, di apparire ad esso come naturale, pur essendo una finzione. Nel momento stesso in cui una società si fa un'immagine di sé, generando un orizzonte simbolico all'interno di cui riconoscersi, questo orizzonte le si impone come un riferimento a cui attenersi, a cui credere, una cornice estetica di cui non può fare a meno. Ne è una dimostrazione il fatto che anche le società pienamente secolarizzate non possono fare a meno dei loro miti e dei loro simboli, tanto più se esse si connotano come “religioni politiche”, come è avvenuto nei totalitarismi del '900. Basti pensare alle parate staliniane con la profusioni di gigantografie dei leader o alle diverse liturgie pubbliche del fascismo e del nazismo.

Il tratto dogmatico di questa dimensione simbolica è racchiuso proprio in questa loro normatività, in questo loro imporsi non solo come valori di riferimento, ma anche come vere e proprie norme, anzi come la “norma” per eccellenza. Ora, la questione teorica interessante è che secondo Legendre «l'immagine è il dogma»,<sup>32</sup> o per rimanere nello stesso registro, l'immagine è la norma, in quanto «legifera sull'identificazione».<sup>33</sup> Ancora una volta l'interesse della posizione di Legendre sta nel fatto di focalizzarsi sulla struttura iconica di questo meccanismo sociale, considerando quest'ultima come un dato imprescindibile, ma allo stesso tempo “invalidabile”. La sua tesi di fondo è che la forza normativa delle immagini consiste nel fatto che esse hanno sempre ragione, che le immagini non mentono mai, perché non è possibile accedere al senso se non passando attraverso la loro

31 A. Supiot, *Homo juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Seuil, Paris 2005, tr. it. di X. Rodríguez, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Paravia-Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 10.

32 P. Legendre, *Dieu au miroir*, cit., p. 339; Id., *Sur la question dogmatique en Occident*, cit., pp. 311ss.

33 *Ivi*, p. 311.

finzione. Non c'è una realtà pura dietro la finzione, perché la mediazione simbolica è il nostro unico accesso al mondo.

Questa identificazione tra normativo e immaginale ha una funzione strategica nell'intero impianto del discorso. Per un verso essa permette di rilevare che il mitologico è un aspetto imprescindibile anche per l'Occidente secolarizzato e quindi sbarra definitivamente come illusori i tentativi positivisti di relegare tale aspetto nell'ambito delle reliquie della cultura:

Se il rapporto immagine/dogma è altrettanto vero per noi che per l'umanità selvaggia, antica e sottosviluppata, noi siamo soggetti a ciò che l'uomo occidentale ritiene ormai una malattia – la malattia dell'irrazionale – vale a dire alla credenza mitologica.<sup>34</sup>

Per un altro verso però attribuisce al mitologico una assiomaticità che sembra impedire ogni forma di distanza critica, come se esso rappresentasse unicamente una forza costitutiva per l'individuo e il legame sociale e non nascondesse anche la possibilità di diventare “destitutiva”. Portata a questo punto l'identificazione tra finzionale e normativo diventa decisamente rischiosa. La finzione che è “norma”, si immunizza infatti da ogni possibile discussione; se essa è ciò che permette di accedere all'identità e che istituisce la vita, deve essere tenuta per evidente, non ci può essere spazio per uno scarto, per una presa di distanza. Ogni distanza significherebbe infatti non prendere atto della funzione costitutiva che il simbolico gioca, non riconoscere ciò che va riconosciuto, pena il disconoscimento di se stessi. L'immaginale, come specchio sociale costituente, viene così sostanzializzato, potremmo dire “naturalizzato” e la stessa presa di coscienza della finzione non conduce ad una “denaturalizzazione”, bensì non può che prendere atto che essa stessa è naturale. La natura del finzionale viene così totalmente a coincidere con la sua dimensione normativa per cui contro le finzioni sociali non è possibile fare nulla, non esiste alcuna libertà dello sguardo. Il fatto stesso che il simbolico sociale finisca per essere già sempre istituito, e che anzi la sua forma più propria venga a coincidere con le istituzioni come il diritto, lo stato, la famiglia, dimostra come tenda comunque ad oggettivarsi in qualche cosa che fa resistenza al distanziamento critico.

---

34 Id., *Dieu au miroir*, cit., p. 217.

### 3. *Conclusioni: la libertà dello sguardo*

I critici di Legendre hanno in vari modi articolato la deriva che questa istituzionalizzazione dell'immaginabile può produrre evidenziando come il soggetto risulti "catturato" dalle istituzioni.<sup>35</sup> Nel rilevare il rischio dell'identificazione tra immagine e dogma non mi interessa però il giudizio sugli effetti politici di questa posizione, ma piuttosto due possibili piste di riformulazione del rapporto tra immagine e legame sociale che permettano di preservare la libertà dello sguardo. La prima ha a che fare con la natura indecidibile dell'immagine e la seconda con la trasformazione del rapporto con il simbolico sociale nella tarda modernità, cioè con l'elemento di rottura irreversibile prodotto dalla secolarizzazione.

Contrariamente a quanto pensa Legendre la dimensione iconica del simbolico sociale non è soltanto costitutiva, ma può diventare anche profondamente destitutiva, perché la sua natura è in qualche modo "generica", cioè aperta ad una pluralità di interpretazioni che contrastano con la riduzione dell'immaginabile alla norma. Per cogliere questo aspetto è utile riferirsi ai contributi di Marie-José Mondzain,<sup>36</sup> la quale attraverso un lungo lavoro genealogico sul ruolo delle immagini nella cultura occidentale, ha mostrato come l'immagine sia una realtà enigmatica che non ha un significato in sé, ma soltanto nelle relazioni che istituisce, nel commercio dei segni e delle azioni che la circondano. In questo intreccio fondamentale diventa il ruolo del soggetto-spettatore, cioè la modalità con cui l'individuo si rapporta all'iconico. È questo livello che va preservato contro una sostanzializzazione dell'immaginabile. I riferimenti simbolici del sociale, proprio in quanto sono un montaggio, non sono soltanto in capo a chi li istituisce, cioè non sono soltanto l'espressione del potere, ma si consegnano alla fruizione e alla decodificazione; colui che fruisce deve poter conservare la libertà di non adeguarsi semplicemente a ciò che ritrova come immaginario costituito. Sottolineare l'identità tra immagine e dogma sembra richiedere un rapporto di sottomissione all'immagine, o se vogliamo di fusione del fruitore con la cornice simbolica di riferimento.

35 Cfr. M. Tort, *La fin du dogme paternel*, Flammarion, Paris, 2005, pp. 49-52; A. Tosel, *op. cit.*, pp. 102ss.

36 M.-J. Mondzain, *Le commerce des regards*, Seuil, Paris 2003, tr. it. di G. Lingua e G. Rossi, *Il commercio degli sguardi*, Medusa, Milano 2011; Id., *Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil, Paris 1996, tr. it. di A. Granata, *Immagine, icona, economia: le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano 2006.

Il rischio di perdere la libertà dello sguardo diventa ancora più evidente se si pensa al fatto che Legendre non individua alcuna differenza nel rapporto al simbolico tra le società tradizionali e le società moderne. La sua lettura della secolarizzazione come abbiamo visto non riconosce alcuna rottura nella relazione che gli individui hanno nei confronti dei riferimenti simbolici. Per preservare il ruolo contemporaneo del mito a livello sociale e politico egli finisce per cancellare il fatto che il rapporto con il mitologico e la religione non può più essere un fatto assiomatico. Quando Taylor sottolinea che il significato più rilevante della secolarizzazione è il cambiamento delle condizioni della credenza<sup>37</sup>, evidenzia invece una mutazione che va riconosciuta e non assorbita in un discorso che perda ogni legame con il contesto all'interno di cui si pone oggi la questione. Il modo con cui le società contemporanee accedono al simbolico non è più lo stesso delle società tradizionali e questo implica di mettere in campo un'analisi differenziata del rapporto al simbolico che sia in grado di mantenere uno scarto tra immagine e dogma, tra finzionale e normativo che permetta ai soggetti un esercizio della capacità critica e del distanziamento dagli immaginari sociali costituiti. Solo così si conserva l'istanza critica del pensiero, che è anche istanza critica dello sguardo nei confronti del potere delle immagini e degli immaginari sociali.

---

37 Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2007, tr. it. di P. Costa e M. C. Sircana, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 13.