



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Dottorato di ricerca
in Filosofia (XXII ciclo)
Scuola di dottorato in Scienze Umanistiche
(A.A. 2009 - 2010)**

***Modernità e trascendenza.*
Un'investigazione nel pensiero di Charles Taylor.**

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/03
Tesi di dottorato di Ester Barbieri, matricola 955371**

Direttore della Scuola di dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del dottorando

Prof. Carmelo Vigna

Co-tutore del dottorando

Prof. Philippe Portier

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO I	18
1. Le condizioni della modernità. Vecchi interessi e nuove declinazioni.	19
2. Modernità, secolarità e condizioni della fede.	34
2.1 Dentro o fuori la secolarizzazione?	34
2.2 Secolarizzazione e «condizioni della credenza»	38
3. Questioni di metodo	51
3.1 Strutture, pratiche e idee. Evoluzione storica e rinnovate accezioni del metodo.	51
3.2 Genealogia dell'umanesimo esclusivo. Alcune osservazioni preliminari sulla forma.	64
CAPITOLO II	69
1. Il senso del mondo e la fedeltà religiosa dell'uomo premoderno	86
2. Fermenti e tracce di un nuovo orizzonte	125
2.1 Disincanto e annunci del nuovo ordine	125
2.2 Il lungo movimento riformatore e la Riforma	138
2.3 La società disciplinare	164
3. La grande svolta antropocentrica	184
3.1 Il punto di svolta antropocentrico e il fascino dell'impersonalità. La mediazione deista.	184
3.2 Il compimento della posizione secolare	210
3.3 La scintilla del pluralismo	213
4. Il pluralismo dell'età secolare	225
5. La religione oggi	240
CAPITOLO III	253
1. In equilibrio tra ottimismo e preoccupazione. Un giudizio sulla modernità.	261
1.1 I dilemmi dell'immanenza. Forme di un'esperienza condivisa.	261
1.2 Promesse e malesseri delle due anime moderne	267
2. Modernità e cristianesimo	288

BIBLIOGRAFIA	317
Opere di Charles Taylor	322
Volumi	322
Saggi e articoli	324
Bibliografia secondaria	330
Altre opere	345

INTRODUZIONE

La nostra ricerca ha per oggetto parte del pensiero del filosofo canadese Charles Taylor.

La spiccata ecletticità, testimoniata dal confronto con una gamma ampia di interessi disciplinari, è uno dei tratti che a nostro avviso rendono particolarmente interessante il pensiero di questa figura annoverata tra i maggiori e più acuti interpreti del mondo contemporaneo. Una singolare apertura che questi viene a coltivare in un modo speciale, tramite una coerenza che conferma, nelle varie occasioni di riflessione, alcune convinzioni di fondo, legate in vari modi ai termini di comprensibilità della natura umana.

Il nostro autore, infatti, non ha disdegnato di varcare i confini delle distinzioni disciplinari e di cercare risposte alle più importanti questioni teoriche da lui abbracciate visitando svariati contesti di riflessione, anche non necessariamente legati all'indagine filosofica vera e propria. Taylor ha preso parte all'ancora aperto dibattito sul multiculturalismo ed è stato altresì uno dei maggiori pensatori intervenuti nella controversia tra liberali e comunitaristi che nel corso degli anni '80 aveva catalizzato una parte non marginale del dibattito filosofico e politico¹. In questa animata discussione, egli ha formulato, come del resto è tipico di una sua eminente capacità di mediazione, una posizione difficilmente catalogabile o ascrivibile a precise

¹ Per una prima, ampia introduzione ai principali protagonisti e temi di questo dibattito si consiglia Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

etichette, ma che comunque è stata globalmente considerata più sensibile ad alcune delle istanze abbracciate dai colleghi comunitaristi.

Taylor però è anche, e forse soprattutto, noto per essere un grande lettore della modernità, alla cui interpretazione egli ha cominciato a dedicarsi già dai primi anni della sua attività di ricerca. L'enigma "modernità" è stato l'oggetto di analisi interpretative ad ampio raggio da parte del pensatore *québécois*. Già dai suoi esordi, egli aveva reso nota la sua sentita apprensione rivolta allo stato di malessere in cui versano le società contemporanee, quel «disagio» che, dal privilegio di un angolo d'osservazione che intreccia ed integra vicendevolmente l'esperienza del politico e quella dell'intellettuale², non solo non sembra accennare a regredire, ma pare anzi avere avvolto alcuni degli stessi pilastri fondativi delle nostre istituzioni occidentali in una vera e propria «crisi di legittimità»³.

In seguito, le sue analisi sulla modernità si sono caratterizzate per obiettivi precisi: il recupero della consapevolezza storica e la costruzione di una coscienza critica del nostro tempo, per descriverli molto sinteticamente. Il Canadese ha infatti l'impressione che la nostra condizione occidentale tardo-moderna, forse per la paura di riattizzare i vecchi conflitti da cui è sorta, spinga sempre più esplicitamente verso una piatta cultura del presente

² Ricordiamo che Charles Taylor è stato anche un protagonista importante della scena politica canadese. Candidato più volte nel corso degli anni sessanta per il partito socialdemocratico, partecipa, in particolare, alle elezioni federali canadesi del 1965, dove viene sconfitto dal futuro primo ministro Pierre Trudeau.

³ Charles Taylor, "Legitimation Crisis?" in Id., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pagg. 248-288.

che espropria i suoi abitanti del patrimonio del passato: un modo di vivere storicamente inconsapevole che però avrebbe le sue conseguenze.

Proprio il tentativo di comprendere le radici di questo atteggiamento e di evidenziarne le possibili conseguenze motiva il grande sforzo intellettuale che questo autore riversa nel combattere la generale dimenticanza della storia da cui siamo venuti e nell'adoperarsi a riscoprire lo spessore denso del passato e la consapevolezza delle nostre radici. Da qui, il suo sforzo pluridecennale di ricostruzione della modernità in polemica con i suoi falsi miti.

La storia che esce incrociando i vari risultati dei viaggi tayloriani nella condizione contemporanea passa da percorsi tortuosi ed obliqui, che non temono di riconoscere l'ambiguità di questa fase epocale, ovvero il coesistere in essa di innegabili successi e periodici fallimenti. Il giudizio complessivo che questo autore ha maturato sul mosaico di trasformazioni che la modernità ha traghettato è complesso e piuttosto singolare, attento com'è ad elaborare e restituire la coscienza del singolare intreccio di «*grandeur*» e «*misère*»⁴ testimoniato dalla nostra cultura.

Senza mai abbandonare questa curiosità intellettuale che l'interpretazione del Tempo Nuovo ha sempre suscitato in lui, e anzi integrando i precedenti risultati, negli ultimi anni la sua attenzione sembra essere stata catalizzata da una multidirezionale interrogazione sul ruolo del religioso. Una nuova ottica prospettica donata all'interpretazione della modernità che non è, in verità, soltanto un'integrazione dei precedenti risultati, bensì anche l'esplicitazione

⁴ *Il disagio della modernità*, cit., pag. 141. L'espressione, che vorrebbe cogliere, nell'accezione tayloriana, la coesistenza tipica nella condizione moderna di ingenti pericoli e promesse senza precedenti, riprende Pascal, che, com'è noto, la riferiva, ne *Les pensées*, alla intrinseca ambiguità dell'animo umano.

di un «impensato» religioso che era più o meno sotterraneamente presente nell'itinerario teorico antecedente.

È stato grosso modo a partire dagli anni '90 che si è potuto ravvisare un impegno riflessivo più ampio ed esplicito, da parte del nostro autore, su tematiche religiose. Già allora, uno dei nodi che più catturava il suo interesse intellettuale era quello della secolarità delle società occidentali, su cui egli si apprestava così ad avviare una lunga ricerca.

Nella primavera del 1999 Taylor teneva ad Edimburgo un intero ciclo di *Giffors Lectures* dal titolo “Cristianesimo e Modernità”, dedicato soprattutto alla decifrazione delle implicazioni di questa proteiforme condizione⁵. Altre occasioni di riflessione su simili questioni sono state il breve lavoro *A Catholic Modernity?*⁶ e *Varieties of Religion Today*⁷ del 2002. I risultati di quelle e altre riflessioni ancora sono confluiti, ulteriormente ampliati, ne *L'età secolare*⁸, l'ultima voluminosa opera del filosofo apparsa nel 2007

⁵ Ruth Abbey, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton, Acumen Publishing, Teddington (UK), 2000.

⁶ Charles Taylor, “A Catholic Modernity?”, in J.L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 13-27 [Taylor, C., “Una modernità cattolica?”, in Id., *La modernità della religione*, trad. e cura di Paolo Costa, Meltemi, Roma 2004].

⁷ Charles Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Harvard, 2002 [“Le varie forme dell'esperienza religiosa. A partire da William James”, in Id., *La modernità della religione*, cit., pp. 9-78.]

⁸ Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007 [*L'età secolare*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009].

come coronamento e approdo più completo di quell'intera pluriennale meditazione.

Difficile individuare con precisione le motivazioni che lo hanno spinto a questi nuovi stimoli che saranno, per altro, l'oggetto prediletto della presente ricerca. Essi permettono alla sua riflessione di intercettare quell'odierna riscoperta del «religioso» che si declina in molti modi nel mondo contemporaneo, includendo un conseguente rinnovato interesse anche da parte delle scienze sociali. Siamo però propensi a credere che questa curvatura religiosa non costituisca, da parte del filosofo di Montreal, soltanto un nuovo sforzo teoretico, capace di intercettare la direzione che la cultura ha preso in risposta ad un clima generale che domina i nostri anni. La nostra impressione, che andremo a motivare, è che vi sia qualcosa di più in tutto questo.

Un possibile modo per provare a far luce su questa scelta è quello di vedervi all'opera molteplici spinte e sollecitazioni. Queste comprendono la decisione di occuparsi più direttamente di interessi che – come egli ha ammesso – l'hanno sempre in qualche modo avvinto, ma che, rispetto alla sua effettiva attività di ricerca, erano sempre rimasti in qualche modo sullo sfondo. Questa può dunque essere stata una di queste nuove incombenze: la voglia di portare a galla questioni e snodi tematici solo abbozzati precedentemente.

È così che, quello dei rapporti con il religioso e la trascendenza, diventa il nuovo angolo prospettico che egli ha assunto per dare una nuova piega, un ulteriore approfondimento, al suo interesse, mai sopito, per l'investigazione sulla modernità: quella ricerca a cui egli si era rivolto molto presto, guardando con autentica preoccupazione alla condizione di difficoltà in cui versano le nostre società. Possiamo quindi immaginare acuita questa sua inquietudine dinnanzi ad istanze variamente legate al religioso (il problema del suo posto nella sfera pubblica; la realtà del fondamentalismo e il rischio

della violenza, tra gli altri) che accrescono il livello di complessità del nostro mondo e la difficoltà della sua gestione.

C'è però poi un'ulteriore, non marginale novità che deve essere registrata: il fatto che solo in questa fase più recente egli abbia lasciato trapelare la propria prospettiva religiosa di riferimento, di credente cattolico, per la precisione. Egli infatti si è fatto meno reticente nel parlare di questa sua fede che fino a quel momento aveva mantenuto nell'implicito.

Proprio questo aspetto, tra l'altro, questo presunto scarto o svolta (se di ciò si è trattato) non è passato inosservato alla critica, che anzi su di essa si è distribuita su posizioni molteplici e discordanti. Alcuni vi hanno visto uno scivolamento verso il dogmatismo, tanto più deludente perché segnato da una personalità della cultura che aveva sempre improntato il suo modo di interloquire all'apertura ermeneutica. Altri, invece, propendono per la continuità e parlano di un inveramento della fase precedente.

L'interesse e l'aspirazione della nostra ricerca sono quelli di mettere in luce le peculiarità teoriche proprie a questo recente itinerario tayloriano dedicato al religioso. Con un avvertenza: questo nostro sforzo si impegnerà, per quanto possibile, a tenere fuori i giudizi su una questione forse non così centrale come quella della propensione religiosa del *québécois*. Riporteremo così, nei momenti opportuni, i passaggi in cui il filosofo accarezza posizioni che sembrano guidate dalla sua fede, ma prescinderemo dall'esprimere opinioni al riguardo. Questa parziale lateralità nell'affrontare la questione è per altro giustificata, e diremmo in parte anche prescritta, dalla grande cautela con cui egli inserisce delle personali impressioni su questioni per loro natura così delicate.

Ad ogni modo, come si è detto poc'anzi, la nostra preoccupazione è quella di inquadrare i tratti più strettamente teorici di questa specifica riflessione. In particolare, la nostra indagine vorrebbe enucleare i termini più significativi di quello che si considera il punto nodale di tale ricca

investigazione: il ripensamento dei rapporti tra cristianesimo e modernità. A questo obiettivo teorico generale si aggiunge una specifica linea di indagine costruita sulla cura di trovare un collocamento nel complesso della ricerca del Canadese a questo suo specifico *côté* religioso.

Grazie alla premura di tenere sempre presente, *a latere* dei singoli passaggi in cui si è snocciolata la nostra indagine, un'attenzione per la globalità dell'interessante pensiero tayloriano, abbiamo potuto maturare l'impressione che in essa scorra una sorta di continuità sostanziale nella (parziale) discontinuità delle fasi – ammesso che di vere e proprie fasi si possa qui parlare. La continuità è quella di certe incombenze, di prospettive e preoccupazioni particolari che a nostro avviso compongono la peculiarità di questo autore e che persistono: premure ed incombenze che superano ed attraversano la parziale novità dei temi qui trattati.

La polemica con il cosiddetto “naturalismo”, il recupero del passato e della storia ed una grossa consapevolezza del carattere ambiguo, e a tratti *dilemmatico*, della modernità sono alcuni dei versanti tra i più interessanti della ricerca intellettuale di questo filosofo, ma anche al contempo delle aspirazioni di fondo, degli essenziali punti fermi, che sono conservati lungo tutto il percorso e che, occasione dopo occasione, ricevono importanti conferme. Questa è la *coerenza sostanziale* che noi ritroviamo nell'opera di Charles Taylor, un'organicità che ha tra l'altro un'ulteriore, puntuale conferma nel modo in cui questa recente speculazione sul rapporto tra la modernità occidentale e la credenza religiosa giova di premesse guadagnate da investigazioni di lunga data.

Veniamo però adesso a quella diade concettuale, modernità e trascendenza⁹, che dà il titolo alla nostra ricerca e che intende riassumere e condensare lo

⁹ Nelle sue analisi, il riferimento alla religione indica il richiamo ad una visione del mondo che assume come centrale e costitutiva la distinzione tra *immanenza* e *trascendenza*. Una

studio analitico dedicato dal filosofo di Montreal ad alcune delle evoluzioni che hanno interessato il rapporto dell'Occidente moderno con la credenza religiosa.

In modo probabilmente inevitabile, discutere di modernità e religione significa imbattersi in quel proteiforme e maestoso processo noto come “secolarizzazione”: un fenomeno la cui comprensione solo in tempi abbastanza recenti è stata sottratta ad una facile e semplificata lettura, quella dell'ortodossia imposta dalla lettura illuminista del Tempo Nuovo che la assumeva come il puro e semplice sinonimo dell'eclissi della credenza religiosa.

Nel suo rifiuto di queste classiche interpretazioni, Taylor si adopera per andare alla radice della questione dei rapporti tra cristianesimo e modernità, cercando di scandagliare di questi tutta la complessità dialettica, senza oscuramenti (da una parte, come dall'altra). I legami sono a suo parere contorti e anche, in maniera non trascurabile, ambigui. Benché non siano agilmente dispiegabili, è certo però che la lettura che ne offre l'autore dà un credito importante all'impressione che vada accantonata la tesi di una relazione ossimorica tra il moderno e la trascendenza.

Contestare la tesi dell'eclissamento del trascendente è un obiettivo che il *québécois* cerca di conseguire attraverso la predilezione per un approccio complesso e multifocale. Egli infatti combina il punto di vista storico-descrittivo con un'angolatura teoretico-filosofica, che sviluppa sia visitando

definizione di religione piuttosto accomodante ma al contempo non troppo vasta: ciò si spiega con la sua intenzione di riferire le proprie riflessioni all'Occidente e di limitarle volutamente ad esso. Egli aveva quindi bisogno di una definizione – e quella tra immanenza e trascendenza farebbe il caso suo – che afferrasse il segno distintivo di questo preciso orizzonte, ovvero che fosse capace di assimilare trasversalmente esperienze religiose prodotte in contesti sociali e storici diversi come quelli comunemente riferiti al mondo occidentale.

la questione del rapporto tra fonti immanenti e trascendenti da un'ottica più generalmente morale, che formulando considerazioni antropologiche legate alla presenza presunta di una radice religiosa nella natura umana.

Per prima cosa, dunque, egli si è preoccupato di indicare la funzione articolata della spiritualità cristiana nella formazione dell'identità moderna: a questo livello egli allora svela come la prima sia stata un riferimento importante, anche se spesso taciuto, di sviluppi legati alla moderna cultura secolare. Questo gusto per l'approfondimento storico non gli impedisce di rivolgere la sua attenzione anche all'età presente e di impegnarsi in osservazioni anche sociologiche sul posto della religione nello spazio pubblico e il senso dell'esperienza religiosa odierna.

Dopo la sua parte storica, la nostra analisi visiterà il versante più prettamente normativo del ragionamento tayloriano sul rapporto modernità-trascendenza. A questo livello, esporremo la sua «impressione» che il cristianesimo non debba essere, rispetto all'identità occidentale moderna, soltanto una delle molteplici fonti storiche ma che ne rappresenti un sostegno più radicale: forse il solo che l'aiuti a vivere all'altezza delle sue aspirazioni morali e a provare a mantenere le enormi promesse formulate.

Dal canto nostro, proveremo a disegnare uno sviluppo lineare ed organico dell'argomentazione tayloriana, articolando il discorso in modo tale che i diversi compiti (storico-descrittivo, diagnostico e infine normativo) scivolino l'uno nell'altro, senza divisioni reali, ma anzi ritratteggiando quel quadro sfumato che appartiene all'approccio del nostro autore al problema "modernità".

Limitandoci, per il momento, solo ad un accenno alle posizioni tayloriane, può essere importante precisare già ora il fatto che il pensatore, nonostante questa multiforme difesa di un'ispirazione religiosa, sia convinto che quella della *secolarità* continui ancora ad essere la chiave di lettura fondamentale per afferrare il rapporto che l'età presente intrattiene con la fede. Non però

nel senso dell'esclusione reciproca dei nostri due universi concettuali di riferimento. Quell'etichetta, in particolare, racchiuderebbe la complessità di un fenomeno che l'autore assume come la scaturigine delle condizioni morali del nostro tempo, la radice della particolare situazione di pluralismo che tiene assieme in un destino condiviso tanto le posizioni secolari quanto le molteplici visioni ancora aperte alla trascendenza.

Con un'acuta osservazione, cioè, Taylor riscontra come siano tutte (o quasi) le possibili posizioni presenti sulla scena del mondo occidentale contemporaneo a subire l'azione del processo secolarizzante. Quanto poi allo specifico delle sorti che interessano la fede religiosa, esse non la vedrebbero affatto consegnate alle mani di inarrestabili dinamiche che la costringono ad eclissarsi. Piuttosto, la secolarizzazione avrebbe guidato e diretto la storia moderna della credenza in un essere trascendente nella misura in cui l'ha consegnata ad un gioco delicato di destabilizzazioni e successive ricomposizioni.

L'analisi di Taylor quindi accoglie un preciso spazio temporale, quello compreso tra il XV e il XXI secolo, in cui la religione non scompare ma subisce tuttavia gli esiti di una serie di evoluzioni sostanziali, momenti in cui le forme predominanti entrano in fase di declino e vengono sostituite da altre, da nuove articolazioni che si impongono grazie alla loro maggiore adattabilità alle nuove condizioni.

In definitiva, il fenomeno moderno della secolarizzazione sarebbe secondo il filosofo *québécois* la grande dinamica che ha innescato la moltiplicazione delle forme della fede e della moralità. In questo senso, proprio esso sarebbe la fonte maggiore del volto caleidoscopico del nostro universo morale e spirituale, l'origine di quella parcellizzazione e frammentazione che ha la principale ripercussione fenomenologica in un senso inedito di fragilità e precarietà delle nostre personali prese di posizione sul mondo. Potremmo aggiungere a questa constatazione un'osservazione apparentemente

paradossale e concludere che, se la secolarizzazione è intesa come la cifra della dinamica pluralizzatrice che si è stabilmente insediata al centro della moralità moderna, allora essa deve anche essere considerata come la madre di nuove forme religiose.

Uno degli impegni del nostro lavoro è allora quello di ripercorrere gli sviluppi che hanno contribuito all'emergenza dell'identità moderna. Così, aprendo con un abbozzo della situazione da cui gli uomini hanno cominciato a prendere le distanze, cominceremo a disegnare i nuovi tratti dell'inedita condizione a cui sono progressivamente approdati. Più precisamente, la radice di quella che Taylor ha ribattezzato «età secolare» e del suo incancellabile volto pluralistico si troverebbe nell'emergenza di una prospettiva umanocentrica ed individualistica, il cosiddetto «umanesimo esclusivo».

L'ampio secondo capitolo della nostra ricerca sarà allora dedicato alla ricostruzione della lenta articolazione di questa nuova comprensione di sé degli individui occidentali, che ha rovesciato in modo definitivo e secondo una maniera estremamente influente le direzioni della vita morale, riproiettandole verso nuovi beni: tra gli altri, gli scopi della vita ordinaria, la responsabilità di sé, il rispetto dell'individualità e il miglioramento delle condizioni dell'umanità mediante la ragione strumentale e la benevolenza.

Prenderemo così le mosse dall'età primomoderna, raccogliendo in alcune sue caratteristiche condizioni i primi decisivi semi del successivo orientamento verso una nuova immagine dell'agente in cui primeggiano i poteri della ragione, la responsabilità e il senso di controllo sul mondo. Proseguiremo quindi con il consolidamento, nel corso dell'età moderna, di questo ritratto dell'uomo e dell'intera cornice complessiva in cui essa campeggia, sino ad approdare alla condizione attuale e a quel «pluralismo illimitato» delle prospettive sul mondo che sembra costituire il *proprium* morale della nostra epoca.

Il capitolo successivo, l'ultimo, si occuperà invece più da vicino della formulazione di un giudizio sul nuovo orizzonte della modernità, che Taylor ha cercato di formulare secondo un ritratto che tiene conto di quelle sue vittorie e tipiche zone d'ombra che gli stessi uomini occidentali sperimentano. In esso avrà un peso significativo la considerazione dei diversi risvolti che ha l'esperienza di certe aree critiche della nostra cultura. Tratteremo così, in particolare, di quei «disagi della modernità»¹⁰ che hanno anche a che vedere con il suo rifarsi ad un'identità in parte spiritualmente instabile e frantumata e che sembra faticare ad integrare le legittime rivendicazioni, a volte rivali e al limite dell'inconciliabilità, che provengono da tutte quelle varie istanze che essa ha voluto tenere assieme al suo interno. Accanto e talvolta sovrapposta a quest'ultima, vi sarebbe poi un'area di criticità ed incertezza ancora più radicale, e che l'analisi tayloriana segnala come uno dei sensi più cruciali delle difficoltà che affliggono la nostra cultura di riferimento.

Secondo il Canadese, la verità che dobbiamo ancora completamente elaborare è che noi abitanti delle società occidentali tardo-moderne siamo vittime di una «mutilazione spirituale»¹¹ che rende incerta la nostra capacità di reperire dei riferimenti e delle fonti di senso precisi. Ancora più

¹⁰ Questo ne *Il disagio della modernità* Taylor dichiarava essere il proposito della sua indagine "diagnostica": «Mi propongo di scrivere qui su alcuni dei disagi della modernità. Intendo quei tratti della nostra cultura e società contemporanee che gli uomini sperimentano come una perdita o un declino, anche se la nostra civiltà 'si sviluppa'». Cfr. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto, 1991 [*Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrare degli Uberti, Laterza, Roma-Bari, 1992, pag. 3].

¹¹ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989, pag. 520 [*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, pag. 631].

radicalmente, il filosofo allude ad una sorta di «dubbio ontico» che tiene in scacco l'attuale condizione morale e spirituale, investendo violentemente i significati e fragilizzandoli fino alle loro radici.

Di fronte a questa vera e propria «atrofia del significato» quali possibili vie d'uscita prospetta la riflessione del filosofo di Montreal?¹² La sua risposta rimanda alla vitale necessità moderna di riscoprire l'adesione a degli ideali e a delle visioni morali autentici e di tornare a fare di essi il centro gravitazionale della sua identità. L'implicita posizione che trapela da questa scelta è la convinzione del pensatore che rimettere in circolo l'ammirazione e la partecipazione emotiva che suscitano in noi i valori possa aiutarci, ben più del freddo moralismo moderno della norma, nel perseguire i severi obiettivi a cui siamo chiamati.

Di ideali e di bene, insomma, secondo il nostro autore, si può e si deve parlare. Detto questo, ci si potrebbe chiedere quali siano i valori che siamo caldamente invitati ad abbracciare e dove possano essere trovati, se ancora esistono. Secondo Taylor, l'ampio spettro dei beni e valori che devono tornare ad essere la nostra stella polare sono custoditi nel nostro passato. Attenzione però: i suddetti vocabolari morali da recuperare non sono tanto quelli conservati dagli orizzonti della tradizione (che in buona parte se ne sono andati per sempre) ma innanzitutto quelli legati alla scaturigine storica di quella cultura della modernità che molti, erroneamente, danno per scontata. Ecco, così, rivelate le ragioni principali che motivano la presenza ingombrante della storia dell'identità moderna nella sua (e, di riflesso, nella nostra) indagine.

Vero è però che il bisogno di rinarrarci, di ritessere nuovamente la nostra storia, sembra essere affermato in Taylor anche in parte oltre la necessità di disseppellire il valore originario delle precipue aspirazioni morali moderne.

¹² Charles Taylor, *The Patterns of Politics*, McClelland and Stewart, Toronto, pag. 3.

Per essere più chiari ed espliciti: vi è nel suo ragionamento l'idea che dovremmo richiamarci non solo a delle rinnovate coordinate morali ma forse anche spirituali.

Questa sua tesi di una perdurante motivazione religiosa egli introduce, oltre che servendosi di alcuni elementi storici e di impressioni morali, anche collocandosi dall'angolo prospettico di constatazioni antropologiche. A questo livello, egli propende per l'idea che il richiamo alla trascendenza possa essere immaginato come una sorta di intrinseca tendenza della natura umana che la porta a ricercare la pienezza anche in qualcosa al di là di se stessa.

Questa volontà di mettere in luce la nostra possibile conformazione di *homo religiosus* è, per altro, l'ennesima espressione della determinazione con cui la riflessione del Canadese contrasta le varie espressioni del riduzionismo.

Da questo punto di vista, infatti, ci parrebbe non esagerato affermare che la polemica contro le ramificazioni proliferanti di quel diffuso trattamento dell'umano che egli denomina «naturalismo» sia uno degli aspetti più caratteristici della riflessione teorica di questo stimolante pensatore¹³.

¹³ La speculazione più propriamente morale di Taylor ha in effetti dedicato i suoi maggiori sforzi all'elaborazione di una significativa ermeneutica dell'umano in cui una delle facce incancellabili della nostra specificità viene individuata nella sua necessità di un orientamento morale. Ciò che per prima cosa confermerebbe, secondo il filosofo, questo particolare senso intrinseco alla condizione umana è l'idea dell'inevitabilità, per ciascun agente, di costruire la propria identità e dare ad essa una necessaria forma esplicita disegnandola in un grande spazio morale pluridimensionale che la precede.

CAPITOLO I

Lineamenti della modernità tayloriana

1. Le condizioni della modernità. Vecchi interessi e nuove declinazioni.

Nella generalità del dibattito intorno alle caleidoscopiche trasformazioni legate al moderno Charles Taylor ha espresso una posizione piuttosto originale, il cui tratto forse più notorio è la collocazione intermedia e tipicamente cauta. Quando in realtà si scende nello specifico delle questioni più spinose, risulta a tratti non facile collocare in modo univoco le propensioni del nostro autore. Provare a farlo rischia la forzatura: implica autorizzarsi ad un posizionamento, seppure provvisorio e parzialmente sfumato, che egli talvolta non compie in prima persona o comunque non assume fino in fondo e in modo aperto.

Più agevole risulta invece reperire i punti di vista con i quali egli si trova in disaccordo. Spesso gli approcci che considera parziali sono posizioni o correnti che hanno avuto molto successo e seguito; come il positivismo riduzionistico nelle scienze sociali (quel «naturalismo», come lui lo ribattezza, che è uno dei suoi più precoci obiettivi polemici), l'utilitarismo in morale o il relativismo in antropologia. Taylor ha l'abitudine di mostrare le incoerenze delle dottrine che vorrebbe criticare servendosi di uno stratagemma peculiare: di frequente egli prova a mettere in evidenza l'inaccettabilità della posizione avversaria tentando di disabilitarla "dall'interno", ovvero palesando le incongruenze in cui incorre proprio

quando essa viene assunta fino in fondo e le sue premesse sono completamente sviluppate¹⁴.

Così, ad esempio, egli stigmatizza molte delle auto-comprensioni che, soprattutto nel recente passato, i moderni hanno proiettato su di sé mostrando come il loro tono trionfalistico e il sedicente valore universale che si riconoscono sfocino proprio in quel provincialismo etnocentrico sopra cui esse si erano sforzate di levarsi.

L'opera di interpretazione della modernità nella quale il filosofo di Montreal si è a lungo speso si è anzitutto occupata di argomentare una esplicita contestazione di questi approcci che hanno usato attribuire alla condizione moderna una valenza completamente universale e un giudizio in cui spesso aleggiano toni liberatori. Convenzionalmente, le varianti più classiche di questa lettura «aculturale»¹⁵ la loro maggiore fiducia la convogliano in

¹⁴ «Antropologia filosofica, etica e politica del riconoscimento» [intervista di Paolo Costa a Charles Taylor], in Charles Taylor, *Etica e umanità*, a cura di Paolo Costa, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pagg. 309-327, pag. 314.

¹⁵ «[...] una teoria «culturale» della modernità è una teoria che caratterizza le trasformazioni che hanno avuto luogo nel moderno occidentale principalmente nei termini dell'insorgenza di una nuova cultura. Il mondo atlantico contemporaneo viene visto come una cultura (o gruppo di culture) tra le altre, con i suoi specifici modi di intendere, ad esempio, la persona, la natura, il bene, i quali vanno contrapposti a tutti gli altri, ivi compresi quelli della civiltà direttamente antecedente (con cui ovviamente ha anche molto in comune)». Una teoria «aculturale» è invece una teoria «che descrive queste trasformazioni nei termini di un'operazione culturalmente neutrale. Con ciò intendo un'operazione che non è definita dei termini delle specifiche culture da cui ci allontana e a cui ci conduce, ma è piuttosto caratterizzata come un qualcosa cui qualsiasi cultura tradizionale potrebbe essere sottoposta». Cfr. «Inwardness and the Culture of Modernity», in A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (hrsg.), *Zwischenbetrachtungen: im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1996, pagg. 601-623, pag. 601. [trad.it.

un'immagine promettente di progresso, non perturbata da dubbi di sorta sulla natura di una tale rappresentazione.

Nel modo più chiaro e paradigmatico nelle letture che si sono appropriate della retorica illuministica, la modernità è stata descritta come una condizione incomparabilmente superiore a quelle di tutte le epoche precedenti, e guadagnata attraverso la ribellione dalla tradizione. Questo gesto di rottura avrebbe innanzitutto permesso ai nostri antenati che uscivano dai secoli bui del Medioevo di emanciparsi da vecchi orizzonti morali eteronomi e dall'ossequio ai dogmi metafisici che avevano ostacolato il libero e consapevole sviluppo della loro conoscenza.

Per gli autori illuministi, gli uomini conoscono allora per la prima volta una condizione di libertà che era in realtà la loro condizione naturale, quella a cui l'essere umano era destinato, se delle ostinate illusioni metafisico-religiose non avessero occultato il loro sguardo e se regimi politici ingiusti non li avessero tenuti prigionieri di gerarchie e ruoli fittizi.

La modernità non è, per altro, solo questo. Convenzionalmente, essa comprenderebbe una sorta di «pacchetto» di trasformazioni: l'approdo alla conoscenza scientifica con il conseguente guadagno di un controllo sulla natura, l'individualismo, la secolarizzazione, la crisi della metafisica, essenzialmente. In genere, non viene ulteriormente argomentato e valutato il valore dell'intero pacchetto, soppesando la realizzabilità dei diversi mutamenti che ne fanno parte, ovvero considerando il significato che esso

«L'interiorità e la cultura della modernità», *Fenomenologia e Società*, n. 1-2, 1996, pagg.4-24, pag.4]. La stessa distinzione tra teorie «culturali» e «aculturali»la si ritrova in »«Two Theories of Modernity», *Public Culture*, 1999, pagg. 153-174 [“Due teorie della modernità”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 2001, n° 174, pagg. 20-42].

può rivestire e l'esito a cui può aprire nelle diverse aree culturali in cui questa umanità fittiziamente omogenea potrebbe appropriarsene¹⁶.

La sottolineatura della naturalità di questa condizione produce, e al tempo stesso conferma e rafforza, l'idea della sua necessaria portata universale. Il cammino di redenzione aperto dall'individuo occidentale interpella così l'umanità intera. Il progetto di cui la nostra parte di mondo testimonierebbe così spudoratamente il successo non è un progetto davvero compiuto e realizzato se l'umanità intera non riconosce la situazione di libertà a cui era consegnata e non si preoccupa di ingaggiare un'opera di riconquista di se stessa.

Da lì l'atteggiamento etnocentrico che ha talvolta ispirato il progetto di "esportare" quelle trasformazioni, nella convinzione che quegli sviluppi – proprio perché si volevano universali – dovessero prender forma secondo i modi disegnati dall'Occidente.

Prima ancora che fosse un giudizio di valore a stigmatizzare la mossa etnocentrica che misura con il metro degli standard occidentali gli sviluppi

¹⁶ Potremmo dire che, per quanti sposano un approccio aculturale, la modernità ha una connotazione assiologica scontata, ma non ulteriormente argomentata. La deformazione indotta da questa lettura è duplice: «[...] una teoria puramente aculturale distorce e impoverisce la comprensione che abbiamo di noi stessi [...]. Ma la sua ricaduta sulla nostra comprensione delle altre culture è anche più devastante. La credenza che la modernità abbia origine da una singola operazione realizzabile universalmente impone un modello falsamente uniforme alla molteplicità dei modi di incontro/scontro delle culture non-occidentali con le esigenze di scienza, tecnologia e industrializzazione. Fin tanto che saremo ingannati dal «pacchetto illuministico», manterremo la convinzione che tutte loro *dovranno* passare attraverso una certa serie di mutazioni sociali, desunta dalla nostra esperienza – ad esempio la «secolarizzazione», o la crescita di forme autonomistiche di identificazione personale» (*L'interiorità e la cultura della modernità*, cit., pag. 609.)

delle altre civiltà¹⁷ – come se questi fossero tanto più lodabili quanto più si approssimano ai percorsi da noi precedentemente solcati –, è stata la prova dei fatti a smentire questa ipotesi universalistica e aculturale.

Frequentemente le culture non occidentali hanno trovato difficoltà nel loro tentativo di riprodurre quegli sviluppi; nei casi più estremi, poi, si è dovuto fare i conti con una vera e propria reazione recalcitrante all'accoglimento di uno schema che essi dicono essere neutro soltanto nelle pretese dell'Occidente. Alcune prima, altre dopo, varie culture hanno allora rivendicato una loro strada verso la modernizzazione, sentendosi libere di trovare nelle proprie specifiche risorse le risposte più adatte per accogliere quell'insieme di trasformazioni.

Non di rado queste risposte sono allora state inattese ed imprevedute. Il caso più lampante è forse proprio quello del fenomeno secolarizzazione, che agli occhi di chi aveva segnato percorsi universali avrebbe dovuto prodursi in qualsiasi contesto entrasse in contatto l'insieme di trasformazioni istituzionali che appartiene alla nostra cultura occidentale. Così, invece, non è stato, e l'attesa fiduciosa che la strada verso la modernizzazione si facesse avanti ovunque accompagnata dalla secolarizzazione delle credenze è stata per lo più disattesa.

Il grosso problema di questo approccio è la sua indifferenza (volontaria o inconsapevole?) nei confronti della fisionomia culturale e storica che connota il volto della cultura moderna. Questa cecità lo rende portatore di

¹⁷ «Per farla breve: l'affidamento esclusivo ad una teoria aculturale ostacola quello che, ai nostri giorni, è forse il più importante compito delle scienze sociali: comprendere l'intera gamma di modernità alternative che si stanno realizzando nelle varie parti del globo. Ci si chiude in una prigione etnocentrica, condannati a proiettare le nostre categorie (*forms*) su chiunque altro, ciecamente inconsapevoli di ciò che stiamo facendo» (ibid.).

un più vasto occultamento della storia e dei debiti che la condizione moderna per tanti versi ha contratto nei confronti del passato.

Essi non sembrano sfiorati dal dubbio che la modernità (nel suo prototipo originario: occidentale) possa avere una propensione culturale già determinata dalla sua genesi specifica. Ancor di più, essi si sono nascosti le precise preferenze valoriali e morali che essa ha espresso sin dalla sua nascita. Solo questo, solo il fatto che abbiano creduto che quella moderna fosse una condizione storica e moralmente neutra, può spiegare perché essi abbiano potuto congetturare un facile ed indolore appropriamento delle condizioni moderne da parte di qualsivoglia bacino culturale.

L'evidenza di cui si è cominciato a prendere coscienza è il fatto che non esista la Modernità (con la "M" maiuscola), come passaggio obbligato della storia dell'umanità. Ciò che si può incontrare, casomai, sono modi molteplici di realizzare certi sviluppi; cammini diversi verso la modernizzazione che portano il segno della cultura che se ne è consapevolmente appropriata e li ha riadattati alla propria conformazione culturale e al proprio peculiare percorso storico. È questo il senso che il Canadese dà al compito che, riprendendo lo storico bengalese Dipesh Chakrabarty¹⁸, egli sintetizza nell'efficace espressione «provincializzare l'Europa» con cui egli chiude *Gli immaginari sociali moderni*¹⁹. Si tratta di una doppia finalità: considerare la componente di relatività storica connessa ai concetti e sviluppi emersi dall'esperienza dell'Europa, e maturare la

¹⁸ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, Princeton, 2000 [Provincializzare l'Europa, Meltemi, Roma 2004].

¹⁹ Taylor, C., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004 [Gli immaginari sociali moderni, Meltemi, Roma 2005].

sensibilità necessaria a vedere i modi diversi con cui la modernità si è installata e radicata nelle società extraeuropee.

Charles Taylor, dal canto suo, non trascura di riscontrare l'eccezionalità della cultura moderna. Il punto è che, a suo parere, in che cosa consista l'autentico carattere rivoluzionario di questa formazione culturale deve essere diversamente spiegato.

Anche lasciando perdere la superba retorica e il trionfalismo che affollano molte delle autocomprensioni moderne – in particolar modo quelle illuministiche –, il filosofo *québécois* ritiene che sia anzitutto la loro sottostante implicazione storica ad essere errata. Come si sarà immaginato, ciò che egli proprio non è disposto ad accettare è questa idea che la modernità secolare apra una discontinuità radicale nella storia, o addirittura l'idea che essa sia il risultato apicale dell'intera storia dell'umanità, a cui le epoche che l'hanno preceduta più nulla possono apprendere.

La grandezza dei vari raggiungimenti a cui è pervenuta la nostra formazione culturale viene fraintesa se si pretende di trascendere la loro strutturale fisionomia morale. La loro importanza – che Taylor non rinuncia ad apprezzare – è proprio custodita nella specifica vocazione morale che essi hanno palesato.

La condizione che il filosofo si è impegnato ad interpretare non è, allora, uno stato infinitamente reiterabile, ma un complesso di trasformazioni dotato di una fisionomia manifestamente culturale. Questa idea che l'identità culturale e politica moderna vada associata ad uno specifico contesto storico-geografico è la convinzione implicita dei principali lavori tayloriani.

Aderendo a questa idea, la modernità non può essere da lui considerata un passaggio universale e una casa sospesa nel vuoto. Dal suo punto di vista, essa ha avuto premesse precise ed è venuta alla luce in condizioni storico-culturali determinate (e contingenti), quelle che hanno legato la sua nascita

al grembo dell'Occidente, facendone – almeno all'origine – un prodotto culturale e storico. Un'acquisita coscienza della contingenza della cultura moderna che non toglie, tuttavia, la possibilità di assumere certi suoi contenuti, come la Dichiarazione dei diritti umani, come potenzialmente universali²⁰.

È in particolare nei due lavori complementari di *Radici dell'io*²¹ e de *L'età secolare*²² che l'autore lavora per inquadrare la condizione spirituale della modernità in una profonda prospettiva storica. Nel primo di questi, *Radici dell'io*, la ricostruzione dello sviluppo dell'identità moderna prendeva la forma della ricerca delle radici culturali di una rappresentazione dell'io che erroneamente si pensa come naturale. Egli cercava di mostrare come essa sia invece il frutto di un modo peculiare di pensarci. Alla sua composizione ha contribuito l'articolazione di nuove comprensioni del soggetto – come interiorità radicale, razionalità strumentale, oggettivazione e distacco – che per lo più sono affiorate dalla lenta stratificazione di concettualizzazioni successive.

Questo approccio ha profonde assonanze con *L'età secolare* e con la sua scelta di abordare la secolarizzazione da una proficua prospettiva storica. Questo tentativo, in particolare, guiderà la ricostruzione della comparsa di quella prospettiva che Taylor chiama «umanesimo esclusivo», da cui, a suo avviso, la storia dell'evoluzione della fede nell'Occidente moderno ha fatto dipendere le sue peculiari caratteristiche.

²⁰ Paolo Costa, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, pag. 156-7.

²¹ Charles Taylor, *Radici dell'io*, cit.

²² Charles Taylor, *L'età secolare*, cit.

Molteplici sono le ragioni per preferire un approccio di tipo «culturale». Accettare ciò ha avuto un significato concreto nel percorso intellettuale del Canadese: quello dell'impegno a ricostruire le coordinate storiche e morali con cui situare l'orizzonte di apparizione della cultura moderna. A ciò si è accompagnato il compito, ancor più importante, di ridisegnare i tratti un po' sbiaditi della sua fisionomia morale. Il modo più efficace per realizzarlo è quello che conduce a rinvigorire i valori e i beni che hanno segnato ed espresso le sue lealtà particolari, "rinverdendoli" e ricostruendoli nelle loro versioni originarie.

Le ragioni di questa importante «opera di ripristino»²³ verranno spiegate in seguito. Come si capirà nel prosieguo del nostro viaggio nella modernità, esse hanno a che fare con la valutazione dei disagi e depotenziamenti che si sono accompagnati alla nostra storia e che la temperie culturale nella quale siamo immersi sembra spingere verso forme ancora più acute e in parte nuove.

Questo è davvero un passaggio importante, e un'autentica chiave di comprensione della modernità tayloriana: essa ruota intorno al valore morale della cultura moderna, in se stessa, e in rapporto alla tradizione.

L'ipotesi di una qualche rottura, necessaria e salutare, operata dal moderno nei confronti della tradizione può essere presa per vera. Un simile giudizio però ha bisogno di ulteriori precisazioni. Soprattutto, il grosso equivoco che va evitato è quello che comprende la discontinuità introdotta dalla modernità politica e culturale nel senso di un progressivo scardinamento di ogni fondazione sostantiva, a favore di un qualche relativismo o indifferentismo ai valori. Il pensatore, e molti altri con lui, si rifiuta di accogliere quella spinta che pur viene da più parti e per svariate ragioni a

²³ *Il disagio della modernità*, cit., pag. 30.

fare della «passione per il neutro» l'istanza più profonda della modernità. Questo gli appare come l'ennesimo mito di cui ci dobbiamo disfare.

A parere del nostro autore, la maggior parte dei vecchi orizzonti morali è stata spazzata via per sempre²⁴. Un fatto però che dal suo punto di vista è altrettanto evidente è che gli individui moderni hanno articolato, a loro volta, delle nuove predilezioni. Alcune volte sostituendo alla radice ideali obsoleti, altre volte riformulando o integrando valori precedenti, comunque essi hanno riconosciuto nuovi ed esigenti imperativi morali, al punto che ad essi noi tutti siamo chiamati a rispondere.

A molto può servire, secondo Taylor, riscoprire sotto l'apparente manto dell'indifferenza ai valori i molteplici e validi – e per questo, purtroppo, difficilmente integrabili – riferimenti assiologici a cui l'identità moderna ha legato il suo orientamento. È la natura stessa delle sfide implacabili con le quali dobbiamo necessariamente fare i conti che ci richiede di ripensare la nostra libertà e di aspirare ad una forma di ancoramento certo, seppur potenzialmente mobile e infinitamente rivedibile e migliorabile, come è secondo l'autore nella natura delle rappresentazioni che costruiamo di noi stessi. Come può infatti essere una libertà senza radici e senza consapevolezza a reggere il peso delle sfide a cui siamo chiamati?

Avevamo brevemente percorso, poco fa, la critica alle cosiddette «teorie aculturali». Si è passati quindi a considerare una nuova argomentazione, in cui Taylor rivendicava il patrimonio morale della cultura moderna. Il

²⁴ «In passato, gli uomini usavano vedersi come parte di un ordine più ampio. In alcuni casi, si trattava di un ordine cosmico, di una Grande Catena dell'Essere [...] Quest'ordinamento gerarchico dell'universo si rifletteva nelle gerarchie della società umana. Gli uomini si trovavano spesso confinati in un dato luogo, in un ruolo e in una condizione che erano propriamente i loro, e dai quali era praticamente impensabile allontanarsi. La libertà moderna nacque dal discredito in cui caddero questi ordinamenti» (*Il disagio della modernità*, cit., pag. 5).

bersaglio polemico, in questo caso, è riconosciuto in quelle che l'autore de *L'età secolare* denomina «storie sottrattive» (*subtraction stories*)²⁵, le quali non casualmente hanno dei legami con gli approcci indifferenti al concreto *penchant* culturale della modernità. Queste vorrebbero far credere che la comparsa del Tempo Nuovo sia coincisa esclusivamente con un processo di segno negativo: l'erosione dei valori e degli orizzonti che avevano limitato lo sguardo dei predecessori premoderni.

Un'attività decostruttiva e sottrattiva c'è stata, è indubbio. Ad essa però si è accompagnata un'opera concomitante di ricostruzione e addizione, senza la quale la modernità e la nostra cultura non si darebbero. Come si accennava, tale sotterranea ma densa attività poetica si è palesata nell'adozione di nuovi schemi descrittivi dell'umano e del mondo che esso abita. E tutto ciò, evidentemente, non ha potuto non associarsi all'elaborazione e articolazione di nuovi vocabolari valoriali.

Le competenze storiche ed interpretative tayloriane si adoperano allora nel tentativo di descrivere lo scenario culturale della modernità e la particolarissima – se confrontata a quelle tradizionali – «topografia morale» che la domina. Le nuove coordinate di riferimento che ingaggiano l'individuo moderno ad un inedito ruolo attivo e costruttivo dipingono uno scenario che sarebbe apparso semplicemente incomprensibile agli occhi dei predecessori premoderni.

Taylor cerca di fissare l'elemento originario, la radice, di questa novità. Questa radice egli condensa in un'unica, titanica svolta: quel movimento rivoluzionario attraverso il quale, nel corso dell'epoca moderna, gli

²⁵ «[...] con questa espressione intendo riferirmi a quelle ricostruzioni storiche della modernità in generale, e della secolarizzazione in particolare, che fondano le loro spiegazioni sul fatto che gli esseri umani avrebbero perso, o si sarebbero sgravati o liberati di alcuni precedenti limiti conoscitivi, o illusioni o orizzonti restrittivi». Cfr. *L'età secolare*, cit., pag. 38.

individui occidentali hanno a poco a poco abbandonato l'unica condizione che avevano fino ad allora conosciuto – quella in cui la virtù pratica era decisa dagli obiettivi fissati dalla religione e l'identità individuale suggellata *ab eterno* da un ordine sacro scritto nella storia e impresso nel cosmo – per abbracciarne una nuova, in cui è loro concesso di ricavare autonomamente il centro delle loro aspirazioni. L'elemento di novità radicale non è stato soltanto la possibilità della scelta, già di per sé piuttosto destabilizzante in una società che prima costringeva i singoli ad appiattare la loro formazione identitaria su funzioni prestabilite, ma il fatto che si sia venuta a riconoscere agli uomini la possibilità di dare direzione alle loro vite mettendo a frutto delle risorse che potevano trovare interamente dentro sé. La cifra della modernità è infatti una rivoluzione pluralistica che si è aperta con l'iniezione non solo di fonti immanenti – principalmente la natura come profondità evocatrice di poteri espressivi –, ma anche e soprattutto di fonti interiori, risorse di cui l'uomo è di per sé potenzialmente capace.

Come è evidente, il contraccolpo più visibile ed ingente di questo evento si è abbattuto sulla credenza religiosa. La roccaforte che cingeva la fede e ne preservava l'egemonia sulle preferenze individuali è stata circondata e attaccata dalla comparsa di visioni alternative che hanno a poco a poco conquistato le preferenze di un numero crescente di persone.

Questa però è semplicemente cronaca. La cronaca della storia che segna la nostra esperienza di uomini occidentali. Resta da capire – e non è poco – come si sia approdati a questa condizione in cui la credenza religiosa nelle società occidentali moderne deve contrastare attacchi e difficoltà che mai aveva incontrato in nessun altro passaggio della storia dell'umanità. Spiegare le tappe con cui si è giunti a questo passaggio, che in genere viene descritto sinteticamente sotto la categoria di 'secolarizzazione', è il grosso lavoro teorico rimanente a cui l'autore si è dedicato in *L'età secolare*.

Come siamo pervenuti a questa condizione lo si spiega, in genere, riconducendo la secolarizzazione ad una demolizione delle pretese di verità della religione da parte della scienza. L'autore de *L'età secolare* non si accontenta, però, di questa ipotesi (forse) dominante. La fonte della condizione secolare chiama all'appello una fondamentale evoluzione della sensibilità umana della quale non si può fornire una spiegazione esauriente adducendo una simile lettura riduzionistica, una che evoca una presunta spinta lineare ed infallibile di dissoluzione della credenza.

Anzitutto, perché la fisionomia formale dell'evoluzione storica si avvicinerà molto più all'obliquità e alla complessità disegnati da percorsi contingenti che si intrecciano, che non alla linearità semplificatrice. E poi perché – aspetto ancora più importante – l'avvento della scienza e le trasformazioni legate alla modernità, ovvero i fattori di segno negativo che hanno avuto un effetto di disgregazione della fede, hanno giocato un ruolo solo parziale in tutta la vicenda. Demolire i precedenti orizzonti e abbandonare i cosiddetti “vecchi pregiudizi” non sarebbe stato sufficiente per approdare a quell'orizzonte culturale e morale al quale la modernità ci ha introdotti.

C'è stato bisogno, in un certo senso, di «inventare l'individuo». E questa svolta antropocentrica si è stagliata sullo sfondo della lenta riscrittura di nuovi paradigmi conoscitivi e morali e della plasmazione di nuovi mondi immaginativi. Questa la ragione fondamentale per la quale Taylor motiva l'avvento dell'età secolare sulla base di questo evento cruciale: la comparsa di quello che egli chiama «umanesimo esclusivo», ovvero un «umanesimo che non ammette fini ultimi che trascendano la prosperità umana, e non sente alcun obbligo verso qualcosa che oltrepassi tale prosperità»²⁶.

²⁶ *L'età secolare*, cit., pag. 33.

Questo umanesimo autosufficiente è l'autentico «frutto di nuove invenzioni»²⁷. Esso, cioè, non è la scoperta di una presunta posizione naturale che giaceva, dormiente, da qualche parte, in attesa di essere scoperta sotto strati secolari di errori ed illusioni metafisiche²⁸. In polemica con i vari tentativi di fare delle nostre vicende una semplice «storia di sottrazione», Taylor allora narra una nuova faccia dell'umanesimo secolare moderno: quella di una posizione altamente propositiva, frutto anche di precise scelte assiologiche, e approdo di un lungo percorso di gestazione lastricato di numerosi eventi e movimenti precursori²⁹.

La ricostruzione che egli propone di queste direttrici plurime che hanno partecipato della riplasmazione degli universi immaginativi occidentali chiama ad appello molteplici trasformazioni, dislocate in ambiti differenti. Tra esse, innanzitutto, il processo di disincantamento, responsabile di aver espulso il mistero e la magia dalla natura e desacralizzato la società, e un «lungo movimento di riforma», ravvisabile nella Cristianità latina a partire dal tardo Medioevo, che avrebbe guidato un effetto di razionalizzazione e incoraggiato uno slittamento verso forme di spiritualità più “cerebrali” e individualistiche.

²⁷ Ibid., cit., pag. 38.

²⁸ «Una classica ricostruzione “sottrattiva” vorrebbe persuaderci che il semplice fatto della dissoluzione delle vecchie credenze metafisiche e religiose non poteva che lasciare infine spazio alle sottostanti motivazioni morali puramente umane. Ma le cose non stavano così.» (Ibid., cit., pag. 315). E infatti, c'era bisogno di un ulteriore passaggio, positivo; era necessario «che la gente si convincesse cioè sinceramente di possedere in sé simili poteri, e questo avvenne in una varietà di modi diversi» (*L'età secolare*, cit., pag. 318).

²⁹ Cfr. soprattutto Ibid., pagg. 43-45 e pagg. 315-324.

D'altra parte, però, il fatto storico davvero cruciale non è stato tanto la mera comparsa dell'umanesimo moderno come prospettiva consapevole e pienamente articolata – fatto avvenuto intorno alla fine del XVIII secolo, quando le élites culturali cominciano a rivolgersi ad esso. Ciò che è stato davvero determinante nell'aprirsi della «condizione secolare» è il passaggio con il quale questa cultura morale ha cessato di porsi come la scelta di una minoranza e cominciato ad essere abbracciata da un numero crescente di persone, acquisendo un seguito notevole anche presso la gente comune. Cercare le ragioni per le quali una fetta consistente e crescente della popolazione nord-atlantica abbia abbandonato la religione, lasciandosi per sempre alle spalle una società in cui la fede era irrinunciabile, è uno dei compiti che più stanno a cuore a Taylor. Secondo il filosofo, ciò che si cela dietro questa svolta rivoluzionaria sono spinte anche morali: la nuova immagine dell'uomo e una moralità che fissava i massimi obiettivi della vita in realizzazioni interamente immanenti, misurate sulle intrinseche potenzialità umane, sembravano dare la più riuscita incarnazione ad ideali di controllo, maturità ed autonomia che avevano conquistato un crescente potere d'attrazione.

2. Modernità, secolarità e condizioni della fede.

2.1 Dentro o fuori la secolarizzazione?

E', in special modo, ad un'interpretazione della secolarizzazione che si sono dedicate le riflessioni più recenti del filosofo, e in particolare quelle confluite in *L'età secolare*.

Il fenomeno della secolarizzazione, a cui generalmente vengono ricondotte le difficoltà della fede nelle nostre società occidentali, è ormai un fatto visibile agli occhi dei più. La regressione della fede in Dio – perlomeno nelle sue forme tradizionali – e la perdita di fiducia nelle Chiese sono oggetto ai nostri giorni di un ampio riconoscimento. Nel tentativo di dare un senso e un'interpretazione al mondo è ormai sporadico l'affidamento integrale a visioni religiose del mondo. Parimenti, la vita comunitaria e l'offerta liturgica promosse dalle organizzazioni religiose tradizionali ottengono una partecipazione scarsa, o quantomeno una risposta positiva intermittente.

Apparentemente saremmo dunque di fronte ad un fenomeno evidente. In realtà, a questa presunta visibilità oggettiva non sembra corrispondere un'eguale trasparenza interpretativa. Tuttora si sente la mancanza di spiegazioni veramente esaurienti, al punto che ancora oggi il fenomeno “secolarizzazione” rimane una delle questioni connesse alla comprensione del Tempo Nuovo di più difficile decifrazione.

Questa sorta di “*querelle*” intorno alla secolarizzazione³⁰ non è certo una novità. Essa ha alimentato un dibattito di vecchia data, che, del resto, è probabilmente giustificato, talmente decisiva è la portata della posta che è in gioco. In particolare, è intorno alla corretta ricostruzione delle sue radici e alla previsione delle sue eventuali sorti che si perpetrano le principali spaccature teoriche. A questo dilemma interpretativo s’intreccia poi il dibattito intorno alla profondità intensiva del fenomeno e alla sua estensione trans-culturale.

Eppure, l’impressione è che la confusione e le incertezze regnino oggi, ancor più di ieri. Per gli scienziati sociali dirimere queste questioni sembra essersi fatto ancora più difficile da quando è stato rotto quel consenso quasi pacifico di cui avevano goduto, grossomodo fino agli anni Settanta, le letture classiche di impronta positivista. Da alcuni decenni, il ritorno sulla scena anche pubblica del religioso, che questi ultimi approcci avevano confinato entro gli spazi della sensibilità individuale privata, o addirittura avviato ad un tramonto definitivo, ha costretto le scienze sociali ad una consistente inversione di tendenza.

Oggi, quelle «letture ortodosse» che strizzavano l’occhio alla retorica illuminista appaiono per lo più anacronistiche. Eppure, è innegabile che esse abbiano dominato a lungo il dibattito, e che neppure oggi risulti scontato considerarle completamente archiviate. In effetti esse conservano ancora un loro spazio di rappresentanza nel dibattito tra credenza e non credenza, specie quando questo patisce la reiniezione di vecchie (ma ostinate) formulazioni. E allora ritornano le dicotomie forzate che a lungo hanno sclerotizzato il dibattito, costruendo l’immagine di un presunto scontro

³⁰ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris 2002.

frontale tra scienza e religione. In verità – rammenta Taylor – neppure queste vecchie polarizzazioni sono definitivamente sorpassate.

Buona parte della costellazione di questioni che ruota intorno alla disputa sull'interpretazione della condizione secolare moderna potrebbe essere ridotta ad un'unica questione di fondo. Il principale motivo di frizione tra gli opposti punti di vista ha infatti a che vedere con l'interpretazione del legame tra modernizzazione e secolarizzazione della credenza. Qual è, in definitiva, la sua natura? Se ci si attende ad una lettura classica, si è portati a credere che si tratti di un nesso consustanziale, in virtù del quale la fede non potrebbe sopravvivere a contatto con il progresso scientifico e le condizioni sociali moderne. Non sono invece disposti ad accettare questa inevitabilità del declino della fede quanti intravedono tra modernità e secolarizzazione un nesso solo contingente, e tutto da spiegare, che si sarebbe prodotto nelle particolari condizioni storico-culturali delle società europee. Per di più, tale legame non implicherebbe un destino sicuro di eclissi della religione, ma semmai solo la sua eventuale riarticolazione in nuove forme.

Sembrerebbe che il tipo di posizione adottata rispetto a questa questione cruciale orienti in modo significativo la propensione generale delle risposte a tutto il grappolo di domande che accompagna la questione originaria. Prime fra tutte, quelle relative alle sorti e alla portata intensiva ed estensiva del fenomeno.

Per quanti ritengono che la vocazione innata della modernità consista in un'opera di demitologizzazione tesa a spazzare inesorabilmente via le vecchie narrazioni ingannevoli, le sorti della religione in Occidente saranno scritte da tempo. Parimenti, ogni civiltà che si impegni a costruire una strada verso la modernizzazione incontrerà il secolarismo come risultato scontato ed inevitabile. Dalla parte opposta vi è la posizione di quanti confidano nella sopravvivenza della fede in Occidente. Costoro propongono la secolarizzazione e il regresso della fede come sviluppi che vanno

contingentati, per non correre il rischio di proiettare gli sviluppi occidentali sulle reazioni imprevedibili che la modernizzazione ottiene, e continuerà ad ottenere, al di fuori dei confini determinati della civiltà che l'ha vista nascere.

2.2 Secolarizzazione e «condizioni della credenza»

L'autore prende le mosse dalla presunta condivisione di questo giudizio: che quella in cui vivono attualmente gli abitanti del mondo occidentale (o, più precisamente, «nord-atlantico», come egli lo definisce) sia un'«età secolare»³¹. Subito dopo, tuttavia, egli osserva come questo giudizio comune non presupponga, come dovrebbe, un accordo sostanziale quanto al significato che viene attribuito ad una condizione sulla quale a parole si dice convenire.

Sembrerebbe un'affermazione quasi scontata questa con cui Taylor riscontra una scarsa chiarezza intorno al significato della secolarizzazione. Tuttavia nel suo segnalare la distanza che ancora ci separa da una pacifica interpretazione del significato della secolarità, egli non intende tanto alludere alla rediviva *querelle*, che è stata pocanzi brevemente ricostruita, sul destino della religione e sul legame tra la modernità e la secolarizzazione. O almeno, non solo a questo.

Non è questa questione che sta primariamente a cuore all'autore de *L'età secolare*, benché *in itinere* si riesca evidentemente a intravedere e ricostruire, almeno sommariamente, la predisposizione dell'autore in questo specifico dibattito. Il lettore che abbia familiarità con la caratteristica cautela argomentativa e l'equilibrio che contraddistinguono lo stile filosofico di questo autore e la sua ricerca costante di posizioni mediane, probabilmente

³¹ «Che cosa significa dire che viviamo in un'età secolare? Più o meno tutti concordano che questo è in qualche senso vero, e con “tutti” intendo noi occidentali, o, in altri termini, coloro che vivono nell'area nordatlantica – sebbene la secolarizzazione si estenda anche parzialmente, e in modi diversi, oltre questa regione geografica» (*L'età secolare*, cit., pag. 11).

ne dedurrà che ancora una volta Taylor predilige la reticenza allo schieramento franco ed esplicito. Ma, se questa critica può avere le sue buone ragioni in altre occasioni, su questo punto il Canadese non ha probabilmente torto nel voler parzialmente ignorare il diverbio. In questo caso gli si può probabilmente dare ragione dato che qui, forse più che in ogni altra disputa, il cuore della questione tende a venire eluso dal frastuono dei posizionamenti estremi che distolgono volontariamente l'attenzione da esso. Le posizioni più sfumate, che hanno probabilmente più *chance* di avvicinarsi alla realtà delle cose – in genere più complessa di ogni semplificazione –, tendono ad essere sopraffatte dalle polarizzazioni e dalle dicotomie forzate.

Più realistico è invece, come fa il nostro autore, rinunciare alla presunzione di poter prevedere gli esiti della secolarizzazione. Dedurre la piega che prenderanno in futuro gli sviluppi della religione e dell'ateismo è quasi impossibile. Per il momento è evidente che la non credenza e l'indifferenza religiosa sono diventate strade largamente percorse, nelle nostre società occidentali (europee, come sarebbe meglio aggiungere in questo caso). Però, dall'altro lato, ci sono diverse buone ragioni per immaginare che la natura esitante della nostra età le terrà ancora a lungo lontane dal divenire delle posizioni imperturbate.

Come andranno davvero le cose, è difficile dirlo ora. In ogni caso, Taylor si adopera per farci capire che la verità è ormai lontana dalle posizioni che si sono contrapposte a lungo soprattutto in passato.

Molteplici sono gli indizi che smentirebbero quanti hanno descritto la condizione moderna come la liberazione dai vincoli religiosi e metafisici del passato o quanti hanno visto in essa la conquista di una moralità più matura. L'evidenza dei fatti, nel primo caso, e i crimini che anche la modernità ha conosciuto, nel secondo, sono motivi di imbarazzo per quanti davano per

buone queste letture³²: oramai sappiamo che questi sono stati legati a lungo a delle parziali illusioni.

Ma, dall'altro lato, proprio la secolarizzazione moderna ha messo a disposizione certe condizioni che si sono rese ormai irrinunciabili, come la laicità dello spazio pubblico, che – almeno nelle intenzioni – deve dare al cittadino pari opportunità di espressione, qualunque siano le sue convinzioni religiose e metafisiche. Ciò rende anacronistica, e perfino inaccettabile, la nostalgia di quanti guardano ad un passato in cui la società era esplicitamente cristiana, la fede solida, e Dio dava una direzione certa alla condotta morale.

Come si diceva, Taylor sembrerebbe dirci che sul tavolo della discussione che ha per oggetto il fenomeno, per altri versi incontestabile, della secolarizzazione esistono delle questioni più profonde e fondamentali che non sono ancora state veramente affrontate dalle considerazioni abituali. In questo senso, il quesito con cui apre, e a cui cerca di dare una risposta attraverso i lunghi e faticosi capitoli in cui si snoda la narrazione storica di *A Secular Age*, - perché fosse «virtualmente impossibile nella nostra società occidentale non credere in Dio, ad esempio, nel 1500, mentre nel 2000 a molti di noi questa appare come una scelta non solo facile, ma quasi inevitabile»³³ - è solo in apparenza banale. Parimenti, il modo in cui in genere si risponde – adducendo come ragione il processo stesso di secolarizzazione o l'avvento della prospettiva razionale della scienza – non è altro che un modo inconsapevole per rispedire al mittente la domanda.

³² Il XX secolo, in questo senso, è stato testimone di come la religione non sia l'unico fonte della violenza. Nel secolo appena concluso, alcuni dei più grossi crimini contro l'uomo sono stati infatti perpetrati proprio da culture e regimi politici che avevano apertamente osteggiato la fede.

³³ *L'età secolare*, cit., pag. 41.

Il problema che non ci si è veramente posti è quale sia il significato profondo della «secolarità». Taylor è certo che la «transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»³⁴ abbia significato, e significhi tuttora, qualcosa per la qualità della credenza. Ancor più radicalmente, egli è convinto che ciò non possa non aver avuto delle implicazioni profonde al livello del vissuto fenomenologico della fede.

Quello quindi che dobbiamo sforzarci di capire è quale sia il significato profondo, nonché le ragioni radicali, del passaggio da una società che era stata apertamente e integralmente cristiana (e in cui il rifiuto di Dio era quasi inconcepibile) ad una in cui l'ateismo, o comunque la non credenza, è diventato ad un certo punto per molti un'opzione dotata di senso. A questa domanda radicale troveremo delle risposte solo parziali nelle analisi consuete, le quali si dedicano per lo più all'evacuazione del religioso dalla politica e dalle altre sfere pubbliche (fenomeno che Taylor chiama secolarizzazione 1) o alla registrazione e allo studio del dato sociologico legato al declino della fede in Dio e della pratica attiva (che il Canadese denomina secolarizzazione 2)³⁵.

Rivolgersi, invece, ad un terzo significato della secolarità, trascurato eppure ben più incisivo degli altri due, il quale verte intorno alle «condizioni della credenza»³⁶ racconterà molto di più delle modificazioni della fede di quanto non facciano il secolarismo delle istituzioni o l'analisi dei dati che rivelano il numero di quanti frequentano le Chiese.

³⁴ Ibid., pag. 13.

³⁵ Ibid., pagg. 13-15.

³⁶ Ibid., pag. 13.

Per quanto questi due passaggi siano oggettivamente importanti, il resoconto che il filosofo ci offre decide di relegarli in una posizione secondaria e dedicare loro uno spazio relativamente marginale. Intenzionalmente, essi rimangono per così dire sullo sfondo rispetto a quel cambiamento che prima di ogni altro egli vuole fare uscire dall'ombra: la profonda evoluzione della sensibilità.

Non si è mancato di rilevare come questo possa essere considerato il principale merito dell'analisi tayloriana, quello di incoraggiare un fecondo spostamento della prospettiva abituale del problema a favore di un approccio francamente illuminante³⁷. Esso predilige un modo di sondare il secolarismo dal suo interno, che punta all'eminente significato fenomenologico dell'età secolare. Queste sono le ragioni per cui Taylor ci consegna, perlomeno a livello di intenzioni programmatiche, un lavoro ricostruttivo che procede dal basso, cioè dal livello della sensibilità e delle condizioni immaginative degli uomini, all'alto, alludendo da un lato agli esiti istituzionali del secolarismo e dall'altro alle manifestazioni più elevate della produzione culturale, sfiorando il tema della divergenza tra gli apparati teorici (come nella rappresentazione abituale del confronto scienza-religione).

Più precisamente, la rivoluzione sotterranea (che è, se vogliamo, la radice o il presupposto degli sviluppi alti raggruppati nella secolarizzazione 1 e 2) è un cambiamento che ha coinvolto «l'intero contesto di comprensione entro cui avvengono la nostra esperienza e ricerca morale, spirituale o religiosa»³⁸. Secondo Taylor, nel corso della modernità si è a poco a poco modificato ed è stato profondamente riplasmato lo sfondo implicito della

³⁷ Robert Bellah, "The Rules of Engagement. Communion in Scientific Age", *Commonweal*, New York, Sept 12, 2008, pagg. 15-21.

³⁸ *L'età secolare*, cit., pag. 14.

nostra esperienza cosciente del mondo, quello che può essere accostato all'heideggeriano senso pre-ontologico del mondo³⁹.

Per la portata delle trasformazioni che ha comportato, il passaggio al Tempo Nuovo ha avuto un significato letteralmente eclatante, coinvolgendo l'ordine economico e politico così come l'ambiente sociale e l'universo culturale. I concetti e le più importanti mutazioni che hanno dato sostanza alla nostra modernità – l'individualismo, il mercato, la secolarità, l'autogoverno democratico, per citarne solo alcuni – hanno infatti un carattere complessivamente inedito e sarebbero stati tutt'altro che agevolmente concepiti in epoche precedenti. Ovviamente, tutto ciò ha richiesto dei tangibili e seri mutamenti materiali, tuttavia non si può verosimilmente ipotizzare che il nuovo ordine moderno non abbia anche richiesto, insieme a tutto ciò, una concomitante riplasmazione degli immaginari, una modificata percezione di se stessi e del mondo da parte degli uomini. In sostanza, come il filosofo ci racconta ne *Gli immaginari sociali moderni*⁴⁰, si deve presumere che buona parte di quelle trasformazioni sia stata pensabile perché ad un certo punto gli individui occidentali hanno cominciato ad immaginare se stessi, il proprio agire nel tempo storico e la natura della società in modi radicalmente diversi.

Sarà utile cercare di capire ancora meglio questa “virata”, questo sforzo che Taylor incoraggia a scendere ad un livello d'analisi della modernità ancora più “basso” e concreto, che prende la forma di una originale attenzione verso il vissuto morale. Essa non è una predilezione estemporanea, evidentemente.

A nostro parere, questa posizione – come molte altre espresse in svariate occasioni dall'autore – implica certe fondamentali premesse esposte dalla

³⁹ Ididem.

⁴⁰ *Gli immaginari sociali moderni*, cit.

sua complessa antropologia filosofica, così influente nel determinare la peculiarità della sua proposta teorica. Pare infatti che questa abbia offerto al filosofo Canadese alcuni punti fermi che uniti insieme formano qualcosa come un immaginario *fil rouge* del suo itinerario riflessivo, un insieme di motivi che torna e si ripete, ricevendo magari vesti concettuali nuove e talora sintesi teoriche più complesse e sofisticate, nelle varie aree problematiche con cui egli si è misurato. È così che in alcuni assunti concettuali della sua singolare teoria della soggettività e dell'agire umano, che Taylor ha elaborato in uno sforzo teorico pluridecennale, troveremo anche la radice di quella intrinseca propensione umana a “fantasticare” su di sé, sul mondo e sulla propria vita in società.

È anche grazie anche ad un precoce ma duraturo confronto con la scuola fenomenologica, e soprattutto con Merleau-Ponty⁴¹, che già nelle prime embrionali formulazioni della propria teoria dell'agire umano consegnate ai lavori iniziali, il filosofo di Montreal comprendeva l'esperienza umana come una originaria apertura al mondo, che ancora l'agente ad esso al contempo carnalmente e moralmente.

Taylor così crede che la caratteristica precipua dell'agire umano sia quella di collocarsi in un certo «ambiente intenzionale», uno spazio non neutro o

⁴¹ Come lui stesso ammette in un paio di occasioni, Taylor ha contratto un debito decisivo, soprattutto agli inizi del proprio percorso teorico, nei confronti di Merleau-Ponty. Il confronto con il fenomenologo francese, seppur non esplicitato, è stato estremamente influente nell'elaborazione di quell'idea di «intenzionalità» che è centrale nella concezione tayloriana dell'agire. Quest'ultima si impone come una originale sintesi che ha provato a mettere a frutto in modo congiunto i contributi della filosofia analitica e della fenomenologia. Cfr. *Antropologia filosofica, etica e politica del riconoscimento*, cit., pagg. 312-313 e Charles Taylor, “Reply and Re-Articulation”, in James Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pagg. 213-257, pag. 236.

omogeneo, ma per lo più denso di caratterizzazioni qualitative che acquistano una particolare rilevanza agli occhi del soggetto. L'esperienza umana del mondo è così una originaria esperienza morale, benché il soggetto non crei *ex novo* i propri valori, ma si limiti a portare a piena articolatezza (*articulacy*) una grana morale che espone il tessuto stesso del mondo.

È un'accezione piuttosto capiente di moralità quella sposata dal pensatore canadese. Essa, in particolare, prende forma in una formulazione, per così dire, ancipite della vita morale individuale. Secondo il nostro autore, infatti, l'attività morale e conoscitiva che si dipana dal nostro scambio vivente con il mondo ha una natura solo in parte esplicita e consapevole. La nostra esperienza morale possiede un corposo lato incarnato ed emotivo: l'espressione originaria della nostra personale inclinazione verso certi valori andrà ricercata nei sentimenti e in certi prodotti pregiudiziali carichi di una particolare colorazione morale. Ciò non toglie che parte di questa produzione spontanea, anche carnalmente ancorata al nostro sentire emotivo, possa essere esplicitata e meglio formulata razionalmente. Essa sarà allora assunta (o rifiutata) grazie ad uno sforzo di consapevole «articolazione» (*articulation*) razionale. Resta però il fatto che spesso in queste spontanee predisposizioni morali, proprio perché non esplicitamente formulate, si celano le vere ragioni morali, magari inconfessate, che muovono una persona ad accettare una visione del mondo, o un'altra.

Questi presupposti messi a disposizione dall'analisi antropologico-morale dovrebbero aiutarci a meglio comprendere la conformazione complessiva che Taylor riconosce all'esperienza umana. L'attribuzione di senso al mondo – che è un gesto in parte inconsapevole – è un fatto universale, una evidente costante antropologica, a suo avviso.

In particolare, l'apertura intenzionale al mondo ha la forma di una peculiare attività almeno in parte immaginativa. Il *proprium* dell'azione umana è il

fatto di essere la sintesi di un modo tutto particolare di vedere la realtà e rispondere a ciò che prende in essa forma. Non la reazione alla mera percezione del mondo è ciò che la connota, bensì una più sofisticata capacità di «immaginare» il mondo e di esperirlo attraverso il prisma dei particolari significati che in esso si vedono in gioco.

Ciò di cui ha bisogno questa attività immaginativa così vitale per l'essere umano non è però un lavoro solitario, o almeno quest'ultimo non è che una componente del modo in cui ci apriamo al mondo. Uno sfondo di intelligibilità offerto da un sapere tacito condiviso è infatti sempre alle spalle dei modi in cui ciascuno percepisce se stesso, la qualità della sua azione e la natura delle varie relazioni sociali. La mia azione racchiude un qualche senso della realtà, e questo viene più o meno consciamente ricavato da quello che Taylor chiama «immaginario»: quello speciale sapere condiviso, caratterizzato da un contenuto tematico scarsamente articolato, che offre i significati comuni di cui ha bisogno una certa società. Il termine «immaginario» cerca di rendere la qualità talvolta opaca di questa competenza pre-teoretica condivisa.

Ora, è un atto trans-storico, potremmo dire un tratto trascendentale, il bisogno che ha l'azione di nutrirsi almeno in parte degli immaginari. Come cornice formale dell'agire umano, questo speciale sapere tacito comune ha bisogno di esplicitarsi, e le varie formulazioni storico-determinate della competenza immaginativa saranno le forme particolari nelle quali esso si materializza.

Così, anche il nostro complesso immaginativo moderno sarà una di queste storie particolari. Come tale, esso sarà portatore di una genesi culturale peculiare, quella che ha condotto al nostro modo (provvisorio e rivedibile) di guardare alla realtà. Era soprattutto ne *Gli immaginari sociali moderni* che Taylor si sforzava di evidenziare i dettagli concreti dei nuovi universi immaginativi moderni, quei modi praticamente privi di precedenti storici

secondo i quali buona parte degli abitanti delle società occidentali ha cominciato ad immaginare se stessa, il mondo e il potenziale di azione di cui dispone in esso⁴².

Pur non avendo la pretesa di restituire il fascino e la complessità dell'antropologia filosofica tayloriana, questa breve digressione ricostruttiva, di cui si specifica l'inevitabile incompletezza, si rendeva tuttavia a nostro parere utile in virtù di quelle continuità e quei rimandi che, come si è già accennato, legano i vari momenti della riflessione del Canadese. Proprio il guadagno di certe premesse antropologiche, che non solo vengono tenute ferme, ma ricevono anche continui approfondimenti e integrazioni – *L'età secolare* è uno di questi – consente di comprendere il carattere alternativo ed innovativo della posizione tayloriana nel dibattito sulle ragioni dell'incredulità.

Quando si cerca di spiegare come mai nel corso della modernità sia diventato così difficile credere, ci si affida ad una lettura classica che motiva questa perdita di plausibilità della fede con l'avvento della scienza, ovvero presupponendo che la responsabilità si trovi nella sostituzione delle teorie di riferimento delle persone e nello spostamento del centro di produzione della conoscenza a favore di una visione razionale del mondo.

Il filosofo si trova ad incontrare e discutere più volte nel corso de *L'età secolare* questa rappresentazione usuale del dibattito come scontro epistemologico tra visioni del mondo religiose e secolari. A questo approccio, che accredita l'idea che la scienza abbia “vinto” sulla religione dimostrando una volta per tutte l'illusione della credenza in Dio, Taylor oppone molteplici obiezioni. Anzitutto, egli ritiene che rappresentare la scienza e la religione come sistemi teorici contrapposti (ovvero sistemi che

⁴² Cfr. “La modernità immaginata” [Introduzione di Paolo Costa a *Gli immaginari sociali moderni*], in Charles Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, cit., pagg. 7-15.

esprimono posizioni opposte su un unico oggetto, l'esistenza di Dio) deformi la loro comprensione autentica. In secondo luogo, le loro conclusioni sull'insostenibilità di una posizione di fede nell'età della scienza sono affrettate – oltre che parzialmente errate – e trascurano le vere ragioni della diffusione dell'incredulità.

Il legame tra ascesa della scienza e declino della fede esiste, ma è grossolano identificarlo con la presunzione che la scienza abbia confutato una volta per tutte ogni visione religiosa del mondo. Il discorso scientifico non smentisce *in toto* l'intero universo della credenza religiosa: come la religione (in genere) non pretende di *dimostrare* che Dio esiste, così neppure la scienza, a rigori, può vantarsi di aver fornito l'argomento teorico decisivo capace di dimostrare il contrario. Gli argomenti forniti dalla scienza rendono solo più difficile sostenere certe posizioni tradizionali⁴³.

Per di più, anche ammettendo, per ipotesi, che dalla scienza sia venuta una contestazione teorica alla fede, ugualmente una spiegazione tutta centrata sulla teoria non riuscirebbe davvero a spiegare l'intensità e l'estensione con cui si è diffusa l'incredulità, e, con ciò, l'avvento della secolarità.

La considerazione antropologico-morale del senso integrale dell'apertura umana al mondo ci ha fatto capire che le posizioni teoriche esplicite riconosciute dalle persone rappresentano solo la parte visibile e razionalmente articolata della loro *Weltanschauung*, che ha un peso relativamente modesto nelle discriminazioni e scelte della loro vita morale.

Le complesse ragioni per cui nella modernità credere è diventato così difficile non si trovano tanto nella cogenza del nuovo apparato teorico messo in piedi dalla scienza, ma nel fatto che, da allora, si sono imposte

⁴³ Come si racconterà nel nostro secondo capitolo, la prima, nel tempo, a dissolversi è stata la vecchia religiosità del mondo incantato, caduta quasi implacabilmente sotto i colpi del nuovo universo disincantato della scienza.

nuove visioni e un complesso di valori correlati che sono apparsi più problematicamente conciliabili con la fede. La cornice immanente, la ragione strumentale e l'istanza di controllo e oggettivazione sono alcuni di cui passaggi che sono ben presto sembrati aderire molto più facilmente ad un punto di vista interamente umanistico.

Più in generale, Taylor dunque sollecita una ricomprensione del senso del rivolgimento occorso nella modernità, e ad essa contribuisce reperendo la vera radice della condizione secolare in una lenta e discreta riplasmazione del nostro orizzonte esperienziale e morale complessivo – quello che egli chiama «contesto di comprensione». In questo senso – come si accennava con la discussione del confronto scienza-religione – la rivoluzione moderna non ha coinvolto soltanto le posizioni teoretiche esplicite delle persone, bensì anche il livello meno visibile e più difficilmente tematizzabile della loro esperienza.

Egli ipotizza, così, che il loro apparato mentale ed immaginativo sia stato gradualmente lavorato dall'interiorizzazione delle nuove comprensioni ad autocomprensioni incentrate sull'immanenza, rendendo quasi costringente il rinserrarsi nel livello dell'esperienza contingente. È precisamente questo sotterraneo lavoro delle condizioni immaginative degli uomini che ci viene in aiuto nello spiegarci come la fede abbia potuto perdere di credibilità e perché sempre più persone si siano trovate disponibili a costruire la propria esistenza nell'esclusione di istanze trascendenti.

L'ipotesi dell'autore de *L'età secolare* è che la modernità abbia deposto il precedente universo immaginativo, in cui il religioso era la ragione sostantiva dell'ordine sociale e cosmico, sostituendolo con uno radicalmente nuovo, legato ad uno spazio mondano e integralmente secolare ed orizzontale. Taylor presuppone che questo sfondo immaginativo fornisca il contesto preteoretico dell'esperienza morale e spirituale di ciascun uomo che abita l'età secolare, tanto quella di chi ha saldato il proprio vissuto

esistenziale ad una dimensione esclusivamente umana ed immanente, quanto quella di chi riconosce una trascendenza, un altrove capace di estendersi oltre questi immaginari secolarizzati. In ragione di ciò, l'«età secolare», pensata nella particolare accezione tayloriana, potrebbe essere descritta come una condizione condivisa che, in modo quasi inevitabile, ha plasmato, e continua a plasmare, la consistenza e il timbro del vissuto degli occidentali. Essa è allora una sorta di palcoscenico comune su cui l'esperienza dei non credenti e dei credenti si gioca, e che non casualmente imprime su di essa effetti in parte inconsapevoli e, proprio per questo, capaci di lavorarla nel profondo.

3. Questioni di metodo

3.1 Strutture, pratiche e idee. Evoluzione storica e rinnovate accezioni del metodo.

Il fatto che viviamo in un'età secolare non si esaurisce nell'esperienza dei due ordini di trasformazioni che sono costantemente richiamati come segnali della secolarizzazione: il fatto che le maggiori sfere della vita pubblica si siano svincolate dalla tutela della religione, per reggersi ciascuna su una razionalità loro specifica, e l'evoluzione decrescente intrapresa dalla fede in un Dio personale e dalla pratica attiva.

Questi sono esiti importanti e tangibili, senza dubbio. Il secondo è un fenomeno massiccio ed è un *unicum* nella storia dell'uomo; il primo, una conquista decisiva e un requisito irrinunciabile della vita democratica. L'anima profonda della secolarizzazione, però, starebbe altrove. Questi sviluppi sono, in un certo senso, degli esiti apicali, ovvero risultati più periferici rispetto all'autentico centro sensibile dove, passo dopo passo, sono occorsi i cambiamenti veramente sorgivi della secolarità. Il fatto istituzionale della secolarizzazione e la rivoluzione filosofica e teologica espressa dall'abbandono della fede sono da comprendersi come conseguenze sintomatiche e più visibili di una rivoluzione più profonda e, proprio per questo, meno facilmente afferrabile nella sua globalità: l'instaurarsi di condizioni dell'esperienza morale e spirituale che sono profondamente cambiate.

Questo vasto e capillare fenomeno coinvolge tutti: non solo chi si riconosce a pieno titolo nella modernità, ma anche quanti continuano a provare un senso di disagio in un orizzonte morale e culturale che non sarebbe il loro domicilio di elezione e seguitano a guardare con nostalgia a ideali e modi di vita pregressi. L'esperienza di tutti quanti è radicalmente cambiata e la modernità lascia un segno che può essere più o meno profondo, ma che resta pur sempre incancellabile, sulla qualità del vissuto morale di ciascuno. Come si è detto, ciò vale, ovviamente, per quanti hanno sposato una visione umanistica secolare, perché la rivoluzione morale moderna è la *conditio sine qua non* delle loro stesse aspirazioni morali, ma anche per quanti continuano a riconoscersi in una sorgente trascendente di pienezza. Anche il semplice fatto che ora esistano altri possibili percorsi non può infatti non ripercuotersi anche sull'autopercezione che il credente ha della propria esperienza.

Prima di passare ad illustrare, nel secondo capitolo, le grandi linee della ricostruzione tayloriana delle vicende della modernità religiosa, filosofica (e in parte, politica) si rendono necessarie alcune osservazioni di carattere preliminare. Il tentativo di riportare alla luce il fecondo terreno storico in cui si sono diramate le radici storiche della modernità presuppone infatti una cognizione particolare della natura dell'evoluzione storica da parte del nostro autore. Di seguito ci si occuperà allora di esplicitare quelle considerazioni che secondo il filosofo spingerebbero a situare il laboratorio del cambiamento storico nelle mani di un complesso gioco di interscambio tra teorie, condizioni materiali, pratiche ed immaginari. Nell'espone queste osservazioni di carattere più strettamente tecnico, ci si servirà delle periodiche riflessioni, per la verità non amplissime, in cui Taylor si preoccupa di esporre criticamente i propri presupposti metodologici. Dopo aver toccato questo aspetto più concettuale legato all'uso degli strumenti metodologici, si cercherà di dire qualcosa sulla forma generale del racconto e sulle sue più vaste aspirazioni.

Secondo il Canadese, nella considerazione dell'evoluzione storica, il materialismo marxista più ortodosso e l'idealismo sono responsabili di due errori speculari. L'idealismo – quando attribuisce ai costrutti teorici e alle formazioni ideali una forza causativa spontanea – è insostenibile. Non è, in effetti, realistico pensare che le idee, da sole, possano avere il potere di produrre delle trasformazioni sostanziali delle condizioni materiali e dei veri rivolgimenti nella sfera degli assetti istituzionali. Al lato opposto, l'errore di un approccio materialistico puro consiste invece nel negare ogni autonomia evolutiva alla sfera delle idee, facendo dei processi ideali e dei prodotti culturali e morali dei meri epifenomeni delle condizioni strutturali. Proprio sulla base di questo assunto, le formulazioni più semplificate del materialismo hanno così centrato l'avvento della condizione moderna sui soli accadimenti che interessano il versante strutturale⁴⁴.

È facile capire perché l'approccio del materialismo riduzionista trovi contrariato il nostro autore: esso non riconosce volentieri quell'idea – che è invece, se vogliamo, una delle convinzioni costanti del suo intero pensiero – che i comportamenti non siano solo deterministicamente decisi dai rigidi rapporti materiali che legano gli individui, ma possano anche essere guidati dall'universo di significati che i soggetti riconoscono⁴⁵.

Nell'importante capitolo 12 di *Radici dell'io*, dal titolo “Digressione sulla spiegazione storica”, Taylor articolava nel modo più esteso la propria posizione in merito alla questione della causazione storica ed esponeva le

⁴⁴ *Radici dell'io*, cit., pag. 256.

⁴⁵ «Una ragione dell'implausibilità del marxismo volgare è che la sua spiegazione delle idee religiose, morali o politico-legali sembra non dare alcun peso al loro potere intrinseco. Ma ogni storiografia (e ogni scienza sociale) poggia su una visione (in larga misura implicita) della motivazione umana: di come reagiscono le persone, di quali sono le loro aspirazioni, dell'importanza relativa di certi fini, e così via» (Ibid., pagg. 256-7).

sue ragionate motivazioni per adottare un approccio più articolato rispetto a quello riduttivo sposato dal materialismo e, in modi opposti, dall'idealismo. Ancora una volta, si trattava di una sorta di posizione mediana⁴⁶.

La coscienza della complessità della dialettica storica esclude a suo avviso la possibilità di affidare a priori la precedenza al complesso ideale sull'assetto materiale, o viceversa. Ciascun ordine è infatti sottoposto alle riformulazioni che si giocano nell'altro e articola i propri svolgimenti evolutivi nell'interscambio con esso.

Forse è nella centralità che, soprattutto nell'analisi de *Gli immaginari sociali moderni*, egli affida al concetto di «pratica» che si possono ricavare delle preziose indicazioni sulla natura che l'autore riconosce ai moventi che dirigono lo sviluppo della storia. Di che cosa si tratta? Le pratiche sono delle speciali azioni comuni con cui viene convenzionalmente organizzata la vita sociale e la convivenza⁴⁷. Esse sono vaste e interessano i vari ambiti e livelli dell'esistenza in società. Vanno dai gesti e riti convenzionali più semplici e ordinari, come il modo di salutare, alle procedure con cui una certa comunità elegge i rappresentanti che dovrà governarla. Tutte, comunque, esprimono in forma visibile e materiale certi ruoli, norme e valori riconosciuti da una particolare società. Nella maniera più propria e caratteristica, esse palesano l'implicito riconoscimento di un modo di concepire e immaginare lo stare insieme e la natura delle relazioni umane intersoggettive.

In questo senso, esse sono la materializzazione dell'immaginario, ma anche il lato incarnato della *ratio* alla base delle relazioni sociali di una data comunità. In effetti, le pratiche concrete di una società non hanno una natura

⁴⁶ Ibid., pag. 257.

⁴⁷ Ibid., pag. 258.

completamente spontanea, ma sono generalmente legittimate da una controparte formale che le giustifica, quelle «idee» che argomentano razionalmente la necessità di un certo insieme di prescrizioni e divieti⁴⁸.

Tra il lato formale delle idee e il versante incarnato delle pratiche esistono rapporti complessi, vicini alla natura di una sovrapposizione e implicazione reciproca. In condizioni normali, l'idea offre una comprensione formale dello schema di obblighi e divieti su cui si regge la pratica, ma quest'ultima, a sua volta, rafforza e conferma l'idea garantendole una trasmissibilità⁴⁹.

Dato questo caratteristico interscambio, i momenti di discontinuità e rottura in cui una certa società passa ad abbracciare nuove pratiche possono indifferentemente aprirsi per una spinta che viene dal lato delle pratiche o partire da una iniziale riformulazione delle formazioni ideali e teoriche soggiacenti. La spinta alla trasformazione può sprigionarsi allora da entrambe le direzioni⁵⁰: la comparsa e l'accettazione di nuove idee può mettere in discussione le pratiche correnti e reclamare la loro riforma, oppure, viceversa, possono essere la repressione o deposizione di una certa pratica e la comparsa di una nuova a determinare le sorti dell'idea che la giustificava, aprendo al suo progressivo declino.

Questa digressione sulle pratiche – che cercava di evidenziarne la natura ancipite, il suo essere concreta e al tempo stesso portatrice di significati - dovrebbe aver apportato maggiore chiarezza sulla natura dei processi che

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ «I modi in cui le idee possono interferire con le relative pratiche sono vari. Può sussistere un rapporto perfettamente stabile di rinforzo reciproco; è ciò che avviene quando l'idea sembra articolare la ragione di fondo di quel che si deve o non si deve fare in modo, a un tempo, adeguato e fedele; in tal caso l'idea può rafforzare il modello e tenerlo in vita, mentre l'esperienza del modello può costantemente rigenerare l'idea.» (Ibid.)

⁵⁰ Ibid., pag. 259.

Taylor intravede nella storia e sulla sua posizione mediana tra quelli che considera gli errori speculari della tentazione riduzionistica e della spiegazione idealistica.

Troppo facilmente la responsabilità del cambiamento storico viene consegnata ad un unico versante. Il procedere storico è invece qualcosa di complesso, dove né il fronte dei rapporti strutturali né quello delle formazioni ideali possiede un'efficacia causativa esclusiva. La freccia della direzione causale deve allora essere dislocata e risituata all'incrocio tra tre fronti, ovvero nell'incessante circolo dialettico tra il piano strutturale dei rapporti materiali e dei cambiamenti istituzionali, le pratiche e le formazioni teorico-ideali.

Un resoconto che si sobbarchi l'impegno di definire la precisa evoluzione storica che ha fornito il contesto di incubazione delle fonti della modernità dovrebbe quindi ricreare le dinamiche esatte di questo *interplay*⁵¹ di trasformazioni materiali, teoriche ed imaginative. Questo sforzo votato ad attribuire a ciascun elemento un peso relativo nell'economia dell'evoluzione storica è però una fatica estremamente ambiziosa ed incredibilmente impegnativa, e Taylor non se la sente di ricondurre le sue genealogie storiche a questa pretesa⁵².

Gli obiettivi prioritari del suo lavoro sono altri, e sono selezionati tra impegni che ritiene vengano in genere trascurati. Al centro egli pone delle urgenze di carattere interpretativo. Più in generale, egli vorrebbe tentare di sondare le condizioni fenomenologiche della fede e della non credenza nelle nostre società secolarizzate. Scendendo poi più nei dettagli delle sue

⁵¹ Matteo Bortolini, "Immaginare la modernità (e vivere per sempre felici e contenti)", in *Quaderni di teoria sociale*, 7, 2007, pp. 275-286.

⁵² *Radici dell'io*, cit., pag. 256.

concrete preoccupazioni, con il suo ultimo lavoro il nostro autore aspirerebbe ad interpretare quello sviluppo che egli crede essere maggiormente responsabile dell'avvento di quella «condizione secolare» che tutti noi, volenti o nolenti, sperimentiamo: la comparsa dell'umanesimo esclusivo⁵³. Egli sceglie di enucleare il senso di questa inedita prospettiva guardando ad essa per lo più attraverso il prisma della progressiva elaborazione delle peculiari rappresentazioni dell'uomo che ne saranno l'archittrave.

La questione cruciale a cui il filosofo Canadese cerca di rispondere è come mai si sia imposta un'immagine di questo tipo: come una prospettiva totalmente centrata su obiettivi interni la realizzazione puramente umana abbia potuto arricchirsi a tal punto, e, a mano a mano, diventare anche sempre più convincente. Si tratta di capire che «cosa ha indotto la gente ad abbracciarla? Che cosa le ha conferito il suo potere spirituale?»⁵⁴ Egli cerca di dare una possibile risposta a questa domanda sviscerando i punti di forza e le «concezioni del bene» di cui è maggiormente debitore quel potere

⁵³ «[...] la storia che devo raccontare [...] deve anche spiegare come sia potuto accadere che qualcosa di diverso da Dio divenisse il riferimento oggettivo indispensabile delle aspirazioni morali e spirituali, della "pienezza". In un certo senso, la vera domanda a cui bisognerà cercare di rispondere è come siano potute emergere delle alternative al riferimento divino alla pienezza. L'oggetto della mia indagine sarà perciò l'*Entstehungsgeschichte* [genealogia] dell'umanesimo esclusivo» (*L'età secolare*, cit., pag. 43).

⁵⁴ *Radici dell'io*, cit., pag. 256.

accattivante dell'umanesimo esclusivo, che l'ha reso una prospettiva avvincente sul piano morale (e quasi vincente sul piano storico)⁵⁵.

Il perseguimento di un compito interpretativo così consistente orienta, inevitabilmente, del resto, anche la scelta del particolare metodo ricostruttivo utilizzato. Questa opzione è abbastanza percettibile: il centro gravitazionale del racconto si allontana in parte dalla precisa sequenza causale degli eventi affinché l'autore possa più attentamente consacrarsi alla forza attrattiva degli stessi. Sintetizzando in modo un poco sbrigativo queste urgenze, potremmo dire che la preoccupazione di Taylor è stata innanzitutto quella di capire quali idee e valori hanno donato all'umanesimo esclusivo il suo *surplus* di attrattività morale, a prescindere dalle cause che, di volta in volta, li hanno determinati⁵⁶.

Ora, com'è ovvio si può contestare in molti modi l'esito di una ricostruzione che è probabilmente migliorabile e rivedibile, oltre che inevitabilmente parziale e selettiva di alcuni sviluppi a scapito di altri – come del resto l'autore stesso si era premurato di ammettere nell'esordio della narrazione –,

⁵⁵ «[...] da questa spiegazione emerge che una spiegazione della secolarizzazione non può far leva soltanto sulla rimozione degli ostacoli all'Illuminismo. Ciò che occorre spiegare è la mutazione culturale in virtù della quale sono diventate accessibili fonti di moralità alternative a quelle teistiche. E questo significa che noi cercheremo di stabilire proprio in che cosa consiste questa mutazione e queste alternative. A essere indispensabile è un lavoro interpretativo che mostri la natura e la forza dei beni.». Cfr. *Ibid.*, cit., pag. 394.

⁵⁶ «Ma c'è un secondo interrogativo, meno ambizioso, di carattere interpretativo. [...] Rispondere significa articolare le visioni del bene che tale nuova identità porta con sé. [...] Entro certi limiti questa è una questione suscettibile di venir esplorata indipendentemente dal problema della causazione diacronica. Lo prova il fatto che noi possiamo benissimo dire: comunque si sia affermato nella storia, il potere dell'idea – o, se si vuole, dell'identità o della visione morale in questione – consiste in questo o quello» (*Ibid.*, pag. 256)

però queste ambizioni più largamente ermeneutiche che egli si riconosce ci paiono condivisibili. Anzi, a questa constatazione si può anche aggiungere un altro apprezzamento, se ci è concesso. Si potrebbe osservare che un lavoro che puntasse alla pura ricostruzione dei fatti – se mai questo riuscisse a sbrogliare la matassa che combina in modi complessi e confusi i fili della causazione storica – mancherebbe forse l'aspetto più interessante della storia. Ciò non significa, come ha la cautela di aggiungere l'autore, che l'aspetto diacronico sia completamente trascurabile. Tutt'altro. Però è innegabile che, se si pone un compito ermeneutico come prioritario, allora la digressione storica può concedersi parziali margini di libertà e giovare di un respiro più ampio di quello che le verrebbe concesso dal rispecchiamento di un metodo rigorosamente diacronico. Si può allora, come fa il nostro autore, mirare piuttosto alla plausibilità del «quadro d'insieme».

La scelta di smarcare il resoconto dall'impegno esclusivamente storico-diacronico per volgerlo anzitutto all'aspetto interpretativo focalizza la narrazione *in primis* sulle idee, decidendo di ripercorrere la logica della loro evoluzione e progressiva complessificazione. In effetti i suoi resoconti – si pensi in particolare a *Radici dell'io* e a *L'età secolare* – intrecciano e incrociano evoluzioni del pensiero teologico e della sensibilità religiosa con idee estrapolate dalla concettualizzazione filosofica, senza tralasciare del tutto i cenni alla sensibilità popolare.

Come Taylor stesso spiega nel già citato capitolo dodici di *Radici dell'io*, proprio il privilegiamento del compito interpretativo gli dovrebbe permettere di sottrarsi all'accusa di subire una deformazione idealistica della storia, quel rimprovero che egli si meriterebbe se il suo racconto avesse la presunzione di passare come la pura ricostruzione dei fatti⁵⁷. Come si diceva

⁵⁷ Ibid., pag. 257.

poc'anzi, però, questa maggiore flessibilità nella ricostruzione degli accadimenti che egli spera di essersi conquistato non implica che la coscienza della nostra storia e il problema della causazione storica possano essere *in toto* elusi dalla considerazione.

A ben vedere, poi, cercare di capire come mai gli uomini moderni si siano riconosciuti in un punto di vista radicalmente inedito e impensabile in passato, e farlo dispiegando il potere causale delle sue «idee-forza», è in realtà già un modo di rispondere (almeno in parte) alla questione causale⁵⁸. Il presupposto implicito di questa convinzione è un presunto truismo antropologico: che le aspirazioni morali degli uomini siano tutt'altro che secondarie ed inefficaci nell'orientare le loro azioni. Checché ne dicano le teorie sottrattive – che il loro riduzionismo rende incapaci di dare ragione della ricca consistenza morale dell'umanesimo moderno –, nel caso della storia moderna i presupposti morali hanno avuto il loro ruolo nel proiettare gli uomini verso orizzonti inediti.

È indubbio che la cultura moderna sia stata latrice di valori (almeno in parte) inediti e abbia riconosciuto delle condizioni immaginative profondamente diverse da quelle a cui si affidavano gli antenati premoderni. Il passaggio fondamentale del ragionamento di Taylor consiste nel segnalare come questo carattere di novità che la modernità ha, per certi versi, indubbiamente avuto, non tolga affatto il bisogno di contingentare la sua

⁵⁸ «Quello che io sto facendo è, a un tempo, diverso dalla spiegazione storica, ma funzionale a essa. [...] Ma naturalmente i due ordini di questioni non si possono separare interamente. La risposta all'interrogativo meno ambizioso riveste un'importanza decisiva per la risposta a quello più ambizioso. Comprendere in che cosa consista la forza di certe idee è decisivo per chi voglia scoprire in che modo esse hanno finito per acquistare una posizione centrale nella storia di una data società. Senza dubbio questa è una delle cose che occorre avere ben compreso, se si vuole risolvere la questione diacronico-causale.» (Ibid., pag. 256).

genesi. La caratteristica peculiare di questa formazione culturale è allora l'aver portato alla luce delle condizioni inedite e l'averlo fatto non attraverso un gesto di rottura radicale, ma per il tramite di un processo di innovazione profondamente radicato nella storia.

Così, il significato di rottura che può essere riconosciuto alla modernità non sarà inteso in quel senso rivoluzionario e autofondativo che le viene talvolta attribuito, e che annienta ogni debito nei confronti del passato. Quest'ultima è, nello specifico, una raffigurazione distorta della genesi concreta della modernità, e, più in generale, una rappresentazione poco realistica della storia, giacché immette in essa delle rotture. La dialettica dell'evoluzione storica, invece, non ammette in genere delle rotture assolute ma, semmai, dei salti e delle novità relative. La complicata vicenda della modernità è, d'altronde, un caso esemplare di come le discontinuità di maggiore portata siano quelle che si associano ad un decorso storico complesso, e che vengono segnate attraverso la lenta riformulazione di comprensioni o pratiche precedenti.

Senza nulla togliere all'impatto dirompente che i nuovi complessi immaginativi moderni hanno avuto sull'esperienza degli uomini, l'adozione di una prospettiva storica profonda mostra delle evoluzioni di natura continuistica. Nello specifico, lo sforzo che Taylor compie, con l'ausilio di un metodo storico-genealogico, di ricostruire a posteriori parte del lungo processo di gestazione da cui è affiorata l'autocomprensione secolare moderna finirebbe con lo scoprire che alcune delle formulazioni che convenzionalmente vengono considerate peculiarità moderne sono, in taluni casi, il risultato di riarticolazioni impresse a idee e sviluppi precedenti.

Occorre cercare di analizzare meglio il valore della segnalazione di questa continuità. Forse che ipotizzare la presenza di questi legami significa presupporre l'esistenza di una forma di filosofia della storia, per la quale i vari sviluppi delle idee sarebbero legati da una precisa ragione dialettica?

Niente affatto. Taylor crede che nella storia non esista alcuna razionalità costringente, e che la modernità – compresa come un complesso preciso e concreto di idee, pratiche ed immaginari – rappresenti un risultato contingente. Essa è la concretizzazione di una delle tante possibilità che si sarebbero potute aprire, perciò è perfettamente immaginabile che altre configurazioni, anche molto diverse, avrebbero potuto prendere corpo al posto della modernità che noi conosciamo.

Come Taylor stesso ha messo in guardia, c'è poi un particolare pericolo a cui si rende sensibile un'operazione genealogica, come quella da lui proposta, che cerca di dissotterrare certe «fonti» passate da cui, per complesse traversie, sarebbero derivate quelle comprensioni conflittuali con cui pensiamo e immaginiamo noi stessi. Il pericolo è quello dell'«anacronismo»: comprendere la nostra storia alla luce di una «piatta» e lineare filosofia della storia rischia di proiettare la fisionomia specifica dei nostri conseguimenti contingenti sugli sviluppi precedenti – tra cui pure esistono legami – con l'effetto di distorcere e appiattire la particolarità culturale di quelli⁵⁹.

Allora, l'acquisita coscienza di questi legami continuistici ha un altro effetto. Essa ha il riflesso immediato di smentire la pretesa autosufficienza di un moderno che si proclama come *novum absolutum*. Non c'è bisogno di

⁵⁹ «Si proietta quella che si ritiene essere la fine di un processo in tutte le sue tappe precedenti e, così, non solo si deforma la storia, ma si perdono di vista le risorse che questa storia, una volta compresa in tutta la sua complessità ci offre. [...] Ora, queste fonti ci possono rivelare qualcosa d'interessante su noi stessi solo se le comprendiamo nelle loro specificità e non come un altro modo di dire la stessa cosa» (Cfr. *Antropologia filosofica, etica e politica del riconoscimento*, cit., pagg. 221-223). A proposito di questa deformazione anacronistica, Taylor cita più volte l'errore che consiste nel vedere nel deismo di Locke un rigetto di Dio mascherato, un ateismo sostanziale ma che non poteva ancora permettersi di essere reso pubblico e manifesto.

dire che ciò finisce anche per stigmatizzare l'orgoglio della generale connotazione assiologica che esso, in maniera più o meno cosciente, spesso si attribuisce: quello di incarnare un punto di vista più maturo rispetto ad ogni sviluppo umano e culturale precedente.

3.2 Genealogia dell'umanesimo esclusivo. Alcune osservazioni preliminari sulla forma.

L'età secolare potrebbe essere un testo in tanti modi illuminante, per coloro che ancora non credono ci sia bisogno di riscrivere almeno in parte la storia del rapporto tra modernità e religione. Diverse sono infatti le sorprese che esso può riservare a quanti continuano a tenere fede alla convinzione che l'ordine moderno presupponga il rifiuto della religione.

Per prima cosa, la sua indagine sulle condizioni della credenza nell'età secolare evidenzia che la sensibilità religiosa non si è veramente dissolta nella temperie moderna. Essa ha saputo invece rimettersi in gioco e conservare in tal modo una certa vitalità, più o meno grande a seconda dei contesti, rispondendo alla corrosione dei modi tradizionali attraverso la ricomposizione e l'articolazione di forme inedite⁶⁰.

Ma la ricostruzione storica evidenzia anche qualcosa in più. Essa mette in mostra la posizione di parziale debito che lega la comparsa dell'umanesimo autosufficiente – l'evento principale da cui è scaturita la condizione secolare moderna – a sviluppi della sensibilità religiosa. La lunga gestazione dell'umanesimo esclusivo avrebbe visto la luce in un complesso retroterra culturale e storico, di cui fanno parte eventi e movimenti di varia

⁶⁰ «Perciò, secondo la mia personale visione della “secolarizzazione” [...] vi è indubbiamente stato un “declino” della religione. [...] La storia davvero interessante, tuttavia, non concerne solo il declino, ma anche la nuova collocazione del sacro o dello spirituale rispetto alla vita individuale e sociale. Questa nuova collocazione è ora l'occasione di ricomposizioni della vita spirituale in nuove forme, e di nuovi modelli di esistenza sia all'interno sia all'esterno della relazione con Dio» (*L'età secolare*, cit., pag. 551).

provenienza. In particolare, l'autore richiama una lunga tradizione di rinnovamento religioso all'interno della cristianità latina, e di essa si preoccupa di allacciare ed unire le fila disperse.

Da ciò emergono i debiti che l'ordine moderno ha contratto nei confronti del passato, e anche nei riguardi di quelle visioni religiose da cui esso aveva proclamato la secessione. Ora, è possibile pensare che in questa operazione ricostruttiva sia implicita una posta in gioco anche ulteriore rispetto alla semplice valenza storica, ovvero più vasta rispetto alla pretesa di reclamare una maggiore aderenza alle vicende del nostro passato? Forse che recuperare i nessi e le continuità – che insieme alle discontinuità – connotano il rapporto tra la modernità e il suo passato storico ha il valore di un intento almeno in parte apologetico? Cercheremo di rispondere nei capitoli che seguono a queste importanti questioni. In questo modo, avremo modo di apprezzare in pieno certe «impressioni» che il filosofo Canadese porta a favore della continuità morale – oltre a quella storica relativa – tra l'umanesimo moderno e una visione cristiana. In vari passaggi, come si vedrà, egli ha insinuato il proprio sospetto che sia esistito, e continui ad esistere, un rimando reciproco e un bisogno di mutua integrazione tra le due prospettive morali.

Torniamo però ora ad occuparci di illustrare il generale aspetto formale delle evoluzioni che, stando alla narrazione tayloriana, hanno presieduto alla comparsa dell'ordine moderno. L'evento che maggiormente interessa il filosofo – come si sia pervenuti ad una nuova prospettiva morale che prende a riferimento risorse interamente umanocentriche – emerge e si dispiega secondo una dinamica parzialmente continuistica.

In particolare, gli aspetti che hanno finito con il comporre la fisionomia degli immaginari moderni si sarebbero sviluppati attraverso un processo di cumolazione e agglomerazione di formulazioni. Spesso, la dinamica formale soggiacente in questa complessa sequenza è stata quella della

secolarizzazione di idee originariamente religiose. Così, in molti casi, la tappa successiva è venuta a costruirsi sulle condizioni parzialmente aperte da passaggi precedenti, e al tempo stesso li ha portati oltre, sviluppandoli in nuove (magari non previste) direzioni e traghettando oltre le loro implicazioni.

Come si è già detto più volte, uno dei principali obiettivi che la recente speculazione tayloriana si è posta è quello di provare a capire come sia potuta instaurarsi quella «condizione secolare» che, secondo il pensatore, è attualmente la casa comune in cui convivono credenti e non credenti. L'umanesimo esclusivo è l'espressione apicale di quella conquista di una moralità indipendente, che è il tratto cruciale dell'età secolare. Per questo motivo, la domanda più generale sulla genesi della condizione secolare si intreccia con il percorso attraverso il quale una prospettiva di umanesimo autosufficiente è potuta diventare una fonte di moralità in cui un numero crescente di persone ha riconosciuto i propri principali obiettivi di vita.

Circoscrivere con esattezza i confini temporali della storia che vede intrecciarsi queste vicende è però semplicemente impossibile. Decisamente ambizioso è anche pensare di specificare l'insieme preciso di tutti quei fattori che hanno espresso, magari indirettamente, una qualche causalità.

Non serve dire che Taylor è cosciente della difficoltà di quest'opera di determinazione; difficoltà a cui egli quasi dona un aspetto visibile nell'andamento oscillatorio, tortuoso e un po' incerto dei suoi racconti. In effetti, come testimoniano in molti, immergersi nella lettura de *L'età secolare* produce, almeno inizialmente, un certo senso di smarrimento. La lettura è sovraccaricata di rimandi ad un numero spropositato di eventi storici e correnti filosofiche e teologiche. Per di più, il tutto è appesantito da continue digressioni che si frammischiano nel racconto. L'impressione è allora quella di avere dinnanzi un agglomerato che è difficile penetrare. Poi però, mano a mano che la lettura avanza, il senso e la direzione che tengono

assieme questi innumerevoli eventi comincia ad essere intravista: filtra il processo di progressiva razionalizzazione e il disincantamento a cui hanno contribuito direttrici che hanno lavorato su vari livelli.

L'autore immerge il lettore nel contesto storico-culturale estremamente articolato in cui si sono avvicinate le trasformazioni che hanno preparato e consentito il progressivo riconoscimento di una prospettiva umanistica autosufficiente. L'obiettivo di reperire queste principali condizioni dell'umanesimo moderno prende la forma di una ricostruzione molto intricata che, pur dovendo inevitabilmente rinunciare ad essere pienamente esaustiva, richiama nondimeno le principali direttrici di cambiamenti apparsi in sfere normalmente anche molto distanti le une dalle altre. L'idea è quella di un'azione sinergica tra trasformazioni strutturali, pratiche inedite, idee e nuove elaborazioni teoriche e filosofiche: eventi che pur non essendo direttamente connessi hanno però creato un denso spazio di influenza reciproca, con l'effetto di accelerare la gestazione della nuova posizione ancorata all'immanenza.

Un insieme di pratiche accompagnate da simili raffigurazioni costruttivistiche e attivistiche dell'agire umano ha infatti visto la luce in sfere eterogenee: nell'ambito del rito religioso, della riorganizzazione militare, della razionalizzazione disciplinare e burocratica della vita sociale, essenzialmente. Parallelamente, nel registro delle produzioni teoriche facevano la loro comparsa nuove idee – in particolare, la nuova conoscenza scientifica, l'ideale della ragione distaccata cartesiana, l'individualismo lockiano e le teorie contrattualistiche – che hanno fornito una solida giustificazione formale a quelle pratiche.

Ricostruendo a posteriori parte di queste vicende storiche, Taylor allora nota come questi vari registri intercomunicanti abbiano affermato nuovi valori e nuove rappresentazioni del potenziale attivo nelle mani dell'uomo, che, per il fatto di ricevere questa promozione parallela, hanno visto notevolmente

accreciuta la loro credibilità. Progressivamente, certe pratiche diventano delle vere e proprie consuetudini e i nuovi valori che predicano la fioritura di capacità umane vengono ampiamente introiettati, diventando una sorta di seconda natura.

È grosso modo al termine di questa storia che la nuova rappresentazione identitaria legata alla prospettiva umanistica diventa una possibilità consapevolmente affermata.

CAPITOLO II

Genesi e fenomenologia della modernità

Nel suo recente passato, il mondo occidentale è stato il teatro di alcune vere e proprie trasformazioni di paradigma. È, grosso modo, nello spazio degli ultimi cinque secoli, ovvero a partire dal 1500 circa, che il volto della cultura occidentale ha cominciato a trasformare la sua fisionomia. Un passato, tutto sommato, piuttosto recente, se considerato nell'ottica della storia dell'umanità. Eppure, questo frangente storico così relativamente breve è bastato perché in esso si producessero delle rivoluzioni senza precedenti.

Approfittando del linguaggio tayloriano, potremmo descrivere il passaggio alla modernità come il lento approdo ad un intero nuovo «orizzonte di riferimento». Con il passare del tempo, e nel susseguirsi e accavallarsi continuo di eventi materiali e ideali che ne hanno offerto la conferma, noi uomini occidentali abbiamo imparato a familiarizzare con questa cornice peculiare. O forse ancor di più: l'abbiamo quasi completamente introiettata, al punto che, rendendoci vittime e al contempo promotori di uno strisciante condizionamento etnocentrico, tendiamo a darla per scontata.

Come viene spesso osservato, l'universo della credenza religiosa è uno dei contesti che ha conosciuto i rivolgimenti più clamorosi. La questione che non cessa di porci pesanti interrogativi è come la strada dell'incredulità abbia potuto imporsi per un numero crescente di persone come una prospettiva così allettante, e diventare un orizzonte di vita per intere società. Questa sua attuale attrattività è assolutamente sorprendente, se si considera il semplice fatto che, in nessuna epoca della sua storia passata, l'uomo aveva mai pensato seriamente di poter fare a meno di Dio o comunque di un riferimento a qualche principio "superiore".

Ricorre non di rado una spiegazione dell'ascesa moderna del secolarismo che si limita a chiamare in causa le forze del disincanto o una presunta demolizione della religione da parte della scienza. Si tratta in effetti di una lettura degli eventi piuttosto semplificata, nella quale però sembriamo essere

facilmente tentati di approdare; segno ne è il fatto che spesso il cosiddetto «mondo disincantato», di cui il grande Weber ci ha lasciato il ritratto esemplare, e la negazione di Dio sono richiamati indistintamente, quasi fossero due perfetti sinonimi.

Taylor commenta le ragioni che si trovano dietro questa prassi esplicativa. Essa va ricondotta ad una certa propensione per la semplificazione, che ci ha reso soggetti ad una lunga vicenda di seduzione esercitata da un modello di spiegazione che prometteva di ricomporre le tortuosità evolutive della storia a delle logiche unitarie e a delle presunte forze dialettiche predeterminate.

In effetti, l'interpretazione della modernità e della relativa secolarizzazione delle credenze che a questa viene molto spesso collegata è forse l'ambito in cui, quasi per antonomasia, si è esercitata questa abitudine alla sottrazione storica. "Classicamente" – per così dire – l'innegabile e vistosa disaffezione spirituale che le grandi religioni storiche hanno patito, loro malgrado, nel corso della storia moderna viene motivata sulla base dei colpi inferti alla fede da un presunto processo di razionalizzazione dell'immagine del mondo.

In questo modo, l'ascesa dell'umanesimo secolare viene legata ad un movimento sottrattivo. Questa tipica lettura consente di farlo apparire come la posizione naturale e originaria che è stato infine possibile recuperare, e ricollocare al giusto posto, nello spazio lasciato libero dal collasso delle condizioni del mondo premoderne, di cui non a caso la fede era l'esito naturale.

In vari modi, e con argomenti spesso convincenti, Taylor articola il proprio disappunto nei confronti di queste letture. Innanzitutto, egli ha la sincera impressione che immaginare gli uomini svegliarsi un bel giorno e ritrovarsi in un mondo che di colpo si è fatto completamente nuovo, da quando le forze del disincanto hanno saputo imporsi, sia decisamente troppo semplicistico. A suo avviso, è giusto riconoscere che il disincanto ha fatto il

suo gioco in queste vicende. Tuttavia, non per questo si può credere verosimile che un unico fattore abbia modificato *d'emblée* il mondo, decidendo che il riconoscimento di un qualche ruolo per Dio non avesse più motivo di essere.

In secondo luogo, secondo lo studioso non è possibile risolvere il senso della nostra storia culturale occidentale all'opera della razionalizzazione come dinamica inarrestabile anche per la ragione che nella storia non opera alcuna logica unitaria esclusiva. Questa è una delle motivazioni per cui le cosiddette «letture sottrattive» del secolarismo non possono ambire a proporsi come spiegazioni esaurienti.

Occorre fare attenzione però: il fatto che Taylor escluda categoricamente che gli avvenimenti storici escano da una qualche dialettica infallibile, capace di spingere le vicende umane in direzioni prestabilite, e che, per le medesime ragioni, non ci sia concesso di predirne infallibilmente le sorti, non significa sottrarci ogni speranza di comprendere – almeno parzialmente e provvisoriamente – il nostro passato e di provare ad immaginare i possibili cammini che possiamo battere e/o costruire davanti a noi. È vero che il peso della contingenza ha spazzato via qualsiasi chiara filosofia della storia – a cui si prestava invece fede in un passato a noi non lontano –, ma con ciò non ci siamo anche privati di qualsiasi possibilità di accesso al nostro passato e alla sua eredità. Pur arrivando, per così dire, sempre dopo gli eventi che si cerca di penetrare, possiamo però retrospettivamente interrogarci sulla serie di processi e di contingenze che hanno contribuito a condurci alla nostra condizione, quella che condividiamo con i nostri simili.

Quando si tratta di vicende umane – come ben sappiamo – tentare di pronunciare la parola definitiva è rischioso, e probabilmente molto difficoltoso. Riuscirci è poi quasi impossibile quando ciò che aspiriamo a comprendere è quel passaggio storico infinitamente complesso che è la modernità. Le ragioni di questa *impasse* sono molte. Forse manca ancora

una sufficiente distanza temporale per pronunciare un giudizio maggiormente obiettivo, o forse la colpa è del suo aspetto proteiforme e a tratti contraddittorio. In ogni caso, il nostro compito si è fatto specialmente delicato, per certi versi interminabile, o comunque costantemente migliorabile, come lo è, a ben vedere, ogni impresa ermeneutica nel tempo della liquefazione dei linguaggi forti (per non parlare dei *logos* sostantivi). Benché consci della necessità di ridimensionare le nostre pretese e l'immagine delle nostre capacità, uno sforzo di comprensione abbiamo, tuttavia, secondo Taylor, la capacità – e forse anche il dovere – di compierlo. Questa sua affermazione ci aiuta a spiegare alcune cose. Innanzitutto, ci permette di aggiungere ragioni alle scelte metodologiche del filosofo canadese e di comprendere come mai la vocazione eterogenea della sua riflessione scelga di mobilitare anzitutto delle vaste competenze storiche per approcciare e cercare di rispondere a questa ennesima sfida legata alla comprensione del Tempo Nuovo, quella del nuovo posto occupato dalla religione nel mondo.

Più in generale, questa rivendicazione ermeneutica ci avvicina al modo in cui l'autore concepisce il perdurante ruolo della filosofia nei nostri tempi. La sua impressione è che si renda possibile, o meglio ancora necessario, intrecciare e sovrapporre alla storia uno sforzo «moderatamente sinottico». Ne ricaviamo un indizio importante: comprendiamo allora che il Canadese confida ancora nelle capacità della ragione filosofica e nel diritto che ha questa di reclamare un suo spazio nel presente. Essa non è più, ormai, una bussola infallibile, ma può ancora darci un prezioso aiuto nel trovare un orientamento e dei significati importanti in quella storia di cui noi siamo l'esito provvisorio e contraddittorio.

Si tratta solo di rivederne, depotenziandole, le mire. Tracciare i confini precisi degli eventi – per di più quando quello a cui si cerca di dare un senso è un'intera nuova condizione epistemica e morale – è pressoché impossibile,

così come è del tutto inverosimile e velleitario pensare di esaurirne il senso, che è sempre eccedente. Però vale la pena di mettere a frutto uno sforzo ermeneutico, anche se esso sortisce degli effetti perfettibili, per cercare di dare conto della storia e degli eventi.

Se la comparsa di una mentalità aliena alle grandi religioni storiche non vanta un'origine istantanea, e non è soprattutto l'esito di una presunta logica predeterminata, di cosa è allora frutto? Cercare un po' di chiarezza e avanzare un'ipotesi, sia pur parziale, su questa questione, è ciò che Taylor ha tentato di fare in modo particolare ne *L'età secolare*.

Il tentativo di offrire un resoconto più esaustivo di tutta questa vicenda ha condotto inevitabilmente ad una storia lunga e complessa, in cui il modo migliore per articolarla si è rivelato, a detta del suo autore, quello di una collaborazione e interazione tra la trattazione storica e quella sistematica⁶¹. Come egli dice nelle sue dichiarazioni programmatiche: «la discussione dovrà continuamente oscillare tra l'approccio analitico e quello storico»⁶².

⁶¹ Parlando dello stile di Charles Taylor, così scrive Michael L. Morgan nella sua ampia recensione di *A Secular Age*: «He frames questions in such a way that they are highly abstract and yet richly concrete, and his discussion of positions and issues is broad and yet filled with detail. What marks Taylor's style, as a philosopher, is that he sets out novel and wide conceptual frameworks and yet illustrates them with encounters that are detailed and subtle. This is why I say that Taylor is indebted to predecessors like Hegel and Foucault, both of whose works is narrative, exploratory, and yet conceptual, all at once. In today's vocabulary, I suppose, we might call his work genealogical, but perhaps is clearer simply to describe it as conceptually articulate and yet historically full, narrative and dialectical. If this is what we mean by genealogical, then Taylor's work is that», Michael L. Morgan, Recensione di *A Secular Age*, *Notre Dame Philosophical Review*, 10 August 2008; disponibile su internet all'indirizzo: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13905>.

⁶² *L'età secolare*, cit., pag. 47.

Questo proteiforme umanesimo secolarizzato che plasma così profondamente la nostra mentalità e il nostro modo di essere è infatti il frutto di una lenta incubazione. Stando alla genealogia tayloriana, la sua storia dovrebbe cominciare pressappoco con il tardo Medioevo, per allungarsi sino al XIX secolo, quando a detta di molti, e così anche del nostro filosofo, la non credenza sarebbe diventata una possibilità largamente praticata.

La tortuosità e la contingenza prendono allora il posto della linearità e del semplicismo di ogni presunta stringente logica unitaria. La narrazione tayloriana è complessa e contorta. Soprattutto nella sua prima fase, il lettore (e la sua pazienza) sono messi abbondantemente alla prova dalla difficoltà di seguire i numerosi sentieri paralleli – ricavati tanto da sviluppi storico-materiali quanto da formulazioni ideali e culturali – a cui poi si vanno ad aggiungere continue digressioni⁶³

Con un'osservazione molto pertinente, Paolo Costa ha messo l'accento sul tratto della «lentezza» che connota questa storia: poiché giustamente si tratta di una cronaca stratificata e complessa, ci vuole tempo per cogliere gli intrecci che vengono a disegnarsi e perché si possano vedere le direzioni

⁶³ Scrive ancora Morgan: «Taylor explores a myriad of themes in analysis that begin in one place, only to pick up the same theme on several different occasions, weaving in an intermittent way patterns that gain in depth and clarity only as the book goes on. The book is filled too with digressions, or perhaps it is more precise to say that its structure is not linear but rather investigative and exploratory. Taylor bridles against simple, straightforward analyses or narratives, and the result is that it is very hard to identify the main lines of his story or even to summarize the development of its main themes and ideas.», Michael L. Morgan, Recensione di *A Secular Age*, cit., pag. 8.

condivise tra questi vari ordini e che lo sguardo sinottico adottato dall'autore ha cercato di salvare dalla confusione e dal fluire della storia⁶⁴.

Vale forse la pena di tornare proprio ora, per un attimo, a discutere dell'urgenza ermeneutica, e a cercare di capire i modi in cui Taylor ha provato a darle una risposta.

Nel tentativo di dare un senso alla sfida complessiva che egli ha avuto tra le mani, ci sembra che lo studioso abbia proceduto nel modo seguente. Egli ha preso le mosse dalla convinzione che la questione del secolarismo moderno richiedesse e meritasse una risposta più articolata. Si è quindi sforzato di andare incontro a questa esigenza in un suo modo peculiare: scegliendo di inquadrare l'abbandono della fede nell'attenzione per il contesto storico-culturale complessivo in cui questo evento epocale è sopravvenuto.

Capire fino in fondo le ragioni per cui nelle società occidentali un numero crescente di persone si è associato alle minoranze intellettuali nell'abbandonare la fede richiede, a suo avviso, di afferrare il senso del progressivo farsi di un'intera nuova condizione epistemica e morale, la cui emergenza si intreccia al rovesciamento delle coordinate immaginative su cui funzionava il mondo premoderno. Come il nostro filosofo si è impegnato a rimanere quasi ininterrottamente fedele a questo orizzonte di riferimento complessivo delle vicende, così anche per noi questa è una premura che dobbiamo sforzarci di tenere ben presente, almeno sullo sfondo della nostra trattazione.

Come vedremo più nel dettaglio fra poco, a partire da un certo momento, gli uomini occidentali hanno cominciato a sostituire, una dopo l'altra, le varie facce che componevano il prisma da cui si rifrangeva la loro vecchia

⁶⁴ Paolo Costa, *Ragionare di Dio nell'età secolare*; testo disponibile su internet all'indirizzo: http://www.phenomenologylab.eu/public/uploads/2010/05/eta-secolare_blog.pdf.

esperienza del mondo. In questo modo, si è lentamente disgregato l'antico cosmo unitario e gerarchico ed è andata irrimediabilmente in frantumi la fiducia che esistesse un *logos* sostantivo a dettare gli sviluppi del reale. Ovviamente anche per merito di questo collasso del vecchio mondo, più o meno contemporaneamente hanno cominciato a rendersi disponibili i nuovi materiali con cui si andrà a costruire quello che sarà il mondo moderno. Da varie dinamiche uscivano a poco a poco nuovi tratti, le facce di un nuovo prisma. Esse cominciarono allora a combaciare, e a saldarsi a poco a poco l'una con l'altra, finché non hanno creato quell'immagine complessiva del mondo e del ruolo dell'uomo in esso che noi ben conosciamo.

Così facendo, si impongono nuove coordinate immaginative apertamente e chiaramente distanti dai presupposti a cui avevano prestato fede i nostri predecessori nella storia dell'Occidente. È l'invenzione della modernità, la plasmazione di una nuova «cornice» e un nuovo «quadro di riferimento», la creazione di qualcosa che è difficile da rendere interamente esplicito e da catturare davvero nella sua interezza.

Questa – come abbiamo più volte detto – è una storia alla quale il nostro autore non è nuovo. Si tratta, in fondo, del percorso nel quale si è affermata l'identità morale e politico-sociale nella quale noi ci riconosciamo: percorso a cui il *québécois* aveva in particolare dedicato *Radici dell'io*. Esso è anche, in parte, il racconto che si è intrecciato a quella ampia trasformazione delle autointerpretazioni della società moderna occidentale e dei suoi immaginari a cui è dedicato *Gli immaginari sociali moderni*⁶⁵.

Come Taylor ben sa, sono molteplici i punti di vista dai quali è possibile gettare uno sguardo a questo coacervo di eventi che compone lo sviluppo culturale complessivo: l'approdo al nostro «orizzonte», o a quella che ne

⁶⁵ *Gli immaginari sociali moderni*, cit.

L'età secolare l'autore giustamente risemantizza come «cornice immanente» (*immanent frame*). Quello che coinvolge la credenza religiosa non è allora forse che uno tra i possibili, svariati punti prospettici da cui osservare e cercare di capire questo evento.

Potremmo forse dire che con *L'età secolare* le fila della storia che Taylor aveva in parte già scritto sono in qualche modo riprese e portate anche oltre⁶⁶. Se così lo scopo di *Radici dell'io* era quello di individuare e riscoprire le fonti che hanno alimentato l'identità moderna, l'obiettivo de *L'età secolare* è invece quello di ricercare le radici dell'umanesimo esclusivo: due compiti tra i quali non è casualmente che esistono delle affinità.

C'è quindi una qualche forma di direzione e un possibile "senso" condiviso che retrospettivamente possiamo cogliere tra i vari ordini che hanno contribuito a questa storia. Esso è allora anche una delle più importanti ragioni dell'inedita situazione che riguarda la credenza religiosa. Questa radice – come si è già detto – sembra essere collegata ad una rivoluzione più ampia, associata anzitutto alla particolarità di una nuova moralità.

Decifrare questa peculiarità tutta moderna implica, tra le altre cose, spiegare le circostanze nelle quali l'individuo ha cominciato a ricavare il nucleo normativo e motivazionale del suo agire da «fonti morali» (*moral sources*)

⁶⁶ «Senza dubbio, il lettore che vanti una certa familiarità con il suo pensiero saluterà con entusiasmo questo ultimo libro che riconferma la straordinaria capacità analitica dell'autore sul piano storico e antropologico e che giunge atteso al suo pubblico quale approfondimento monotematico della costellazione di problemi affrontati in *Sources of the Self*. Non poteva, infatti, restare eluso l'interrogativo relativo a che cosa significhi vivere la fede religiosa in un tempo in cui anche le verità più solide non possono sottrarsi al lavoro erosivo della ragione critica che induce a una rinnovata auto comprensione dei credenti», Adamo Perrucci, "L'orizzontalità del tempo secolare nell'ultima opera di Charles Taylor", *Fenomenologia e Società*, n°1 / 2009, pagg. 125-140, pagg. 125-126.

immanenti o umano-centriche. Stando a *Radici dell'io* e all'ampia analisi lì esposta dei processi nei quali si sono cristallizzati gli aspetti dell'identità politica e morale del mondo occidentale, le fonti che progressivamente hanno cominciato a fondare il senso del dovere degli individui moderni e ad ispirarli nell'impegnare le loro vite per certi valori sono essenzialmente due: il senso di dignità e valore umano fondato sulla libertà e l'autonomia dell'agire razionale e la natura come fonte di simpatia umana. Due fonti, appunto, immanenti e, nel primo caso, completamente "interne" al soggetto stesso.

Sotto l'egida di quello che Taylor ne *Il disagio della modernità*⁶⁷ chiamava «ideale dell'autenticità», si garantisce l'inviolabilità della scelta individuale nella scelta del vocabolario morale di riferimento verso cui ciascuno pende e la tutela di una identità che è pensata come progettualità libera di svilupparsi al di fuori di tracciati predeterminati. A sua volta, questa novità si associa ad un movimento ancora più ampio, quella svolta in parte enigmatica che è la nascita dell'individuo. Questa ha totalmente riscritto i rapporti di forza tra il singolo e i suoi orizzonti ulteriori, riconoscendo una posizione di rilievo prioritario all'individuo, nei differenti contesti, mediati ed immediati dell'esperienza⁶⁸. Sembra quindi certo che, secondo il nostro autore, il peso

⁶⁷ *Il disagio della modernità*, cit.

⁶⁸ In effetti il suo maggiore scopo è quello di difendere la fisionomia storico-determinata dell'individualismo, a dispetto dell'idea di una sua presunta naturalità connessa al fatto che questo movimento sia diventato qualcosa di simile a un «puro senso comune». Come egli scrive ne *L'età secolare*, l'«errore dei moderni è di dare a tal punto per scontata questa concezione dell'individuo che essa viene considerata "naturalmente" la nostra autocomprensione originaria. [...] È da ciò che deriva la tendenza a comprendere l'emergenza dell'individualismo moderno come la storia di una sottrazione: i vecchi orizzonti sono stati erosi, spazzati via, e ciò che emerge è il soggiacente senso di noi stessi come individui. Al contrario, l'idea che sostengo qui è che la nostra prima

della moderna creazione e introduzione dell'individuo sia da considerarsi molto più cruciale, nel decidere la svolta verso la secolarità, che non una presunta demolizione della religione da parte della scienza⁶⁹.

Torniamo ora alle fila del nostro lavoro. Questo secondo capitolo sarà quello che cercherà di entrare nel vivo della nostra discussione attraverso un più esplicito andamento storico. Cercheremo quindi di offrire un quadro complessivo di questa ampia ricerca storico-intellettuale che ha per oggetto l'evento della modernità, e in particolare l'emergenza di una prospettiva morale intenzionalmente estranea alla religione, sforzandoci di ripercorrerne i principali risultati.

A questo proposito, ci sembra possibile afferrare due fondamentali incombenze secondo le quali Taylor avrebbe scelto di scandire l'impresa complessiva. Innanzitutto, la sua prima urgenza sembra quella di contribuire a portare un po' più di chiarezza sul passato: si è trattato allora di tentare di avvicinarsi all'ordine effettivo dei movimenti e dei processi che, nelle società occidentali, hanno giocato un ruolo nel sospingere la fede lontano dalla vecchia solidità di cui godeva nel mondo dei nostri antenati. A questa ambizione viene a seguire un secondo compito, non meno decisivo. Altrettanto importante della ricostruzione storica del passato è infatti, per la generale sfida intellettuale in cui il Canadese ha accettato di cimentarsi, la restituzione di un quadro sincero della nostra scena attuale, che prenda

autocomprensione fosse profondamente radicata nella società. [...] Solo in seguito abbiamo cominciato a concepirci anzitutto come individui liberi. Non si è trattato solo di una rivoluzione nella nostra visione neutrale di noi stessi, ma di un profondo mutamento del nostro mondo morale, come capita sempre quando è in gioco l'identità », *L'età secolare*, cit., pagg. 205-206.

⁶⁹ Wilfred McClay, "Uncomfortable Unbelief", recensione di *A Secular Age*, in *First Thing*, May 2008.

principalmente in considerazione lo *status* della credenza religiosa e dell'esperienza spirituale attuale. Quest'ultima esprimerebbe, secondo il filosofo di Montreal, una situazione di «pluralismo galoppante» che moltiplica senza sosta le possibili visioni del mondo, religiose come non religiose.

Pur essendo, in parte, distinte e distinguibili, queste due nostre questioni appaiono, al tempo stesso, ben legate tra loro. Il motivo è la storicità delle opzioni tra cui ci dibattiamo attualmente, e nelle quale sussistono (anche se magari difficilmente riconoscibili) importanti sedimentazioni del passato. Evidentemente, la piena comprensione del presente non può essere artificialmente disgiunta dalla ridescrizione del nostro passato, soprattutto se si è presa ormai totale coscienza – come dimostrano di averlo fatto alcuni dei più significativi lavori di Taylor – di come i tratti che solcano il volto enigmatico della nostra età siano in buona parte ereditati dai percorsi della storia (culturale e non). E allora, il legame con il passato che l'umanesimo esclusivo porta su di sé è ancora più profondo di quanto la constatazione della sua lenta maturazione – che abbiamo rilevato sopra – facesse sospettare. Le sue caratteristiche precipue e i valori di cui si è fatto carico non sono fortuiti o istantanei, ma sono il frutto dei movimenti e della storia precisa su cui è sorto.

Un ulteriore nostro compito sarà quello di far luce su di un aspetto non accidentale che la riflessione tayloriana assume quando il suo sguardo viene a posarsi sul presente. Si dovrà allora cercare di situare e approfondire un nodo abbastanza spinoso: quel risvolto normativo che in quelle occasioni viene talvolta ad associarsi – senza però apparentemente confondersi – al compito più strettamente speculativo.

Taylor è un credente: un credente cattolico. Non sarà quindi troppo sbagliato supporre che quello di spiegare, e nei limiti del possibile rivendicare, la persistente forza d'attrazione della religione nella nostra

situazione secolare moderna gli sia apparso come uno di quegli obiettivi per i quali vale la pena di spendere delle energie. Detto ciò, è anche vero che si può tranquillamente riconoscere che questo compito non cessa di avere una valenza e un richiamo completamente oggettivi e una autonoma urgenza intellettuale, per così dire. E in effetti, la trattazione tayloriana viene a sfiorare un eventuale risvolto apologetico solo a margine di una preoccupazione più generale. Questa, che mette il lavoro del filosofo di Montreal al fianco di un numero cospicuo di analoghe riflessioni, è da tempo quella di rivedere, nel senso di un indebolimento delle sue pretese di descrizione dell'età attuale, un vecchio inquadramento ideologico delle relazioni tra religione e modernità, in cui ogni fede pubblica si sgretola e qualsiasi spirito religioso sincero è destinato ad essere messo da parte, sostituito, al massimo, da un sopravvissuto residuo di un passato che è considerato inutile o addirittura minaccioso.

Cerchiamo ora di schematizzare e descrivere meglio l'articolazione complessiva di questo secondo capitolo. Per ragioni di praticità, lo abbiamo diviso in due grandi sezioni. Due parole dapprima sulla seconda. Essa sarà complessivamente dedicata alla descrizione della condizione attuale e alla cultura della modernità. Più in particolare, vi troveremo dapprima una ricostruzione delle condizioni generali che plasmano l'immaginario moderno, seguita dalla preoccupazione più specifica di offrire un corposo *aperçu* sulla religione di oggi e sulla situazione spirituale contemporanea. Come già detto, infatti, e come vedremo meglio nel corso dell'esposizione, le due storie coincidono parzialmente: quella di come gli uomini occidentali sono arrivati a fare i conti con nuovi apparati immaginativi e quella dell'avvento e del successo di una prospettiva aliena alla religione.

Se in questa seconda parte si discuteranno alcune delle questioni su cui l'età attuale, la «*secular age*», ci costringe a riflettere, prima di dedicarci a questo ci dovremo occupare del passato, e di quanto vi era prima che approdassimo

a quella «società di individui» in cui noi viviamo. Il resoconto di questo lungo viaggio intellettuale si aprirà allora con il tentativo di dare un rapido quadro complessivo della condizione originaria da cui si erano prese le mosse, per poi cercare di afferrare il senso delle principali tappe che hanno progressivamente allontanato l'individuo occidentale da quella condizione iniziale.

Questa nostra esplorazione prende allora il via da un assetto generale in cui gli individui erano radicati in un cosmo e in una società che erano ordinati «in relazione a ciò che vi è di sommo e sacro». In quel mondo, gli uomini si muovevano su di un terreno di comunicazione ravvicinata con il divino, la cui presenza filtrava continuamente dagli incontri della vita quotidiana. A quella condizione di radicamento in un tutto cosmico sacro corrispondeva un modo di vivere la religiosità in cui il singolo era totalmente assorbito da una fede scontata ed ingenua.

È quindi un lungo viaggio quello che dobbiamo intraprendere. Alla fine di questo saremo forse riusciti a condensare il senso delle principali risposte tayloriane a quella fondamentale domanda che egli ha formulato nel modo più preciso e sintetico in apertura del suo ultimo importante e imponente lavoro, *L'età secolare*. Il quesito esplicitava un interrogativo a cui – ci pare – il filosofo ha dato più di una risposta: come sia potuto succedere, nell'ultima manciata di secoli, che la fede abbia perso per sempre e totalmente questo suo carattere di immediatezza e, contemporaneamente, la non credenza – letteralmente quasi inconcepibile solo nel mondo medievale – sia diventata una strada, sia pur secondo modalità e soluzioni molto diverse, largamente battuta.

Torniamo per un attimo alle fila generali del nostro lavoro.

Avevamo chiuso il primo capitolo con una breve discussione sulla metodologia che, secondo l'autore, deve sorreggere la proposta di un percorso genealogico legato all'insorgenza di un nuovo orizzonte

immaginario in cui l'umanesimo esclusivo ha iniziato a primeggiare. Come già in quella occasione avevamo avuto modo di specificare, secondo il filosofo di Montreal tale tortuoso viaggio volto a cogliere questa piega secolare assunta dalla storia intellettuale occidentale nella sua parte recente dovrebbe includere una serie di numerosi eventi, movimenti ed idee. Essi avrebbero provenienza svariata e, per di più, sarebbero legati in modi estremamente complessi, che restituire in modo esatto è pressoché impossibile.

Ora che si avvicina il momento di addentrarci davvero nel vivo del racconto, sono dovute un paio di ulteriori osservazioni relative all'aspetto formale che prende lo svolgersi della storia, nelle principali tappe che sono richiamate, e che, a mano a mano, vanno ad incastrarsi in questa grande narrazione.

Va detto innanzitutto che nessuno dei singoli eventi (in senso ampio) nominati si lega in modo meccanico e privo di mediazioni all'umanesimo esclusivo, ma non sarebbe invece che un singolo filone in una trama complessa. In essa, più precisamente, è successo qualcosa di questo genere: degli sviluppi legati, alla base, ad ambienti diversi e dislocati si sono fatti promotori di intuizioni simili. Questa influenza reciproca che progressivamente si è intrecciata tra loro ha accelerato la spinta complessiva verso l'umanesimo esclusivo. Dall'apparente dispersività di questi intrecci complicati emerge però una sorta di macro direzione, completamente contingente, che, dall'alto del nostro sguardo retrospettivo, ci consente infine di raccogliere un grande sviluppo complessivo.

Concludiamo con un'altra nota sulla dinamica peculiare del racconto tayloriano che lentamente finisce col farsi visibile. I vari passaggi che a mano a mano si presentano sulla scena danno in genere l'impressione di infilarsi nello spazio creato e aperto dal movimento precedente. Quest'ultimo viene però al tempo stesso superato, le sue motivazioni

ulteriormente sviluppate e aperte spesso a sensi nuovi, non contemplati
previamente.

1. Il senso del mondo e la fedeltà religiosa dell'uomo premoderno

Il passaggio alla modernità introduce il soggetto ad un modo profondamente nuovo di stare al mondo. La prima generalissima (ma fondamentale) differenza dal passato riguarda la maniera di immaginare il rapporto di forza complessivo tra il singolo e i suoi orizzonti ulteriori: si imporrà da allora un nuovo schema di comprensione del mondo che sottolinea enfaticamente il ruolo dell'individuo nei suoi svariati contesti d'esperienza.

La rivoluzionaria relazione tra uomo e mondo di cui la modernità è al contempo causa ed approdo viene quindi costruita sulla rottura con un precedente linguaggio olistico ed universalizzante, in cui il singolo era semplicemente incomprendibile senza il riferimento al tutto organico in cui era iscritto. Questo tratto generale del mondo premoderno era poi connesso in maniera non accidentale ad una più generale ragione di legittimità: la convinzione che una particolare razionalità sostanziale pervadesse e reggesse l'universo, offrendo ad ogni cosa un tracciato predeterminato in cui sviluppare il proprio inveroamento. Si tratta di quello che Taylor, per esprimerne la naturale consustanzialità al reale, chiama in una formula «*logos ontico*»: un ordine che è di provenienza divina, o che è comunque retto da un punto di coesione collocato sul piano dell'eternità, e sottratto alle regole che convenzionalmente organizzano gli affari umani.

A questo tipo di *logos* erano riconosciuti, ovviamente, uno spessore morale e una precedenza rispetto ai singoli aspetti del reale che esso riusciva ad organizzare. Era al contempo un ordine fisico, che si manifestava nelle leggi naturali, e morale, perché offriva al singolo un metro conoscitivo e contemporaneamente un canone etico.

Fiducioso nell'esistenza di un criterio delle cose a cui il corso degli eventi doveva attenersi, per l'uomo premoderno era possibile – in un modo che per noi è definitivamente negato – seguire le tracce di un linguaggio oggettivo e vedere realizzate nel cosmo stesso le fonti a cui ispirare la direzione (certa ed obbligata) della propria vita, individuale e sociale. Un'idea simile ha avuto una sua paradigmatica formulazione nel pensiero platonico. Lì troviamo una dimostrazione certa di come l'accesso alla conoscenza passi dall'apprensione esatta delle proporzioni che una logica eterna ha stabilito nel reale. Questa conoscenza vera, fondata sul dominio della ragione, consente altresì di rilevare una precisa norma etica, che custodisce il segreto per l'equilibrio dell'anima.

Come sua formulazione in un *logos* ontico, l'ordine razionale si rifrange nelle varie spartizioni del reale. Esso impone una legge che regge il cosmo, ma ispira e legittima anche una precisa organizzazione per la società. In genere, allora, le ragioni superiori custodite in questa presunta disposizione normativa davano fondamento ad un tipo di comunità che benediva la gerarchia, offrendola alla salute organicistica del tutto.

Approfondendo l'analisi di questi assetti arcaici, Taylor si serve ne *L'età secolare* di una formula per provare a condensare una delle cifre che li governava: quella del «radicamento» (*embedding*). Quest'ultima, per l'uomo che abitava il mondo primitivo, rappresentava una condizione permanente, nonché totalmente inaggirabile. L'individuo comprendeva se stesso pensandosi inserito in più contesti di esperienza allo stesso tempo. Delle corpose e solide radici, allora, innestavano il baricentro delle persone e delle possibilità immaginative della loro identità nel contesto sociale, il quale, a sua volta, riceveva traiettorie certe dall'inserzione in un tutto

cosmico pacificamente ordinato. In sintesi, gli «agenti umani sono radicati nella società, la società nel cosmo e il cosmo incorpora il divino»⁷⁰.

Il primo senso del radicamento è allora, appunto, quello dell'inserimento dell'essere umano nel cosmo, quel mondo armonico e finito degli antichi, che sarà poi in parte adottato dall'immaginario cristiano, per essere infine totalmente rimpiazzato dal silente universo infinito dei moderni e dalle leggi matematiche che reggono questo. In seconda battuta, il soggetto ereditava il radicamento in un determinato contesto sociale, che lo legava ad una rete ben precisa di ruoli complementari. L'immaginario di quella antica socialità inscriveva infatti gli individui in ordini dove le relazioni si intrecciavano secondo modalità ratificate da ragioni superiori.

Se il legame olistico con il tutto cosmico e con la realtà sociale sacrificava l'individualità per la salute del tutto, era in particolare nell'esperienza religiosa che il singolo viveva la sua totale e vitale dipendenza dalle forze che lo sovrastavano. Si dovrà, in questo caso, parlare di una religiosità cosmocentrica e radicata, facendo così riferimento, nel modo più diretto e chiaro, a certe antiche prospettive. Sono esse che la rapida e semplificata denominazione tayloriana indica come «religioni primigenie». Queste hanno una parziale coincidenza con quelle che le più ampie ed articolate distinzioni tracciate dagli studi di Robert Bellah classificano come «religioni arcaiche»⁷¹.

⁷⁰ *L'età secolare*, cit., pag. 199.

⁷¹ Ibid., pag. 193. Taylor si dichiara ampiamente debitore nei confronti delle analisi dell'amico sociologo. Due sono in particolare gli studi da cui egli ricava importanti osservazioni: Robert Bellah, *Beyond Belief*, Harper & Row, New York 1970 [*Al di là delle fedi: le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia, 1985] e "What is Axial about the Axial Age?", in *Archives européennes de sociologie*, 46, 2005, pagg. 69-89.

L'autore allora si sofferma su queste forme ormai perdute di spiritualità che con la maggiore esemplarità caratterizzavano le civiltà che l'umanità ha conosciuto prima di passare a quell'era radicalmente nuova che Karl Jaspers ha definito «assiale»⁷².

Per come leggiamo questa scelta, supponiamo che Taylor abbia ritenuto utile risalire per un attimo a queste religioni arcaiche proprio perché il confronto con esse mette in risalto in maniera particolarmente vivida e netta la portata di spinte opposte, spinte sradicanti, che si sono poi fatte strada nella maggior parte delle religioni superiori: quelle comparse, appunto, con la cruciale svolta assiale.

Per gli scopi che la storia ricostruita dal Canadese si pone, è nel perimetro di un preciso contesto storico-geografico che vengono ripercorse le implicazioni aperte dal passaggio assiale. Benché, per la verità, non manchino alcuni accenni al buddismo, è il riferimento agli sviluppi legati alla particolare prospettiva religiosa cristiana ad essere rilevante per l'emergenza dell'umanesimo esclusivo. È stato infatti all'interno della cristianità latina che, secondo il filosofo, si sono susseguite particolari indicazioni a favore di una articolata e proteiforme valorizzazione individualistica. Il resoconto vero e proprio, allora, esordisce seguendo le tracce eterogenee dei vari indizi che hanno contribuito a sospingere l'immaginario occidentale verso la lenta elaborazione dell'«ordine morale moderno» e della originarietà della posizione individualistica.

Le «religioni primigenie» si distinguono quindi per questa stabile situazione di radicamento. Attraverso i tre fondamentali anelli grazie ai quali si allacciava questa condizione, i nostri lontani antenati

⁷² Karl Jaspers aveva parlato di «periodo assiale» nella sua importante opera del 1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zürich 1949 [*Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965].

sperimentavano allora uno stato di assorbimento profondo e permanente nel cosmo, nella comunità e nella realizzazione mondana.

La mentalità pre-assiale non contemplava ancora l'esistenza di un livello del reale che non fosse quello dell'immanenza del cosmo naturale. L'immanenza cosmica segna così il primo fondamentale senso del radicamento che contraddistingue questa antica religiosità. Il singolo era abituato ad intrattenere scambi con un divino che pervade in vari modi il mondo naturale, e il sacro con cui la relazione religiosa permette il contatto ha, per così dire, una sua caratteristica tangibilità materiale.

Prima che le diverse civiltà conoscessero il passaggio assiale, la componente di socialità che, da un certo punto di vista, appartiene, secondo Taylor, ad ogni esperienza religiosa, in quanto rapporto che manipola un certo linguaggio⁷³, era radicale e totale. Essa era insomma sociale da cima a fondo.

Che la comunità fosse la sua autentica matrice e il suo luogo d'elezione era chiaro a tutti, e nessuno pretendeva di compiere iniziative solitarie che aspirassero ad una qualche efficacia. Nel mondo arcaico le più importanti azioni ed iniziative religiosamente significative erano infatti sempre un evento collettivo. A quei tempi «l'agente prioritario di importanti azioni religiose – invocare, pregare, blandire o propiziare gli dèi o gli spiriti; avvicinarsi a queste potenze, ottenere protezione e guarigione da esse, fare profezie sotto la loro guida ecc. – era il gruppo sociale nel suo complesso»⁷⁴. Per l'occasione erano allestiti importanti rituali collettivi. Tutti erano tenuti a parteciparvi, riunendosi spesso intorno ad una qualche

⁷³ *L'età secolare*, cit., pag. 193.

⁷⁴ *Ibid.*, pag. 195.

figura speciale (magari un santone o uno sciamano) incaricata di intercedere a nome dell'intero gruppo.

«Questo tipo di azione collettiva rituale, in cui i principali attori operano nell'interesse della comunità, che a sua volta viene coinvolta in qualche modo nell'azione, sembra pressoché onnipresente nelle religioni primigenie»⁷⁵. Il peso che questi momenti di socialità religiosa ricoprivano nella vita delle comunità era significativo, e le figure che li gestivano importanti, al punto che «l'ordine sociale in cui questi ruoli erano definiti tendeva a diventare inviolabile»⁷⁶.

Quella alla quale questi uomini erano legati era allora una società gestita da un'organizzazione gerarchica considerata intoccabile, dove le funzioni e il riconoscimento pubblico delle persone subivano il giudizio di un valore e una dignità diversi. La ripartizione di ruoli che la reggeva in piedi era però anche basata sull'idea che le molteplici funzioni, benché avvolte da un diverso prestigio, fossero nondimeno complementari, dato che ciascuna classe di individui prestava comunque un qualche servizio per il buon funzionamento della società intera.

Più in generale, essa restava un tipo di socialità fortemente diseguale, nella quale era difficile immaginare che gli uomini potessero stringersi sulla base di una relazione che non fosse di predominio. Facilmente questa asimmetria del rapporto e certi costumi fondati sulla prevaricazione erano perpetrati e protetti da una speciale immunità legata ad una presunta struttura delle cose che si pensava sacra (o comunque immodificabile).

D'altro canto, va sempre ricordato che dietro «la questione della disuguaglianza e della giustizia si nasconde qualcosa di più profondo, che

⁷⁵ Ivi.

⁷⁶ Ibid., pag. 196.

tocca quella che oggi definiremmo l'“identità” degli esseri umani che vivevano in quelle società»: «essi non potevano concepirsi come potenzialmente separati da quella matrice sociale»⁷⁷.

L'ulteriore segno del radicamento mondano della religiosità arcaica si ritrova nella natura e nell'orientamento delle sue preoccupazioni devozionali⁷⁸. Come non manca di sottolineare Taylor, è proprio «qui che notiamo il contrasto più stridente con quelle che ci raffiguriamo come le religioni “superiori”»⁷⁹. In quella arcaica prospettiva cosmica, infatti, era del tutto scontato immaginare la religione, cioè la relazione con i vari spiriti e il contatto con i luoghi del sacro cosmico – poiché a quello si riduceva l'esperienza religiosa –, come il tramite per una prosperità tutta mondana e un potente alleato del benessere materiale. Quando gli uomini percepivano che le divinità erano ben disposte nei loro confronti, il bene che, con l'intercessione della comunità, cercavano di propiziare era ricavato dalla vita quotidiana. Si poteva allora chiedere di assicurare la riuscita del raccolto, o magari di proteggere da un lungo (e verosimilmente insidioso) viaggio in mare, o ancora di guarire un familiare da una grave malattia. In modo simile, l'eventuale punizione che un Dio deciso a vendicarsi di un qualche torto subito poteva infliggere era sempre un male di natura materiale.

L'allontanamento da tutto quello che connotava il senso del mondo e del sacro nel rapporto religioso primigenio avviene con la cosiddetta rivoluzione assiale. La rivoluzione assiale è quella che Karl Jaspers ha legato alla comparsa, nel corso dell'ultimo millennio a.C. (grosso modo tra

⁷⁷ Ivi.

⁷⁸ Ibid., pag. 197.

⁷⁹ Ivi.

il IX-VIII secolo e il III-II a.C.), delle grandi filosofie e religioni dell'Occidente e dell'Oriente. Per opera di varie figure indipendenti – Socrate, Buddha, Confucio, i profeti ebrei –, in momenti temporali non lontani e in seno a civiltà diverse sono apparse prospettive per certi versi simili, per il tipo di svolta di cui si sono rese protagoniste.

Proprio rispetto agli sviluppi che ci interessano ora, le evoluzioni delle religiosità nella genealogia dell'umanesimo esclusivo, il passaggio all'assialità ha avuto esiti dall'impatto e dalla portata smisurata. Esso consuma la rottura con la religiosità cosmo-centrica precedente e comincia a ridisegnare un rapporto con il sacro su basi volutamente e radicalmente estranee alle precedenti. Distinguendo e separando sfere che prima erano confuse e si compenetravano, imponendo la differenza al posto della complementarità, le prospettive post-assiali disconoscono quella visione del modo arcaica che, come ha ben colto Robert Bellah nel suo tentativo di afferrare le note distintive di questo antico universo esperienziale, fondeva ed intrecciava in un unico ordine cosmico il soprannaturale, la natura e la società⁸⁰.

In linea di principio, i punti di vista post-assiali sottraggono il radicamento in tutti e tre i punti focali nei quali le esperienze primigenie lo avevano allacciato. La rivoluzione assiale infatti corrisponde ad un primo fondamentale evento, foriero di sviluppi ulteriori: la rottura dell'anello di congiunzione tra il cosmo e il divino⁸¹. Con questo gesto imprescindibile,

⁸⁰ Robert Bellah, *What is Axial about Axial Age*, cit., pag. 70.

⁸¹ Per approfondire questo aspetto, Taylor rimanda a due importanti testi, l'uno, più recente, di Francis Oakley e l'altro di Rémi Brague. Cfr. Francis Oakley, *Kingship*, Blackwell, Oxford 2007 e Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999 [*La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005].

nel grembo del quale faranno la loro comparsa le varie religioni superiori, il sacro comincia ad abbandonare il mondo naturale per trovare la sua stabile dimora nella trascendenza.

La posizione assiale, che anche il cristianesimo, al pari delle altre prospettive superiori, contempla e presuppone, ha riconosciuto chiaramente l'immanenza e la trascendenza come due piani ontologici distinti, e così li ha fissati una volta per tutte. «Il trascendente può trovarsi ora completamente al di là o al di fuori del cosmo, come accade al Dio creatore della Genesi o al Nirvana del buddhismo»⁸². La presenza del sacro era espulsa dal mondo e ciò riscrive anche i tratti della divinità: il politeismo è perso e il divino non è più quel principio vivificante che insiste nella natura. Ora gli uomini rivolgono le loro preghiere ad un Dio che è trascendente, o che rispetto al mondo è, per lo meno, una ragion d'essere precedente e ben distinta.

Nel racconto biblico, e quindi nella prospettiva ebraica e poi cristiana, la presa di distanza dalla vecchia cosmologia, e da ogni ipotesi di contemporaneità o consustanzialità tra il mondo e il divino, è assolutamente chiara. L'esigenza di pensare la separazione tra Dio e il mondo è lì risolta attraverso la narrazione della *creatio ex nihilo*. La natura è stata creata da questo agente divino trascendente; un Dio che, però, interviene nella storia e si relaziona in vari modi con gli uomini.

L'originaria scissione assiale ha la forza per scompaginare gli equilibri delle visioni precedenti, in particolare i loro assetti cosmocentrici e variamente radicati, e di rendere praticabili strade religiose radicalmente nuove. Queste, a ben vedere, non sono però state percorse tutte immediatamente, e dispiegate da subito fino al fondo delle loro implicazioni radicali.

⁸² *L'età secolare*, pag. 200.

La tesi di Taylor è che il potenziale sradicante implicito nella svolta assiale per lungo tempo sia rimasto esplorato solo parzialmente. In effetti, «aspetti delle pratiche precedenti continuarono, benché in forma modificata, a definire per secoli la vita religiosa della maggior parte delle persone»⁸³. Fu a partire da allora che un precario compromesso postassiale ha cercato di bilanciare, con non poche difficoltà, i pesi di importanti retaggi preassiali con le varie pressioni a completare lo sradicamento. Il passaggio ad un definitivo assetto sradicato sarebbe stato compiuto e portato a termine solo molto tempo dopo. Come vedremo fra poco, secondo il filosofo, ciò è avvenuto in seguito alle forti pressioni esercitate da un importante e articolato filone riformatore di ispirazione stoico-cristiana.

Tutto ciò ci aiuta forse a capire la decisione della genealogia tayloriana di retrocedere, nella sua ricerca delle premesse dell'umanesimo secolare moderno, sino alla remota rivoluzione assiale. Certo, egli non si azzarda ad affermare che la negazione di Dio fosse un passaggio obbligato e fosse già decisa in quella fase epocale: tant'è che per approdare a questo risultato il potenziale sradicante implicito è stato elaborato in direzioni aliene dalle intenzioni originarie. Tuttavia, i legami esistono – come Marcel Gauchet⁸⁴ ha più ampiamente messo in luce – e risalire alla posizione assiale della trascendenza ha un senso.

Abbozzare i tratti di un mondo trascendente apre indiscutibilmente delle nuove possibilità. Liberando il mondo naturale e la trama del profano di quella continua presenza del sacro che la punteggiava si decide una svolta essenziale verso ulteriori passaggi. Una volta conquistata quella

⁸³ Ibid., pag. 201.

⁸⁴ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Galimard, Paris 1985 [*Il disincantamento del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992].

divaricazione originaria, diventava infatti possibile pensare ad un piano immanente che si rendeva autonomo e all'eventualità di creare nuovi spazi mondani, quello della socialità politica anzitutto, indipendenti.

L'approdo all'assialità, poi, consentiva, teoricamente, di segnare la rottura anche con il secondo fronte del radicamento. Il precedente sistema nel quale il legame spirituale seguiva la via del sacro cosmico e sociale era stato scosso alle sue stesse basi e ora veniva intravisto un nuovo parametro individualistico e sradicato, che metteva a disposizione, almeno idealmente, una strada religiosa pronta a valorizzare il rapporto radicale tra il fedele ed il suo Dio. Lo stesso Vangelo accoglie la spinta allo sradicamento sociale. Come ricorda Taylor, sono molti gli incitamenti contenuti nel testo evangelico ad abbandonare i lacci della socialità convenzionale per costruire reti più autentiche e una più vasta comunità universale fondata sull'amore. «Il Nuovo Testamento è pieno di inviti ad abbandonare o a relativizzare i legami familiari, di clan e sociali e a entrare a far parte del Regno»⁸⁵.

In terza battuta, è anche la natura del bene che viene ora proposto ad essere completamente diversa. Le prospettive assiali si distinguono per il fatto di rifiutare il tipico carattere "interessato" della dimensione religiosa arcaica, che spingeva la pratica vagamente religiosa dei nostri remoti antenati ad invocare gli dèi quasi unicamente per gli scopi della fecondità materiale e per la riuscita di obiettivi mondani. Ciò che accomuna, al di là della diversità delle posizioni, le molteplici prospettive assiali e le varie religioni superiori è invece lo sforzo di abituare il fedele all'idea che debba battersi per aspirazioni di rango superiore, incommensurabili con il parametro delle realizzazioni materiali. I beni che animano i nostri affanni ordinari vengono per lo più descritti come lusinghe apparenti, o comunque relative, rispetto a

⁸⁵ *L'età secolare*, cit., pag. 204.

quello che deve diventare lo scopo supremo e il fine ultimo della nostra vita, e che quei primi trascende.

Questo ha comportato una rilettura del significato della prosperità che la comprendesse all'interno di un contesto più vasto ed articolato. Si trattava, in ultima istanza, di prendere coscienza di quella che Dio vuole che sia l'autentica maturazione dell'umano e di pensare a fondo il tipo di impegno che il suo conseguimento richiede. Le varie prospettive religiose superiori si sono confrontate con questa questione radicale e hanno cercato di gestire con soluzioni storico-determinate diverse la tensione implicita nella dialettica delle possibili relazioni autorizzate tra questa più ampia realizzazione umana e i conseguimenti materiali degli affari terreni.

Questa è sempre stata una questione controversa, e forse proprio il cristianesimo, più di altre prospettive, è stato esposto alle difficoltà legate alla sua gestione. Del resto, è stato proprio il tema del valore cristiano della vita ordinaria e del trattamento del desiderio nell'esperienza umana uno dei terreni su cui si è consumata la rottura più clamorosa all'interno della cristianità occidentale, quella da cui è sorta la Riforma Protestante.

Forse – ipotizza Taylor – questa vulnerabilità ha legami con il fatto che il cristianesimo ha dato alla questione del bene umano una formulazione per certi versi strutturalmente paradossale. Come ricorda l'autore, il Dio cristiano ha caratteristiche completamente diverse rispetto alle divinità delle religioni arcaiche. La divinità primitiva non era necessariamente positiva. Era ambigua, anzi: gli uomini potevano essere largamente beneficiati dai suoi interventi, ma anche colpiti da una decisione punitiva, se qualche capriccio divino così voleva. Sempre però, la natura dei premi e delle punizioni era uniformemente ricavata dal mondo materiale.

La rappresentazione cristiana è invece molto diversa, e più complicata. È quella di un Dio completamente benevolo, di cui nessun ombra di crudeltà sembra offuscare l'immagine. Quello che vuole per gli uomini è soltanto il

loro bene. Proprio qui, però, si complica la semantica delle possibili autorizzazioni alle realizzazioni materiali, al punto da intravedere una via che ha quasi l'aspetto della paradossalità.

La strada del bene che il Dio indica ai cristiani è un cammino non facile, dove il traguardo è un nuovo insieme di valori, eccentrici rispetto a quelli noti, ed è una via che è sempre da scoprire, perché per sua natura sfugge ad ogni guadagno tranquillo e definitivo. Battere il sentiero del vero bene può essere difficile: le lusinghe che provengono dalle ricchezze ordinarie e dalla fecondità materiale possono renderci prigionieri ed offuscarci la vista dello scopo che anzitutto dobbiamo avere a cuore. Malgrado ciò, non è veramente una imposizione della rinuncia come valore in sé quella che afferma la comprensione cristiana originaria: al contrario il valore della vita e della prosperità le sono cari e ben presenti, e se il cristiano deve farsi sordo al mondo e a ciò che è comunemente apprezzato, è solo perché da ciò passa il godimento di un bene infinitamente più grande, o perché egli può farsi il tramite vivente del bene per i suoi simili, diventando dispensatore dell'infinito amore divino.

Vediamo ora di tornare alla ricostruzione delle conseguenze della rottura assiale.

Le società umane che accolsero le prospettive sorte su questa nuova posizione offrivano al fedele l'opportunità di essere introdotto a strade religiose completamente nuove.

È importante che ci soffermiamo a ridescrivere e valutare la natura delle novità introdotte, poiché la loro direzione ha un senso rispetto al movimento complessivo che il resoconto vuole comprendere. L'invito generale rivolto al singolo era quello di lasciarsi alle spalle quanto aveva conosciuto il mondo arcaico, sforzandosi di ripensare l'esperienza religiosa al di fuori

della multiforme pressione che aveva spinto ad una relazione organica con un ordine cosmico sacro prestabilito⁸⁶.

Per la verità, il piano ideale delle richieste teoriche avanzate dalle religioni superiori era ancora più deciso e radicale. I nuovi obiettivi religiosi rifiutavano sì la triplice dipendenza arcaica dal cosmo, dalla società e dal sacro, ma, ancor più profondamente, si atteggiavano ad un intimo rapporto individuale con un principio trascendente.

Gli esiti storici effettivi che la comparsa di queste prospettive religiose ha avuto nelle varie civiltà non sono stati però manifestamente all'altezza di questa richiesta teorica così forte. In nessun caso, si potrebbe dire, nelle società in cui sono apparse visioni assiali, la prassi religiosa complessiva è migrata *d'emblée* verso le modalità sradicate offerte e i relativi canoni di impegno e devozione personale richiesti. Questo fatto, come vedremo tra poco, è un elemento che ha avuto un ruolo importante nella storia che stiamo ricostruendo. Si può dire sia stato, secondo Taylor, uno dei fondamentali vettori del cambiamento nella cristianità latina.

In ogni caso, la strada fatta della devozione personale ed individuale era per la gente comune non solo una novità: appariva anche un terreno impervio. La massa dei fedeli esitava a staccarsi da modi religiosi che essi avevano molto cari, e a ripudiare il cosmocentrismo e la partecipazione comunitaria. Per quanto le nuove strade lentamente cercassero di farsi strada nella mentalità religiosa della società, i loro modi erano difficili, diversamente dai vecchi modi comunitari che erano parte integrante dello stile devozionale dei più, tenacemente saldati al profondo della loro sensibilità spirituale.

⁸⁶ La trasformazione assiale, infatti, rendeva possibile la «ricerca di una relazione col divino o l'eccelso che rivede drasticamente, o persino trascende, le nozioni abituali di prosperità e che può essere perseguita dagli individui singolarmente e/o in forme di socialità non legate all'ordine sacro prestabilito », Ibid., pag. 202.

C'erano però alcuni capaci di seguire le nuove strade in maniera coerente. Sono certe figure, più o meno solitarie, che si stagliavano sullo sfondo di questa religiosità dominante variamente radicata, aspirando a vivere il rapporto con Dio secondo modalità radicalmente individualistiche e riuscendo a dedicarsi ai nuovi obiettivi religiosi nettamente decentrati dalla prosperità ordinaria. Sono quelli che, come Taylor ricorda, Louis Dumont ha definito «individui fuori dal mondo» (*individus hors du monde*)⁸⁷. «In tutti questi casi, si può riscontrare una sorta di iato, di differenza o persino di frattura rispetto alla vita religiosa delle società nel suo complesso»⁸⁸: essi intendono vivere fino in fondo l'ideale individualistico, rompendo con la massa e con quel «mondo» avvolto nell'incantamento e centrato sui vari nessi del radicamento⁸⁹.

Minoranze religiose di individui virtuosi – ricorda il filosofo – sono esistite in tutte le culture in cui ha preso piede una religione superiore, a testimoniare la difficoltà di innestare e rendere operativo il modello ideale

⁸⁷ Cfr. Louis Dumont, «De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le monde », in *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983 [« Dall'individuo-fuori-dal-mondo all'individuo-nel-mondo », in *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993, pagg. 39-85].

⁸⁸ *L'età secolare*, cit., pag. 202.

⁸⁹ «Avremmo qui a che fare, cioè, con lo stile di vita di minoranze elitarie che, per certi versi, era marginale rispetto al “mondo” o in tensione con esso, intendendo con ciò non solo il cosmo che è ordinato in relazione a ciò che vi è di sommo e sacro, ma anche la società il cui ordine dipende sia dal cosmo sia dal sacro. Questo “mondo” era pur sempre una matrice di radicamento e forniva ancora la cornice ineludibile della vita sociale, compresa quella degli individui che cercavano di volgergli le spalle, nella misura in cui rimanevano, in un certo senso, all'interno del suo raggio d'azione», *ibid.*, pag. 203.

posto dall'orizzonte assiale. È così tutt'altro che infrequente incontrare forme di religiosità ibrida, aperte dallo scarto tra stili devozionali diversi: l'impegno coerente dei pochi virtuosi e la prassi scostante e "interessata" dei più.

Nelle varie culture e nei diversi passaggi storici, la mancanza, di fatto, di qualsiasi uniformità devozionale non ha però suscitato la stessa reazione. Di volta in volta, tra questi modi di vita e di impegno così distanti, per certi versi incompatibili, poteva disegnarsi un'alternanza di rapporti di varia natura, che andavano dall'attitudine collaborativa, alla tensione di una rivalità strisciante, sino all'ostilità aperta.

In ogni caso, nella maggior parte delle culture che sono venute in contatto con una forma di religione superiore si è potuta creare una qualche forma di equilibrio. Il miglior modo, il più efficace, per tenere sotto controllo la tensione consisteva nel ricercare una sorta di collaborazione, che possiamo descrivere anche come un compromesso funzionale, tra le minoranze religiose (monaci, asceti, clero) e il resto della società. Rimaneva riconosciuto il valore diverso di impegni religiosi apertamente disomogenei, ma al contempo si riusciva a cogliere il versante funzionale di questa disparità di compiti, ricercando e dando una sistemazione più o meno formale alla complementarità tra le diverse classi. Quanti hanno modo di consacrarsi integralmente a dedizioni superiori pregano, includendo nelle loro preghiere l'intercessione a favore del resto dei fedeli. Da parte sua, la gente comune, a cui invece era pressoché impossibile anteporre Dio alle urgenze quotidiane e alle necessità a cui li inchiodava la vita materiale, ricambiava quel favore spirituale preoccupandosi di sostentare, con i mezzi del suo lavoro, i virtuosi della spiritualità.

Come quella della maggior parte delle religioni storiche, anche le vicende del cristianesimo hanno conosciuto questa divaricazione permanente di impegni e stili devozionali e il conseguente altalenare di tensione e

tolleranza. Persino nella società medievale, che idealmente si poneva come integralmente cristiana, la perfetta omogeneità devozionale rimaneva un miraggio. Per certi versi, anzi, proprio la cristianità medievale ha consegnato alla storia uno degli esempi più chiari di costruzione di un sistema sociale fondato sulla complementarità, con la nota tripartizione in *oratores*, *bellatores* e *laboratores* con cui si distinguevano le diverse funzioni degli individui nella società tardo-medievale. Si trattava di un assetto che, fra altre cose, consentiva di dare una forma stabile a formalmente autorizzata proprio all'esistenza di velocità devozionali diverse.

Una parte della lunga e tortuosa storia raccontata da Taylor, la parte iniziale, include il racconto del movimento religioso, e più in generale culturale, attraverso il quale la cristianità latina articola una certa volontà di mettere in discussione questa consolidata condizione di compromesso. Ciò che così – secondo il filosofo – ha distinto le vicende del nostro Occidente da quelle delle altre civiltà superiori è il fatto che qui, nel nostro angolo di mondo, il potenziale sradicante implicito nella svolta assiale sia stato spinto, per opera di volontà diverse, verso il completo esplicitamento.

Da lì, la pressione individualizzante ha cominciato ad acquistare una propria autonoma forza. Alla sommità del lungo processo che Taylor ricostruisce, questa volontà raggiunge direzioni radicali, non previste dall'originaria formulazione religiosa. L'individualismo, che all'inizio definiva il pensiero e lo stile di vita di quei pochi «individui fuori dal mondo» attraversa allora le varie nicchie della società, finendo con il modellare e fecondare l'apparato immaginativo degli uomini occidentali, e ad imporsi quale cifra della loro stessa comprensione del mondo.

«Ciò che mancava ancora era la trasformazione di questa stessa matrice, il suo rimodellamento secondo i principi della spiritualità assiale, affinché il “mondo” stesso

potesse apparire come costituito da individui. Questa sarebbe stata l'affermazione dell'"individu dans le monde", per esprimersi nei termini usati da Dumont, l'agente che, nella sua vita "mondana ordinaria", si considera anzitutto un individuo»⁹⁰.

Parliamo del modello di un individuo libero e responsabile che plasma e modella il mondo: «l'agente umano della modernità occidentale».

In ogni caso, come si è già detto, questa rivoluzione sradicante viene veramente portata a termine solo dopo che, per secoli, questa stessa società occidentale aveva perpetrato la sua aderenza ad una matrice sociale organicistica e legata a ragioni superiori. Una matrice sociale che ha inevitabilmente dettato i tratti del tipo di religiosità che ha dominato la cristianità storica, che mai era riuscita a rendere totalmente operativa la richiesta di sradicamento.

Così era anche nell'orizzonte cristiano tardo medievale, in cui fanno la loro comparsa i primi segni dell'individualismo, e da cui parte la storia narrata dall'autore.

Taylor in effetti sceglie di aprire il suo racconto con un'esplorazione dettagliata dello stato della religiosità e degli immaginari sociali di quel passaggio storico che si apriva sul tramonto dell'epoca medievale. Era questo un mondo che continuava ad essere plasmato dalla sensibilità del passato e che, nonostante accogliesse i primi semi dell'individualismo, non poteva minimamente predire le trasformazioni titaniche che da essi, di lì a poco, si sarebbero aperte.

Lo studioso ci ricorda che quella allora dominante era una religiosità peculiare, ancora ampiamente preda della caratteristica instabilità che aveva dominato gli assetti storici post-assiali. Questa perdurante soggezione era in parte responsabile di un quadro in cui le comprensioni cristiane più recenti ed ortodosse coesistevano al fianco di elementi più antichi, di provenienza

⁹⁰ Ibid., pag. 203.

pre-assiale. Nel cristianesimo medievale era in particolare la cultura popolare che, non senza un po' di confusione, aveva realizzato un particolare sincretismo tra elementi desunti dalle vecchie forme e sentieri ricavati dalla nuova religiosità.

La pensabilità della sfida umanista alla fede si darà solo dopo che sarà portato a compimento un colossale evento negativo. C'era infatti bisogno che crollassero i principali pilastri del mondo medievale: quelli che, per chi nasceva in quell'epoca, componevano il modo spontaneo e scontato di fare esperienza della realtà. In questo vecchio terreno culturale su cui si muovevano i nostri antenati medievali, infatti, il mondo era un ordine complessivo in cui era semplicemente ovvio che Dio esistesse.

La sfera sociale si fondava su quella sacra e il tempo profano sui tempi superiori. Dio era semplicemente onnipotente: egli tesseva relazioni e palesava la sua presenza nei vari ambiti che circoscrivevano l'esistenza individuale. Dal microcosmo della vita quotidiana, nelle cui vicende Dio e i Santi erano personaggi imprescindibili, passando per la società, la cui stessa sussistenza doveva incontrare la volontà divina, alla grande cornice cosmica che rispecchia ad ogni angolo gli interventi divini. «Dio era ovunque».

Le varie espressioni della cultura religiosa popolare medievale, poi, hanno continuato a conservare, e in parte a giustificare, una qualche abitudine al radicamento, e ciò in tutti e tre i versanti.

Nel suo *L'età secolare*, Taylor dedica uno spazio niente affatto marginale alla descrizione di questi immaginari medievali e dell'incantamento in cui erano immersi. Questo fatto acquisisce un senso preciso nell'ottica del compito complessivo che il Canadese si pone in questo suo ultimo corposo lavoro. L'autore ha a cuore la sfida di far luce sulle ragioni che rendono, in fatto di fede religiosa, il mondo premoderno e quello moderno così distanti. E le motivazioni per le quali la non credenza, che per i nostri antenati del '500 era letteralmente inconcepibile, è per noi diventata molto più che

un'alternativa praticabile, hanno in parte a che vedere con la disgregazione di certi aspetti di quel mondo passato che avevano costituito nell'universo culturale della cristianità latina medievale dei saldi baluardi della fede, realtà stabili la presenza delle quali rendeva davvero poco ragionevole insinuare qualche dubbio sull'esistenza di Dio.

Vediamo quindi di ripercorrere brevemente i tratti fondamentali dell'immaginario medievale, quale lo ricostruisce Taylor, avendo cura di dedicare un'attenzione speciale alla funzione dei tre cosiddetti «bastioni della credenza»: gli «aspetti di quel mondo» che «parlavano a favore della credenza e rendevano la presenza di Dio apparentemente incontestabile»⁹¹.

Il suo particolare modo di pensare il contatto con il divino subiva i retaggi dell'antico mondo arcaico. Per comprenderlo, quindi, più da vicino dobbiamo rifarci, seguendo Taylor, alla categoria di «sacro». Il sacro, che il filosofo intende come presenza del divino resa visibile in luoghi, tempi e persone, era l'autentico centro gravitazionale intorno a cui si intrecciava una comunicazione ravvicinata tra il mondo degli uomini e quello divino. Il contatto estrinseco e sempre più puramente mentale che andrà a poco a poco a connotare la religiosità moderna era ancora nettamente lontano dal tipo di relazionalità che allora si disegnava intorno ai due elementi.

Innanzitutto questo sacro permeava il cosmo, la grande cornice in cui era creduto svolgersi il dramma dell'uomo prima che si verificasse quell'insieme di cambiamenti che sinteticamente viene denominato "disincantamento". La "Grande catena dell'essere"⁹², per ricorrere alla formula dello studioso Arthur Lovejoy, esprime in modo vivido ed efficace

⁹¹ Ibid., pag. 41.

⁹² Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge 1936; [trad. it., *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1976.]

questa immagine di un grande complesso gerarchico ed ordinato – il cosmo, appunto – che organizzava i molteplici livelli del reale, il mondo naturale come l'ambiente sociale, ponendo in relazione i vari enti, dal più basso al più nobile.

Il cristianesimo si è in parte appropriato di questo antico immaginario cosmico: ne ha conservato l'idea di un mondo delimitato e ben ordinato⁹³, e ha riconosciuto in un Dio creatore il vertice di questo tutto armonico. Nell'immaginario cristiano, Dio è quindi una alterità trascendente rispetto al mondo, che conserva però una particolarità: il fatto che, anziché ritrarsi definitivamente nell'invisibile una volta portata a termine l'opera creatrice, egli voglia continuare a “gestire” il mondo. Lo farà in vari modi: interagendo continuamente con gli uomini e con la storia, ma non solo.

L'azione divina e l'esercizio dei suoi scopi si rendevano allora particolarmente visibili nell'osservazione del mondo naturale: «non solo nel senso ovvio, che possiamo ancora oggi comprendere e (quantomeno molti di noi) apprezzare, che il suo ordine e disegno erano indici della creazione; ma anche perché i grandi eventi di questo ordine naturale (tempeste, siccità, alluvioni, epidemie, come pure anni di straordinaria fertilità e prosperità) venivano visti come atti divini»⁹⁴. L'esistenza di Dio, allora, finiva per essere presa per certa, come erano certi gli eventi naturali che gli uomini dovevano di volta in volta fronteggiare o rendere propizi.

⁹³ «La religione biblica, dopo il suo ingresso nel mondo greco-romano, e poi arabo, si è sviluppata all'interno dell'immaginario cosmico. Da ciò è derivata l'idea della collocazione in una storia definita che si svolge entro una cornice illimitata. Per questo era possibile condensare l'intero corso della storia cosmico-divina nella vetrata di una cattedrale», *L'età secolare*, cit., pag. 85.

⁹⁴ *Ibid.*, pag. 41.

Nell'immaginario premoderno non erano però soltanto il cosmo e la natura ad essere abitati dalle intenzioni divine. Esisteva anche un «sacro» che testimoniava la presenza di Dio e del religioso nella società. E questo a vari livelli. Tanto per cominciare, erano innanzitutto i corpi politici a gestire una particolare natura ibrida che li situava nella sovrapposizione di sacro e profano⁹⁵.

Una delle espressioni più caratteristiche di questo particolare assetto era allora la ricorrente sottolineatura del carattere sacro della monarchia. Questo tratto spiega e motiva le ragioni per cui l'appoggio e l'intercessione di Dio fossero assolutamente fondamentali nella fase di fondazione di un regno, ma anche ai fini della sua conservazione in buona salute. Se Dio cessa di appoggiarci e sostenerci – sembrava pensare ogni regnante in quel vecchio mondo – il nostro potere costituito rischia di perdere una componente vitale della sua forza, e di dover rinunciare alla sua stessa legittimazione. Allo stesso modo, il rapporto ravvicinato con questa divinità forniva al re la giustificazione definitiva alla preminenza che rivendicava sui propri sudditi. Come sappiamo, nell'ideologia cristiana dell'Occidente medievale, il sovrano era per lo più considerato un eletto designato da Dio.

Per la verità, era l'intero spazio profano a conoscere interventi continui del divino e costanti rimandi a ragioni superiori: in «quelle società era

⁹⁵ Per l'approfondimento di questo particolare aspetto della regalità medievale, cioè la sua ambizione a giustificare il potere politico-giuridico alla luce di presunte ascendenze religiose, uno dei riferimenti obbligati è senz'altro il classico lavoro di Ernst Kantorowicz: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton 1957 [*I due corpi del re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989]. Lo storico tedesco, in particolare, mostra come il potere monarchico temporale di allora abbia potuto giocare proprio su questa sovrapposizione appropriandosi della costellazione concettuale legata all'immagine teologica del "corpo mistico" della Chiesa.

impossibile impegnarsi in una qualsiasi attività pubblica senza “incontrare Dio”»⁹⁶. Così, i più importanti momenti della vita comunitaria erano animati proprio dalla religione, e in vario modo. Il calendario liturgico, con le sue feste canoniche e le sue ricorrenze, scandiva il tempo della piccola parrocchia medievale. Non va poi dimenticato che le manifestazioni sociali che godevano della più spontanea vitalità erano atti di devozione e rituali collettivi quali le processioni, l'adorazione delle reliquie e il rito di perlustrazione dei confini, con cui si tenevano lontani dal villaggio la malasorte e gli spiriti negativi.

C'era poi un altro modo, un modo più sotterraneo e indiretto, con cui la spiccata vocazione sociale della religiosità premoderna svolgeva un'efficace funzione di difesa della fede, mantenendo alti i livelli dell'osservanza.

Non era un caso che proprio la tutela dell'ortodossia dei propri membri fosse un'attività in cui i vari regni spendevano una parte cospicua delle loro energie: era difficile ignorare «l'idea che una società che annoverava tra le proprie fila degli eretici, e magari pure dei miscredenti, fosse destinata a precipitare nel disordine»⁹⁷. Che origine aveva questa convinzione? Essa derivava dal fatto che il bersaglio e l'oggetto delle diverse iniziative degli spiriti cosmici del mondo incantato fosse l'intera comunità. Ciò faceva sì che ogni eventuale gesto di ribellione o di sfida a questi stessi spiriti, anche se solitario e pronunciato da un elemento isolato, potesse fare abbattere l'ira e la vendetta delle soggettività divine su tutto quanto il gruppo. La pressione sociale che conteneva all'interno dei confini delle fede era allora molto forte: il coinvolgimento alle varie azioni comuni che venivano promosse era

⁹⁶ *L'età secolare*, cit., pag. 12.

⁹⁷ *Ibid.*, pag. 64.

totale perché la ribellione o l'indifferenza del singolo non dovevano né potevano essere tollerate. «La cerimonia di “perlustrazione dei confini” del villaggio agricolo, per esempio, coinvolgeva l'intera parrocchia e poteva risultare efficace solo come atto collettivo di tale comunità»⁹⁸.

Questi erano dunque i tratti della socialità dei nostri avi: costoro vivevano in un mondo in cui non era concesso dissentire dalla religiosità condivisa, e nel quale la vita comunitaria era automatica. Fino a che gli uomini non hanno cominciato a lasciarsela alle spalle, anche essa ha svolto una permanente funzione di bastione della credenza, di robusto deterrente contro ogni defezione religiosa.

Dobbiamo ora menzionare uno dei tratti del mondo medievale tra i più importanti che la modernità, generalmente intesa, ha contribuito ad eclissare quasi completamente. L'esistenza moderna ha ristretto i confini del nostro potere immaginativo ad un tipo di temporalità piatta e monodimensionale. Un tempo materiale e quantificato, in cui momenti omogenei si susseguono senza sosta in una immaginaria sequenza lineare, ha in un certo senso rapito le nostre esistenze, restringendo sempre più la nostra capacità di proiezione verso dimensioni altre.

Quella che questo universo immaginativo ha scalzato era invece una coscienza temporale nettamente più complessa ed articolata, in cui *questo* tempo, il tempo secolare ed orizzontale, era solo una delle direttrici possibili. Nelle società occidentali medievali, la storia e le vicissitudini finite dei loro uomini mortali e dei regni che questi abitavano erano in effetti costellati da continui rimandi a tempi superiori che ponevano su di essi significati irriducibili alla loro immediatezza storico-determinata.

L'immaginario medievale, così, si nutriva della credenza in vari tipi di temporalità “superiori”. La principale di queste era l'eternità cristiana, quel

⁹⁸ Ibid., pag. 195.

Regno dei Cieli che dovrebbe riunire e raccogliere, alla fine dei tempi, la dispersione delle caotiche vicende umane. Ugualmente, la funzione istruttiva del riferimento ad un esemplare “tempo delle origini” e l’antica immagine dell’eternità greca (nella sua paradigmatica formulazione platonica di un non-tempo che accoglie ciò che mai perisce né cambia) non smettevano di plasmare quella coscienza temporale così complessa.

In quel mondo allora, comprendere fino in fondo le vicende umane e gli eventi storici che accadevano nel tempo “profano” – così chiamato proprio perché complementare ad un tempo “sacro” – significava sottrarli alla loro apparente casualità e contingenza per trovare loro posto in una collocazione superiore che li riscatta. La periodica sovrapposizione di un’apertura verticale su quelli che altrimenti erano ordinari segmenti temporali interrompeva lo scorrere dei giorni e andava a scompaginare, fatalmente, il normale ordine degli eventi⁹⁹. Il frammento temporale interessato si distanziava e si elevava sugli attimi che nel tempo ordinario gli erano contigui.

Così, ad esempio, «il venerdì santo di quest’anno può essere più vicino alla crocifissione rispetto al giorno di mezza estate dell’anno scorso. E siccome l’azione/passione di Cristo partecipa dell’eternità divina, la crocifissione stessa è più vicina a tutti i tempi di quanto essi non lo siano gli uni rispetto agli altri nel tempo secolare»¹⁰⁰. Ciò avveniva, caratteristicamente, nel momento che si considerava *kairotico*, in cui il tempo profano era come trasfigurato e acquisiva uno spessore di solennità che prima non gli apparteneva.

⁹⁹ *L’età secolare*, cit. pag. 79.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pag. 82.

Dopo aver evocato i vettori multidirezionali della cornice temporale nella quale trovava posto l'esistenza dell'uomo medievale, dobbiamo pensare a richiamare un carattere ancora più generale del suo mondo, quello che forse, più di tutti gli altri, lo convinceva del bisogno di tenersi saldo alla figura di un Dio forte.

Questo ci richiede di cominciare a ricostruire, a grandi linee, l'immagine globale dell'universo esperienziale premoderno. In esso, il singolo era totalmente assorbito da una trama complessa di corrispondenze tra la natura materiale degli oggetti e una loro intrinseca carica morale e spirituale. Era in qualche modo come se le cose stesse parlassero agli uomini, raccontando di un senso che apparteneva loro profondamente. Alla radice di questo fatto vi era la predisposizione dei nostri avi a cogliere con la stessa naturale facilità la valenza morale degli eventi fisici e degli oggetti e la causalità fisica legata alle loro precipue caratteristiche materiali e visibili. Erano entrambe, per così dire, ben tangibili. I due ordini – morale e fisico – erano mischiati e sovrapposti, in un modo che a noi, per il riflesso dell'atteggiamento che la mentalità scientifica e il dominio tecnologico ci impongono, appare inconcepibile o terribilmente ingenuo.

Questa singolare capacità di percepire una magia e un mistero che avviluppano il mondo costituisce un modo di sentire la realtà molto antico, addirittura ancestrale. Benché, però, il nostro freddo e lucido sguardo razionalizzante moderno faticasse enormemente a comprendere cosa questa esperienza potesse significare, occorre guardarci bene dal commettere l'errore di relegarla ad un passato troppo lontano: in fin dei conti, gli occhi dei nostri stessi prossimi antenati medievali continuavano a conservare la capacità di leggere nel mondo i segni di un linguaggio ontico e di cogliere nella realtà particolari colorazioni morali e spirituali.

Questa intensa occasione di scambio era, in particolare, un aspetto caratteristico di quello che Taylor, ricorrendo all'antonimo del noto

aggettivo weberiano, denomina «mondo incantato» e cita come uno dei fattori che hanno assicurato la solidità religiosa dei nostri antenati premoderni. L'ambiente umano era quindi popolato da forze di ogni genere, spiriti vari che possedevano precise volontà e capacità d'azione, non solo di natura fisica. Ciò obbligava le persone a prestare una particolare attenzione nello scambio continuo con queste forze, alle quali non mancava la capacità di incidere sulle delicate sorti e direzioni del loro destino spirituale.

Simili spiriti potevano essere investiti di valenze morali positive o negative, a seconda del tipo di relazione che intrattenevano con il corso delle esistenze umane. Potevano infatti essere spiriti buoni e benevolenti, i cui interventi gli uomini ricercavano con gli sforzi della preghiera o con l'ausilio di un ricco repertorio di riti e gesti propiziatori, oppure forze oscure e malvagie, dai cui intenti malefici essi si sentivano ansiosamente in ricerca di protezione. Il soggetto si vedeva completamente in balia di questo mondo così particolare, da cui era impensabile qualsiasi presa di distanza, e doveva negoziare continuamente con queste personalità non umane che imponevano ben precisi sentimenti e volontà. Comprensibilmente, questo «sé poroso» (*porous self*) si trovava a convivere con un senso permanente di vulnerabilità che era il pesante *pendant* emotivo di tutta questa esperienza.

Venendo, nello specifico, alla realtà incantata con cui interagivano gli abitanti dell'Occidente medievale, essa era di un tipo tutto particolare. Non serve dire che anche la sfera religiosa gestiva continue frequentazioni con il mondo che abbiamo appena descritto. Per queste ragioni, una delle peculiarità dell'immaginario medievale è quella di confondere i numerosi e persistenti retaggi magici di questo universo pagano e preassiale con i più recenti elementi cristiani.

«Se pensiamo alle vite della gente comune – e anche a gran parte delle élite – cinquecento anni fa, possiamo constatare in mille modi che le cose stavano proprio così. In primo luogo,

costoro vivevano in un mondo di spiriti, sia buoni sia malvagi. I malvagi includevano ovviamente Satana, ma, a prescindere da lui, il mondo era pieno di demoni minacciosi di ogni sorta e ubicazione: demoni e spiriti della foresta e del deserto, ma anche quelli che ci minacciano nelle nostre vite quotidiane. Ma gli spiriti erano numerosi anche sul fronte opposto. Non solo Dio, ma anche i suoi santi, a cui ci si rivolgeva nelle preghiere, e i cui sacrari venivano talvolta visitati, nella speranza di una grazia, o come ringraziamento per una grazia già richiesta e ricevuta, o per chiedere aiuto di fronte a un pericolo estremo»¹⁰¹

Per questa sorta di mescolanza tra antiche fonti pagane e contenuti legati alla fede cristiana, non solo quindi il fedele credeva nell'esistenza di Dio e Satana, e usava interloquire con la schiera di santi e di angeli, ma faceva anche esperienza di spiriti magici e forze intracosmiche con un grado di personalizzazione inferiore che permeavano la natura.

La venerazione dei Santi, ad esempio, aiutava a conquistarsi la salvezza dell'anima. Tuttavia, le persone non disdegnavano di scomodare la loro intercessione per chiedere ausili ben più concreti e mondani. Li si poteva allora pregare per chiedere una protezione prima di intraprendere un lungo (e verosimilmente difficile) viaggio in mare, o per propiziare il raccolto, o ancora per supplicare di guarire un familiare da qualche grave malattia che lo affliggeva.

Non va dimenticato, poi, che le influenze morali e spirituali si estendevano anche a cose e luoghi. Nel mondo incantato, il potere del «sacro» è infatti diffuso: il cristiano che si nutriva di tale fede incarnata riconosceva non solo, naturalmente, i sacramentali (come l'ostia e le candele benedette), ma credeva anche che un carico di potere sacro fosse capace di emanare da certi luoghi, o di concentrarsi in particolari oggetti «carichi» ai quali erano riconosciuti poteri non ordinari. È così che la devozione religiosa includeva, ad esempio, il culto delle reliquie, ovvero oggetti o presunte parti di corpo

¹⁰¹ Ibid., pag. 51.

appartenuti a qualche personaggio significativo della cristianità, che in virtù di quel contatto si pensava avessero guadagnato un potere miracoloso¹⁰², nonché pellegrinaggi verso luoghi che si ritenevano sacri, in genere perché legati ad un episodio saliente della vita di qualche santo.

Tutto ciò era stato fino al tardo Medioevo l'ambito di un'esperienza a tutti gli effetti condivisa. Costituiva cioè un mondo di dominio popolare, ma che usava essere frequentato senza imbarazzi dalle stesse élites. Così non era affatto insolito che fedeli di qualsiasi estrazione sociale e culturale richiedessero l'aiuto o la protezione di Dio o di un santo particolare attraverso la manipolazione di oggetti, come le appena citate reliquie, o si relazionassero con tutta la schiera di spiriti buoni e cattivi del mondo incantato partecipando a qualche rituale collettivo.

Tutta questa storia del mondo incantato, del «soggetto poroso» che lo abita e della sensazione di vulnerabilità che questo doveva gestire, ci dice qualcosa di più. Essa ci racconta di un tipo di esperienza della realtà in cui l'uomo non aveva ancora acquisito le competenze per distinguere, nei suoi «commerci» con il mondo, le determinazioni fisiche che sono proprie della realtà, le sole a detenere un'efficacia causativa, e l'influenza morale e soggettiva che queste possono eventualmente esercitare. È per questo che, agli occhi dei nostri avi, certi oggetti speciali sapevano produrre eventi materiali, come curare una malattia o fermare una tempesta, e ci riuscivano in virtù dei loro intrinseci poteri spirituali¹⁰³.

¹⁰² Ibid., pagg. 50-51.

¹⁰³ «Anche un altro confine tipicamente moderno non veniva rispettato, quello tra le leggi fisiche e i significati che le cose hanno per noi. Gli oggetti carichi erano dotati di potere causale in virtù dei loro significati intrinseci.» Quella distinzione «non corrispondeva necessariamente a due tipi di eventi che erano realmente, anziché analiticamente, distinti. In

Ciò che si palesa, ripensando alle radici di questa antica esperienza emotiva del mondo è, in fin dei conti, una mancanza radicale: quella del confine basilare tra realtà esterna, dominio fisico di eventi puramente materiali, e mondo interiore, regno di idee, volontà, sentimenti e di ogni altro possibile atto morale o intellettuale. Prima che lo spazio dell'interiorità venisse delimitato e protetto, anche il significato della realtà – di cui poi, nella modernità, il soggetto diventerà idealmente il solo padrone – era quindi esogeno rispetto all'attività mentale. Esso gravitava in una sorta di soglia porosa di interscambio tra il mondo emotivamente denso e l'agente che in esso si muoveva, incapace di assumere una effettiva presa di distanza dalla realtà¹⁰⁴.

Sono i moderni che hanno sistematicamente cominciato ad attribuire ad ogni volontà e sentimento un'origine umana ed una sede interamente mentale, o comunque interiore. Per loro, la dimensione morale e la sfera volitiva ed intellettuale sono interamente confinate nello spazio interiore¹⁰⁵. Da una lato,

altri termini, la stessa forza che ti guariva poteva anche renderti una persona migliore, più santa; e tutto ciò con una sola mossa, per così dire», *ibid.*, pag. 59.

¹⁰⁴ «Ciò dipende dal fenomeno dell'influenza. Una volta che i significati non sono più esclusivamente nella mente, una volta che possiamo cadere sotto l'influsso magico o entrare nella zona d'influenza del significato esogeno, possiamo concepire questo significato come qualcosa che ci include, o forse che ci penetra. Siamo per così dire in una sorta di spazio definito da tale influenza. Il significato non può più essere collocato semplicemente all'interno, ma non può nemmeno essere posto all'esterno. È piuttosto in una zona d'interspazio che si situa a cavallo di quello che per noi rappresenta un confine netto. Il confine è cioè, in un'immagine che mi pare qui appropriata, poroso», *ibid.*, pag. 54.

¹⁰⁵ «Il processo di disincantamento rappresenta la scomparsa di questo mondo e la sua sostituzione col mondo in cui viviamo oggi: un mondo in cui quelle che chiamiamo menti sono l'unica sede possibile dei pensieri, sentimenti, slanci spirituali; le uniche menti sono

infatti, vengono accuratamente segnati confini e domini che permettono al soggetto di tenere la realtà a distanza e di gestirne eventuali significati. Dall'altro, il mondo è spogliato e svuotato di sensi intrinseci e di intenzioni morali proprie. «Al contrario, nel mondo incantato, il significato esisteva già nell'oggetto/agente; era là indipendentemente da noi; sarebbe esistito anche qualora noi non ci fossimo stati»¹⁰⁶.

Con il tempo, queste spartizioni si sono fatte talmente forti da finire con l'apparire come immagini assolutamente elementari ed universali. Questa "naturalità", però, è solo presunta e viene a trarci in inganno, facendoci dimenticare alcune evidenze. Innanzitutto, essa occulta il fatto che la costruzione di una chiara soglia e un confine prestabilito tra «interno» ed «esterno» - che è quella che ci permette di considerarci immuni dal mondo incantato e dagli strascichi della sua intensa condizione di scambio – ha un'origine storico-culturale determinata e, in particolare, costituisce, nella sua forma compiuta, un'elaborazione, per l'appunto, moderna. Malgrado l'apparente distanza, siamo quindi dinnanzi ad un approdo che è in realtà piuttosto recente, specialmente se si considera che, per il resto della sua storia, l'uomo non è stato toccato dal dubbio che la dimensione emotiva potesse essere confinata alla mente, e lì dovesse restare, secondo i dettami del moderno atteggiamento distaccato.

Tutto ciò si lega ad uno sviluppo di colossale importanza, su cui la modernità ha costruito le sue immagini portanti. O forse, abbiamo a che fare con un intero grappolo di movimenti che sono proceduti paralleli. In ogni caso, il vero originario spartiacque è il dualismo gnoseologico che pone il

quelle umane (grosso modo; scusandoci con gli eventuali marziani o extraterrestri); e le menti circoscritte, sicché tali pensieri, sentimenti ecc. sono situati al loro "interno"», *ibid.*, pag. 47.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pag. 52.

fisico e il mentale come due regni separati. Questa stessa posizione ha dischiuso non solo una rivoluzionaria svolta conoscitiva, ma anche una enorme implicazione morale, perché da allora il mondo cessa di essere la matrice in cui sono racchiusi i fini umani.

Almeno due fondamentali passaggi sono legati a questo evento. La meccanicizzazione del mondo, che accoglie la realtà come pura materia, impedendole da lì in poi di continuare ad essere vista come depositaria di connotazioni qualitative intrinseche. Più o meno congiuntamente, poi, avveniva la creazione di un dominio dell'interiorità.

In effetti, sulla separazione interno/esterno, su di una concezione deontologizzata della ragione (che diventa mera "procedura"), e sulla costruzione di un regno dell'interiorità (in cui ogni pensiero, sentimento e atto mentale è racchiuso), si è costruita l'immagine dell'io occidentale. Proprio una parte importante di *Radici dell'io* si era occupata di dimostrare come tutto ciò – e soprattutto l'immagine delle profondità interiori e della «riflessività radicale» – sia la funzione di un modo di auto-interpretazione storicamente e culturalmente situato, che è poi stato "naturalizzato" nel corso della storia occidentale moderna¹⁰⁷.

¹⁰⁷ In *Radici dell'io*, in particolare, Taylor aveva dato conto della genesi dell'io moderno con particolare riferimento all'elaborazione dell'«interiorità radicale», e lo aveva fatto attraverso una storia sensibilmente spostata verso il peso del pensiero filosofico. L'inecepibile punto di partenza da cui il filosofo aveva preso le mosse era allora il *logos* ontico, la ragione sostantiva di Platone, per arrivare poco a poco alla conquista della modernità, segnata su questo fronte dal dualismo fisico/mentale e dalla moderna razionalità cartesiana, che per prima riformula la ragione in senso procedurale. Nel mezzo, Agostino costituisce il passaggio decisivo. La novità segnata dal vescovo di Ippona non consiste ovviamente nell'essere uscito da una formulazione ontica e sostantiva dell'ordine. La sua fonte è ancora palesemente esterna al mondo e all'azione umana, ed ha – Agostino ne è certo – la sua incrollabile ragion d'essere in Dio. È su di un altro fronte, quello dell'accesso

La filosofia cartesiana, com'è noto, è una delle principali e più influenti teorie che hanno contribuito ad imporre l'idea della separazione radicale tra i due domini di mente e corpo. Come tale, essa ha rafforzato la figura del mondo incantato, sottraendo la fondamentale condizione che permetteva di fare l'esperienza di forze che abitavano il mondo fisico e dotate di pensieri ed intenzioni. Secondo Cartesio, l'interiorità era così l'unica sede della ragione, e il regno fisico cessava di essere pensato teleologicamente per venire compreso meccanicamente, come pura materialità e secondo i termini fisico-materiali imposti dalla nuova scienza galileiana. Come si immagina facilmente, tale disincantamento del mondo è stato un passaggio fondamentale per arrivare a vedere il mondo come un ambito potenziale di controllo strumentale.

Non è un caso che nella storia che egli espone ne *L'età secolare*, Taylor discuta ampiamente della realtà del mondo incantato. Quest'ultima, con la sua schiera di demoni, spiriti e forze da cui gli uomini si sentivano minacciati, è stata a suo avviso una forza che ha tenuto i nostri avi saldamente ancorati alla fede. Tra tutti questi spiriti, Dio naturalmente primeggiava ed era indiscutibilmente riconosciuto come il più forte:

alla verità e al bene, che parte delle vecchie comprensioni vengono smosse e aperte a nuove fatidiche direzioni. Egli infatti situa nell'interiorità la via maestra che conduce a scoprire il bene e la sua sorgente: ciò che l'uomo deve fare è allora andare al fondo di se stesso per trovare la strada che porta a Dio. Così, Taylor interpreta giustamente l'ingiunzione agostiniana «non uscire da te, ritorna in te stesso» (*noli foras ire, in te ipsum redi*) come una prima fondamentale valorizzazione del soggetto. Il suo invito ad assumere la prospettiva della prima persona si accompagna alla necessità di scandagliare lo spazio interiore e a cercare un nuovo linguaggio dell'interiorità che guidasse la perlustrazione di quegli spazi inesplorati. Questa è allora un'importante premessa di moderna posizione dell'«interiorità radicale».

rivolgersi a lui era quindi il modo più efficace per munirsi di una protezione adatta ad affrontare gli assalti e i capricci delle numerose forze malvagie che popolavano il mondo incantato. Se «il Dio cristiano era la garanzia ultima che il bene avrebbe trionfato o che quantomeno avrebbe tenuto a bada le traboccanti forze dell'oscurità»¹⁰⁸, era semplicemente e completamente irragionevole provare ad affrontare queste ultime da soli, e pensare di fare a meno dell'unica protezione di cui si disponeva, quella di Dio e della schiera dei suoi santi.

Durante il Medioevo, la pratica religiosa era notevolmente diversificata. Il volto bifronte della devozione medievale si componeva, da un lato, della religiosità interiore e individuale delle élites istruite, abituate a confrontarsi con i contenuti dottrinali della fede e formate a dibattere le questioni teologiche, e, dall'altro, dalla preoccupazione per la manifestazione esteriore, espressa invece dalle masse popolari. Per lo più, i contenuti che erano oggetto della fede maggioritaria erano risicati e spesso piuttosto dozzinali: neppure lontanamente la gente comune aveva i mezzi per dare alle proprie cognizioni religiose lo stesso grado di approfondimento a cui invece tenevano le minoranze istruite.

Come ha ben colto Pierre Chaunu¹⁰⁹, ciò che accomunava e univa la stragrande maggioranza dei fedeli era molto di più una schietta religione del «fare» che non un rigoroso confronto con il «sapere». Il loro era insomma un tipo di credenza ben poco incline all'intimismo e alla preghiera interiore e decisamente più propenso al rispetto di divieti e azioni prescritte e all'organizzazione di riti che coinvolgevano l'intera comunità.

¹⁰⁸ Ibid., pag. 42.

¹⁰⁹ Pierre Chaunu, *Les temps des réformes*, Fayard, Paris 1975, pag. 172.

Le manifestazioni esteriori da cui passava per lo più la devozione del fedele comune lo tenevano lontano da quel ripiegamento riflessivo che era invece prediletto dalle classi colte. I gesti in cui egli si prodigava erano estremamente vari: le penitenze, la messa, il digiuno e l'astensione domenicale dal lavoro, per esempio. Ugualmente numerosi erano gli atti e le pratiche devozionali collettivi, che spaziavano dalla devozione delle reliquie ai pellegrinaggi, passando per cerimonie varie come la benedizione delle candele o la perlustrazione dei confini¹¹⁰.

La vitale premessa di tutte queste pratiche di fede e, diremmo, il loro fondamentale *trait d'union*, era l'assorbimento nell'incantamento, che permetteva di concepire la manipolazione di speciali oggetti, quelli legati alla magia bianca, in cui si credeva risiedesse un particolare potere sacro. Gli oggetti della magia bianca, e *in primis* naturalmente i sacramentali, la cui gestione era innanzitutto competenza della Chiesa, erano pensati come un importante ausilio su cui il cristiano poteva contare nei suoi sforzi spirituali di miglioramento di sé. Tuttavia, il rapporto che il fedele comune intratteneva con questo intero corredo di strumenti era spesso ben più informale – se così possiamo dire – e il ricorso ad essi includeva non di rado degli usi che travalicavano l'ortodossia vera e propria e la sfera della spiritualità strettamente intesa.

Nel loro compito di vegliare sul rapporto del fedele con la magia bianca, le gerarchie ecclesiastiche erano spesso critiche nei confronti di questo impiego troppo disinvolto del sacramentale. Alla fine, però, questi episodi erano tutto sommato tollerati: il fatto che si potesse, ad esempio, adorare la reliquia del tal santo per uno scopo come la richiesta di guarigione da una malattia era ammesso. La Chiesa concedeva in parte espressioni in cui la fede si intrecciava con l'interesse strumentale; la condizione era che esse

¹¹⁰ *L'età secolare*, pag. 99.

non offuscassero la funzione ortodossa per la quale i sacramentali erano stati pensati.

Una ragione ulteriore per tollerare le varie manifestazioni della fede “agita” della grande maggioranza dei cristiani ha poi un carattere più generale e rimonta al particolare sistema di pensiero medievale, per il quale la complementarità tra ordini di attività e principi diversi è largamente apprezzata come utile, quando non teorizzata come necessaria. Così la religiosità un po’ svogliata e scarsamente sollecitata delle masse poteva essere ammessa proprio perché, in fin dei conti, era complementare alla devozione riflessiva e personale delle élites. Allo stesso modo, anche tra le esigenze della vita materiale e le richieste di trasformazione totale c’era il rischio di una collisione, ma questo pericolo poteva essere gestito attraverso un’organizzazione funzionale simile: con i laici che si occupano delle esigenze materiali del clero, la cui vita è assorbita dal Signore e dalla preghiera, e con questi ultimi che si caricano della salute spirituale della gente comune, che, presa dalle incombenze della vita quotidiana, ha difficoltà a consacrare l’impegno che sarebbe dovuto alla vita spirituale.

Come abbiamo detto, alla radice di questi equilibri funzionali vi è un aspetto fondamentale della visione del mondo pre-moderna, incarnato soprattutto dalla mentalità medievale: la convinzione che la tensione post-assiale esistente tra principi contraddittori possa essere gestita secondo una basilare dinamica dialettica, giustificata dalla «reciproca necessità degli opposti».

Sulla base dell’idea che gli «stati antitetici» sono fundamentalmente complementari, e che struttura e antistruttura, ordine e caos hanno bisogno uno dell’altro¹¹¹, le diverse comunità conoscevano dei momenti in cui l’ordine sociale e politico abituale veniva momentaneamente sospeso e capovolto. Nell’Europa medievale, una funzione simile era svolta da

¹¹¹ *L’età secolare*, pag. 69.

occasioni ludiche come il carnevale, lo *charivari* o le feste del malgoverno. In quei momenti speciali, ci si prende gioco dell'autorità, i valori e le gerarchie abituali sono rovesciati e un ordine delle cose invertito occupa temporaneamente la scena: i «ragazzi indossavano la mitra o gli allocchi diventavano re per un giorno; ciò che normalmente veniva riverito diventava oggetto di scherno, le persone si permettevano varie forme di licenza, non solo sessuale, ma anche rasentando la violenza»¹¹².

Taylor associa l'utilità di questi intervalli burleschi e passeggeri momenti di trasgressione a quella dei «riti di inversione» studiati da Victor Turner¹¹³, e che secondo l'antropologo scozzese ricorrevano in un vasto numero di società premoderne. Ciò ci porta a confermare che lo scopo di quelle occasioni fosse una temporanea parentesi all'ordine stabilito, che però non ambiva a proporsi come sua reale alternativa, decisa a rimpiazzare e sovvertire quello. Al contrario, la struttura normalmente in corso veniva, in quei modi, riaffermata nella sua fondamentale legittimità e la sua sospensione sortiva piuttosto un effetto di sostegno finale ai valori dominanti.

Diversi erano i presupposti che motivavano questa idea. Una ragione su tutte, la fondamentale, era la ferma convinzione sposata dalla mentalità medievale che la salute stessa di un ordine, qualsiasi fosse la sua severità, richiedesse la sua periodica trasgressione, affinché l'energia sprigionata da

¹¹² Ibid., pag. 67.

¹¹³ Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Cornell University Press, Ithaca 1969 [*Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia 1972].

quel caos momentaneo potesse dare nuovo slancio ed ossigeno alle discipline che reggono la coesione sociale¹¹⁴.

Ad un certo punto però, questo «bisogno di antistruttura», fondato sull'idea che «il codice umano esiste all'interno di un cosmo spirituale più ampio, e la sua apertura all'antistruttura è necessaria per mantenere la società in sintonia con il cosmo o per attingere alle sue forze»¹¹⁵, comincia ad affievolirsi. È un fenomeno moderno, quello che Taylor chiama «eclissi dell'antistruttura», e che coincide con la soppressione di ogni spazio ufficiale concesso a ordini alternativi a quello pubblicamente riconosciuto. Nelle nuove condizioni non c'è ragione per concedere delle sospensioni momentanee alla sua applicazione e la perdita di questa necessità si sovrappone al sogno moderno di un codice uniforme e privo di limiti.

Più in generale, non fu soltanto dell'idea di «antistruttura» che ci si volle liberare. Alla sua eclissi si accompagnava un'ambizione ancora più generale: la spinta a rivedere criticamente il principio di complementarità tra dimensioni opposte e istanze alternative.

È cioè il presupposto stesso della mentalità medievale ad essere scosso e, con esso, è un intero mondo che si sgretola. Il gioco delle due dimensioni è rotto e, per di più, è il suo stesso fulcro ad essere sottratto, il rimando allo spirituale. Questo è un evento decisivo per le sorti della nostra storia perché con esso il livello dell'immanenza si sgancia dalla sua precedente ricompressione gerarchica e l'intera pensabilità del mondo slitta verso il suo

¹¹⁴ «Nel complesso, il fenomeno appena esaminato si riduce a un senso della necessità dell'antistruttura. Tutti i codici hanno bisogno di essere bilanciati, talvolta persino travolti dalla loro negazione, per evitare l'irrigidimento, l'infiacchimento, l'atrofia della coesione sociale, magari pure l'autodistruzione finale. Sia la tensione tra la dimensione temporale e spirituale, sia l'esistenza del carnevale e di altri riti di capovolgimento, dimostrano come questo fosse molto acuto nella cristianità latina.», *L'età secolare*, cit., pag. 73.

¹¹⁵ Ivi.

appiattimento immanente. Comprensibilmente, questo passaggio cruciale ha contribuito in modo importante all'imporsi della «secolarizzazione I», ovvero alla ridefinizione dello spazio pubblico su termini interamente umani e indipendenti dal religioso.

Con l'acquisizione del senso di questo quadro più ampio, possiamo tornare alla nostra genealogia dell'umanesimo esclusivo, avendo anche guadagnato la coscienza di una tappa importante nel suo cammino. Le vicende ripartono allora dagli esiti di una spinta determinante, la faticosa pretesa di uniformare la società ad un unico linguaggio normativo e ad un codice di condotta condiviso. Il paragrafo che segue si occupa allora di provare a capire come questa volontà sia venuta alla luce.

2. Fermenti e tracce di un nuovo orizzonte

2.1 Disincanto e annunci del nuovo ordine

Gli equilibri e le tipiche complementarità su cui poggiava la credenza premoderna sono stati scossi da una serie di mutamenti che hanno scompaginato le condizioni immaginative dei nostri predecessori. Alcune delle più importanti tra queste svolte hanno avuto il loro centro propulsore in un insieme di trasformazioni che è in genere denominato “disincantamento del mondo”.

Diremo subito che anche il nostro autore fa sua questa formula, per certi versi ambigua, del disincantamento. Sotto questa etichetta vengono effettivamente fatti confluire più fenomeni: anche per questo sarà opportuno preoccuparci di disambiguare il senso che essa riveste nel racconto di Taylor, al fine di evitare equivoci intorno ad un’espressione che spesso viene frettolosamente assunta come un indice della dissoluzione *tout court* della religione – un’accezione che il Canadese, come si può ben immaginare, non accetta.

Questi ne accoglie, giustamente, un senso più ristretto e specifico, maggiormente vicino al significato effettivo che il termine doveva avere nella sua coniazione weberiana. La «demagificazione del mondo» (*Entzauberung der Welt*) metteva in risalto quel processo di epocale importanza con cui le antiche forze cosmiche si sono ritirate dal mondo naturale e la magia è stata rimossa, espellendo così – almeno teoricamente –

ogni traccia di mistero¹¹⁶. La Rivoluzione Scientifica del secolo XVII è stata la grande protagonista di questa svolta che inaugura un trattamento del mondo capace di sfruttare appieno un atteggiamento conoscitivo obiettivo.

Come effetti del disincantamento, la neutralizzazione dello spazio cosmico e la fine della manipolazione magica delle forze soprasensibili da parte della pratica religiosa vanno a scuotere significativamente e inesorabilmente quelli che l'autore de *L'età secolare* ha indicato come i «bastioni della credenza» medievale¹¹⁷.

Questo effetto innegabile è il motivo principale per cui Taylor accetta l'idea che esista una qualche forma di nesso tra questo multiforme processo (il disincantamento) e l'emergenza dell'umanesimo esclusivo. A questa constatazione, però, egli aggiunge immediatamente la precisazione che questo legame non è costituito dalla sbrigativa equazione tra i due

¹¹⁶ Come osservano giustamente Olivier Bobineau e Sébastien Tank-Storper, l'«expression «démagification du monde» («*Entzauberung der Welt*») est souvent traduite par «désenchantement du monde». Cette dernière expression ayant plutôt une connotation de désillusion, de déception ou de désappointement, est inadéquate pour désigner le processus historique de refoulement de la magie que Weber observe, soit dans le champ religieux où les techniques et formules magiques sont progressivement mises de côté au profit de visions éthiques religieuses, soit dans le champ de la maîtrise théorique et pratique du monde où s'opère un mouvement général de rationalisation», Cfr. Olivier Bobineau e Sébastien Tank-Storper, *Sociologie des religions*, Armand Colin, Paris 2007, pag.37.

¹¹⁷ «Ho delineato sinora un ritratto del mondo che abbiamo ormai alle spalle, in cui le forze spirituali agivano su agenti porosi, dove la sfera sociale si fondava su quella sacra e il tempo secolare su tempi superiori; una società, per di più, in cui esisteva un equilibrio tra la struttura e l'antistruttura; questo dramma umano, poi, si dispiegava all'interno di un cosmo. Tutto ciò è stato smantellato e sostituito da qualcosa di molto diverso nelle trasformazioni che spesso vengono approssimativamente raccolte sotto l'etichetta del disincantamento», *L'età secolare*, cit., pag. 87.

movimenti, indicata dalle «teorie sottrattive» e lineari. Nella lunghissima storia che conduce alla diffusione di una prospettiva morale indipendente dalla religione, il processo disincantante trova spazio al livello di una più sfumata e sottile consapevolezza che tale epocale trasformazione sarebbe equivalsa al guadagno di una condizione necessaria, ma non sufficiente, per il «salto quantico» allo stadio successivo.

Parlando della funzione dei vecchi bastioni della credenza e della successiva affermazione dell'umanesimo esclusivo, egli allora dice: «la scomparsa di questi tre modi di sentire la presenza di Dio nel mondo, benché sicuramente favorisca tale cambiamento, non avrebbe potuto provocarlo da sola, dato che è certamente possibile continuare a sperimentare la pienezza come un dono divino anche in un mondo disincantato, in una società secolarizzata e in un universo postcosmico. C'era bisogno di un'alternativa per riuscire a non sperimentarla»¹¹⁸.

Il legame tra disincantamento e umanesimo esclusivo c'è: è senza dubbio un rapporto certo e fondamentale, ma è nondimeno indiretto. Potremmo così dire che, rispetto alla «nascita della modernità», la spinta demagificante sia stata la fase sottrattiva e decostruttiva¹¹⁹: essa ha concesso la possibilità di pensare il mondo naturale nello cornice di una pura temporalità orizzontale e di ricollocare la realtà sociale in un nuovo spazio desacralizzato.

Con il disincanto, la strada verso l'umanesimo esclusivo era quindi solo a metà, o forse anche meno. Grazie ad esso, il soggetto non era più sottoposto ad ordini di ragioni superiori, né era più alla mercé delle forze cosmiche. Poteva allora cominciare a raccontarsi diversamente. Per far ciò però, mancava ancora qualcosa di fondamentale, un mezzo che egli avrebbe infine

¹¹⁸ Ibid., pagg. 42-43.

¹¹⁹ Ibid., pag. 42.

individuato: il nuovo linguaggio dell'autonomia e della padronanza della realtà che ancora non era stato completamente articolato.

Il weberiano disincanto, insomma, non basta a spiegare la svolta rivoluzionaria che hanno conosciuto molte delle società occidentali. Il fatto che gli uomini abbiano smesso di cercare il metro delle loro azioni tra i dettami della religione e cominciato a ricavarne il nucleo normativo e motivazionale dall'aspirazione ad implementare e mettere a frutto risorse (potenzialmente) presenti in loro, merita spiegazioni supplementari. Come abbiamo già accennato, la tesi di Taylor è che il vero perno di tutta questa vicenda sia legato al momento in cui la non credenza ha cominciato ad appoggiarsi ad un complesso narrativo compiuto e credibile, in cui la centralità dell'uomo è sostenuta e argomentata da un insieme di nuovi valori che si impongono al pensiero e alla condotta.

Si ripresenta allora qui la sua polemica verso le teorie lineari, che ritorna nella forma dell'insistenza sul «carattere innovativo e costruttivo del secolarismo moderno»¹²⁰. Secondo Taylor, in effetti, quella moderna si distinguerebbe da ogni variante precedente di umanesimo. Le ragioni della sua unicità sono svariate, e in parte coincidono con certe caratteristiche che hanno conferito a questa nuova visione l'*appeal* che l'ha resa – per la prima volta nella storia – un concreto riferimento pratico per intere masse di persone.

Così anche l'epicureismo, che l'autore cita come uno dei modi più importanti e noti con cui nel passato è stata pensata una via indipendente dalla religione, denuncia un profilo decisamente inferiore a quello dell'umanesimo esclusivo a noi noto. A quella filosofia antica mancava molto: l'attivismo, innanzitutto, che è cifra tipica della modernità, ma anche

¹²⁰ Paolo Costa, *Ragionare di Dio nell'età secolare*, cit., pag. 3.

la spinta ad una benevolenza universale che è capace di favorire l'intero genere umano e spiega, tra l'altro, la nostra capacità di prenderci a cuore le varie sofferenze non solo di chi ci è prossimo ma anche di nostri simili che stanno, magari, dalla parte opposta del globo¹²¹.

Questo ribadisce la portata innovativa dell'alternativa umanistica che ha preso piede nelle moderne società occidentali e il carattere ben determinato della sua fisionomia.

Il corredo di ideali a cui essa si accompagnerà è ricco. Innanzitutto, uno dei punti di coesione della nuova narrativa morale umanistica è un inedito individualismo, morale e politico-sociale.

La storia di questo inaudito vocabolario narrativo è quanto mai lunga e tortuosa. Senz'altro, però, il fatto che la pulsione allo sradicamento nella sfera religiosa abbia cominciato ad essere operativa su di un raggio d'azione più ampio va conteggiato tra le premesse della svolta. L'influenza reciproca di eventi importanti sgretola poi l'ancestrale terreno di una comunicazione ravvicinata tra l'uomo, il suo ambiente e il divino: con ciò, l'individuo scopriva di non essere più sottoposto alle direzioni predeterminate da un ordine del bene incarnato dal cosmo.

Si apriva la strada di un nuovo apprendimento per l'uomo: la capacità di scegliere in autonomia i propri maggiori fini, e di operare questo discrimine tra nuovi valori ed ideali molteplici, alcuni dei quali, per di più, sono scoperti all'interno di sé. In altre parole, le cosiddette «valutazioni forti» - per usare il neologismo con cui l'autore di *Radici dell'io* nomina il fulcro dell'essenziale capacità umana di giudizio morale - non sono più assicurate da quella ragione sostantiva che le legava al mondo, ma diventano il terreno di un confronto del singolo con le proprie risorse.

¹²¹ Cfr. *L'età secolare*, cit., pag. 44.

In secondo luogo, l'orizzonte umanistico che ha preso piede nelle moderne società nord-atlantiche ha a cuore un prototipo ben preciso di uomo: quello di un individuo libero e responsabile che mette a frutto la sua razionalità e le capacità di controllo per trarre giovamento dal mondo naturale e si sforza altresì di plasmare se stesso secondo direzioni prescelte e di imporre un certo ordine alla vita sociale.

Se da una lato la riflessione filosofica viene a dare il proprio suggello teorico a questi nuovi prototipi antropologici e ai suoi connessi modelli di condotta, la fiducia nelle capacità strumentali della ragione umana viene iniettata anche da altri canali, quali il successo della pratiche disciplinanti, innanzitutto. Descartes e Locke indagavano il potenziale strumentale della ragione distaccata e scoprivano che la sua vocazione costruttrice può porre sotto controllo le passioni e oggettivare la realtà, ma gli esiti di queste intuizioni trovavano già un'eco nel vissuto antropologico. Il nuovo modo in cui il singolo, anche a livello di vissuto inconscio, aveva cominciato ad immaginare se stesso era quasi irriconoscibile rispetto ad un passato che l'aveva costretto al senso di un profondo e pervasivo impegno nel cosmo: ora egli coglieva i frutti pratici della capacità di proteggersi (*buffer*) e distanziarsi dalle pressioni degli ordini sociali e cosmici a lui esterni.

In questo modo, la conoscenza oggettiva e l'atteggiamento distaccato non si offrivano soltanto ad una vocazione puramente contemplativa, ma erano investiti in un nuovo trattamento del mondo fisico, che traeva vantaggi materiali dalla sua manipolazione, e nella costruzione di ordini sociali.

Con il richiamo all'attivismo costruttore di ordini ci troviamo in presenza – come avremo modo di vedere tra breve – di un tratto cruciale dell'umanesimo esclusivo così come esso è ricostruito dall'autore de *L'età secolare*. Come scrive Adamo Perrucci:

«Da quando l'individuo si sa storico, guarda alla sua identità nella sua irrinunciabile connessione con l'*agire auto strutturante nel tempo*, come operatività che svela la tendenziale infinità del finito. La modernità è coscienza rinnovata della temporalità come spazio assegnato all'autodispiegamento individuale e collettivo, come orizzonte entro cui la soggettività libera dipana le sue energie morali sino a mostrarsi come *identità narrativa*, ossia come storia dei suoi imprevedibili trascendimenti»¹²².

A conclusione di questa rapida rassegna dei tratti che disegnano il volto dell'umanesimo esclusivo, non si può tralasciare di nominare una componente che esso eredita da una delle caratteristiche più peculiari della sensibilità moderna, quella che ha reso quest'ultima disponibile a prestarsi, come nessuna epoca del passato aveva voluto (o potuto) fare, alla cura per le condizioni materiali di vita e all'intervento per la loro tutela. In effetti, questo formidabile compito, la salvaguardia del benessere e della prosperità, è uno dei massimi obiettivi per i quali viene messa al servizio la razionalità strumentale conquistata, e per la sua promozione non si esita a fare appello, in funzione di efficace pungolo motivazionale, ad una radicata propensione alla benevolenza che, a detta degli umanisti moderni, abiterebbe l'animo umano.

Questo della promozione del valore della vita e dell'attenzione per le sue forme materiali è in effetti un filone relevantissimo che attraversa l'umanesimo esclusivo e che, più in generale, segna nel profondo la nostra visione etica. Stiamo infatti parlando di idee a tutt'oggi fortemente radicate nella nostra sensibilità, e che ora più che in passato trovano effettiva realizzazione grazie al potenziamento dei mezzi pratici a disposizione. Lo si riscontra in continuazione in quella nostra tipica preoccupazione verso

¹²² Adamo Perrucci, *L'orizzontalità del tempo secolare nell'ultima opera di Charles Taylor*, cit., pag. 137.

compiti di straordinaria portata, come la promozione di migliori condizioni materiali per le popolazioni svantaggiate, l'evitamento della morte e la riduzione della sofferenza.

Questo che si è appena cercato di descrivere brevemente è il prototipo di uomo caro all'umanesimo esclusivo. In questo tipo di ritratto identitario, che in un primo momento aveva inquadrato il comportamento delle sole élites della cristianità latina, hanno finito per rispecchiarsi intere masse di persone. Come abbiamo già detto, una simile prospettiva, che per prima ha avuto l'audacia di archiviare qualsiasi lealtà a fini che eccedono il fiorire meramente umano, non può essere comparsa dal nulla. Il tentativo di scrivere una sorta di narrazione genealogica della maturazione di questa immagine antropologica estranea alla religione è la sfida principale dell'autore de *L'età secolare*.

Se vuole aspirare ad una qualche profondità, quest'ultimo ambizioso proposito non può che essere svolto facendo sin dall'inizio i conti con la decifrazione dei rapporti che tale umanesimo secolare ha intrecciato con la modernità occidentale, in seno alla quale ha voluto venire alla luce. Il suo perimetro è allora segnato in modo non marginale né casuale soprattutto dall'emergenza dell'individuo e di una certa immagine del sé, ma anche da altri movimenti riconoscibili nella storia dell'Occidente moderno.

Gli individui moderni, secondo Taylor, pensano se stessi in modi particolari, attingendo a pratiche ed ideali che sono alieni ad altre culture e sarebbero stati difficilmente comprensibili agli uomini pre-moderni. Un errore in cui incorriamo frequentemente, e che ci induce non solo a limitare la nostra capacità di conoscere profondamente noi stessi ma rende anche più difficile posizionarci in modo corretto nella comprensione delle altre culture, è quello di dare certe parti di noi stessi, della nostra identità occidentale, per scontate e naturali, invece di accettarli come sviluppi che sono stati

articolati nel corso del tempo e nei contorni di una cornice culturale ben determinata.

Secondo quanto afferma Taylor, gli uomini sarebbero per natura degli esseri che si auto-interpretano (*self-interpreting beings*) e questa loro attività deve pertanto essere riconosciuta come un tratto trascendentale che abita l'umana differenza specifica. Sempre secondo il nostro filosofo, sono invece da considerarsi storici e culturali, piuttosto che ontologici, i materiali e le risorse di quest'opera, fondamentale ma infinitamente rivedibile, di comprensione di sé¹²³. Era specialmente in *Radici dell'io* che il Canadese si occupava di repertoriare alcuni degli sviluppi a cui ha dovuto attingere l'io moderno per costruire la sua immagine. Gli aspetti distintivi del sé occidentale moderno sono tanti: la libertà disimpegnata, il distacco radicale, la riflessività radicale, le profondità interiori, l'affermazione della vita ordinaria e la benevolenza, ecc.

Di tutti questi tratti, forse uno è particolarmente decisivo per la formazione dell'io moderno: la capacità di immaginarsi come sé e come soggetto di conoscenza grazie alla conquista di una «riflessività radicale» (*radical reflexivity*). Quest'ultima si intreccia con il guadagno di quella distinzione interno/esterno che è molto più centrale nella nostra formulazione dell'immagine di persona che in quella di altre culture. Questa stessa svolta verso il soggetto e la sua *interiorità* permette una nuova comprensione dell'agire umano che mette il soggetto in vari modi al centro: come tale essa sarà anche l'evento propulsore della formulazione di nuove fonti morali

¹²³ «Provvisoriamente, e per giungere in maniera un poco più chiara al mio assunto, credo che ciò che noi siamo in quanto agenti umani sia profondamente dipendente dall'interpretazione; credo che gli esseri umani in differenti culture possano essere radicalmente diversi nel rapportarsi alle loro auto-comprensioni fondamentalmente differenti», C. Taylor, *La topografia morale del sé*, Edizioni ETS, Pisa 2004.

immanenti che permetteranno all'individuo di trovare fondamentali spinte motivazionali in un orizzonte interamente intra-mondano e intra-umano¹²⁴.

Torniamo ora alle sorti di quell'umanesimo indipendente che ha avuto un ruolo determinante nelle evoluzioni dell'Occidente moderno e al lungo itinerario storico in cui ha trovato il proprio terreno di incubazione.

Nella narrazione genealogica che di esso propone, Taylor mette in particolare rilievo uno sfaccettato fenomeno storico-culturale che avrebbe disegnato la tendenza complessiva verso cui si è mossa buona parte dei valori culturali della cristianità latina tardo medievale e primo moderna. Egli parla di un ampio movimento, internamente articolato, al quale hanno contribuito iniziative originariamente autonome ma legate da certe fondamentali aspirazioni moralizzatrici: grosso modo, una spinta alla disciplina e alla razionalizzazione della condotta individuale e sociale.

Secondo l'autore de *L'età secolare*, le prime iniziative che partecipano a questo «lungo movimento di riforma» si sono rese visibili dal tardo

¹²⁴ «Il «sé» è qualcosa di cui si parla molto nella nostra civiltà. [...] Noi usiamo questa espressione riflessiva, o il termine corrispondente per l'auto-riferimento, perché ciò rivela quelli che per noi sono i poteri essenziali dell'agire umano. [...] Può sembrare ovvio che un agente umano faccia propria una posizione riflessiva, che possa dire «io». Altre epoche erano consapevoli di ciò allo stesso modo in cui lo siamo noi. Ma questo non significa affermare che queste concepissero tale prospettiva come il luogo di definizione delle capacità umane. [...] E noi ci riferiamo frequentemente ad essa, in quanto abbiamo cominciato a credere che le capacità umane più importanti possano essere realizzate soltanto coltivando la prospettiva della prima persona, focalizzandosi e sviluppando caratteristiche che divengono salienti solo all'interno di questa prospettiva. E ciò avviene lungo più di una direzione. Intendo esaminare due di queste direzioni che penso rilevanti per il mio tema principale: il controllo di sé e l'esplorazione di sé», *La topografia morale del sé*, cit., pagg. 64-66. Queste ultime capacità fanno capo alle due fondamentali «fonti morali» moderne, l'agente razionale e distaccato e la natura come fonte espressiva, che Taylor analizza in *Radici dell'io*.

Medioevo, con alcune importanti formulazioni e motivazioni religiose. Più tardi, questa originaria matrice religiosa del vettore teso alla riforma si è intrecciata ad un progetto e ad ideali più strettamente secolari. In particolare, la transizione del progetto riformatore verso forme secolarizzate ha principalmente incluso l'ampia battaglia legata alla «civilizzazione». Con il tempo, i vaghi intenti comuni ai due fronti sono evoluti verso un'efficace influenza reciproca che ha accelerato la maturazione di un'ambizione più vasta e consapevole: un vero e proprio «progetto di trasformazione» che ha incrociato il miglioramento e l'autodisciplinamento della persona con il riordinamento della società.

L'ipotesi storica di cui allora il filosofo *québécois* si fa sostenitore è che questa spinta riformatrice abbia costituito uno dei bacini di incubazione del nostro umanesimo esclusivo, di cui essa ha significativamente contribuito a disegnare la fisionomia, tesa, non a caso, verso ideali di attivismo, ordine, distacco razionale e disciplina.

«A partire dalla fine del Rinascimento, tuttavia, si assiste a [...] una sorta di secessione delle élite dalla cultura popolare, fosse essa la devozione alle immagini nella sfera religiosa, o i divertimenti carnevaleschi e popolari. Questa secessione è un sintomo dello sviluppo degli ideali di vita delle élite che apparivano incompatibili con gran parte della cultura popolare, gli ideali di devozione nell'ambito religioso e della “civiltà” nella sfera secolare. Questa secessione non si fermò qui, ma costituì la base per il tentativo di rimodellare l'intera società. [...] Questo è il contesto entro cui va letta la trasformazione che pose fine al mondo incantato e portò alla luce le prime forme praticabili di umanesimo esclusivo. Quest'ultimo porta il marchio del processo da cui ha tratto origine; del suo attivismo, uniformazione, omogeneizzazione, razionalizzazione e, ovviamente, della sua ostilità all'incanto e all'equilibrio»¹²⁵

¹²⁵ *L'età secolare*, cit., pag. 120.

Sono, in particolare, certi effetti di questo vettore riformatore a far sì che lo si possa indirettamente connettere alla comparsa della tipica visione umanistica che ha segnato il mondo culturale e morale dell'Occidente moderno. Così, Taylor posa dapprima la sua attenzione su particolari motivazioni religiose che avrebbero accelerato la strada dell'abbandono dell'incantamento, per poi, nel prosieguo dell'argomentazione, avanzare l'ipotesi anche più radicale che questo movimento riformatore abbia contribuito a «spingere prima l'immaginario morale e quindi quello sociale in direzione del moderno individualismo»¹²⁶.

Sembra allora davvero decisivo cercare di capire in che modo questo intero progetto che il Canadese qualifica come «stoico-cristiano» abbia potuto influenzare, con i suoi canoni e il suo «furioso desiderio di ordine», lo sviluppo di un moderno «individuo nel mondo», che quelle implicazioni originarie riprenderà e svilupperà ulteriormente¹²⁷.

Questa scoperta ci pare infatti doppiamente significativa. In prima battuta, essa contraddirebbe, almeno parzialmente, la presunta idiosincrasia che certi filoni della cultura moderna vantano e predicano rispetto alla mentalità e ai valori del passato. Quelli di derivazione religiosa, innanzitutto. Oltre a ciò, vi è qualcosa in più: abbiamo a che fare con un'affermazione ben circostanziata che annuncia la presenza di una importante filiazione cristiana di alcune delle fonti storico-culturali – vedremo meglio quali – che hanno nutrito l'identità moderna. Tale tesi va presa attentamente in considerazione, soprattutto perché si sforza di dimostrare qualcosa di più preciso che la generica inconsistenza della vecchia interpretazione storica, talvolta indotta

¹²⁶ Ibid., pag. 204.

¹²⁷ Cfr. ibid., pagg. 204-205.

da una deformazione ideologica, che separava “a colpi di ascia” un passato religioso e una modernità irreligiosa, o almeno areligiosa.

Con questa consapevolezza guadagnata, si potrebbe allora notare come queste presunte radici religiose non corrispondano a sviluppi marginali nel cristianesimo storico. Al contrario, i movimenti della cristianità latina in cui sono sbocciati i germogli dell’individualismo – cioè il risveglio religioso, la riforma sociale e la disciplina, per sintetizzare – non sono aspirazioni passeggero, ma sono entrati a far parte permanentemente della cultura religiosa emersa dal seno della cristianità occidentale¹²⁸.

¹²⁸ «Probabilmente nessun’altra incarnazione storica della cristianità è passata attraverso analoghi ripetuti, radicali e globali tentativi di riforma come la cristianità latina in questo secondo millennio della nostra era; tentativi che per altro continuano ancora oggi. In un certo senso, si potrebbe persino sostenere che la riforma, il risveglio, la riorganizzazione, il rinnovamento della dedizione e della disciplina siano entrati a far parte della cultura permanente di qualsiasi Chiesa emersa dal seno della cristianità occidentale. Di nuovo, non pretendo di conoscerne le cause; eppure mi sembra che questo sia un fatto, e anche un fatto piuttosto significativo», *ibid.*, pag. 313.

2.2 Il lungo movimento riformatore e la Riforma

La fiducia nelle capacità umane è un cardine di tutti gli umanesimi. Lo sarà a maggior ragione di uno che si vuole auto-sufficiente e indipendente da ogni residuale giustificazione religiosa, come pretende di esserlo quello che dal XIX secolo ha conquistato settori consistenti delle società occidentali. Obiettivamente, la fiduciosa sicurezza che l'umanesimo moderno nutre nei poteri umani è praticamente inedita per portata. Con la sua caratteristica enfasi sulla capacità di intervento efficace nel mondo e nel tempo secolare, inedito esso lo è anche sicuramente per via della forma.

Se il nostro autore dichiara di non avere sufficientemente spazio – e «competenze», come egli ci confida con una delle sue tipiche dichiarazioni di modestia – per comprendere esattamente come sia potuta comparire questa nuova stima nelle potenzialità che l'uomo ha tra le mani, egli nondimeno sente di poter fare riferimento con una certa sicurezza a certi movimenti che hanno aiutato a prepararne la conquista. Alcuni di questi sono allineamenti a ricostruzioni tradizionali, altri passaggi, invece, possiamo considerarli come specificità dell'analisi tayloriana.

Di questa prospettiva umanistica a noi familiare abbiamo cercato appena sopra di elencare sinteticamente alcune delle idee che esso ha fatto proprie. Vogliamo ora occuparci di un gruppo di queste, in particolare: la possibilità di razionalizzare il mondo (e, con ciò, di servirsene in modo strumentale) e la capacità di costruire ordini, nel raggio ristretto dell'esistenza individuale, così come nel più ampio contesto della vita in società.

Come cerca di mettere in luce il nostro autore, certi motivi della Riforma protestante, benché saldati ad una radice religiosa chiarissima, hanno dato

una valorizzazione consapevole ad ideali molto simili e pertanto sarebbero stati un alveo importante di questa multiforme capacità di intervento nel mondo. Nello specifico, possiamo dire che il resoconto tayloriano sfrutta le vicende della svolta protestante tenendo in special modo fermi due fuochi: quello del disincantamento e quello di un'idea di ordine e di trasformazione in senso cristiano dell'esistenza terrena e del mondo storico. Ciò facilita la possibilità di evidenziare l'apporto della Riforma stessa nella creazione di un terreno favorevole nel quale, in un momento successivo, potesse fare la sua comparsa l'umanesimo esclusivo¹²⁹.

Taylor così mette in risalto il potenziale disincantante della teologia protestante accostandola dal lato della sua radicale e fatale contestazione all'idea di «sacro», che era il vitale presupposto dell'intero affare del disincantamento. Stando ad essa, l'unico potere sacro esistente è quello che risiede in Dio ed è gestito dalle sue mani, il solo su cui al fedele sia concesso di contare, quello da cui dipende qualsiasi possibile riscatto della sua anima corrotta. Ciò significa che ogni presunta forza sacra finiva col lasciare il mondo naturale: essa non abita in alcun oggetto fisico e nessun luogo particolare è in grado di incarnarla e trattenerla. Per l'uomo questa è una premessa alla possibilità di guardare il mondo in maniera diversa, con un approccio libero dalla vecchia soggezione, ora che il sacro non ne impregna più i suoi luoghi. La Riforma protestante, d'altra parte, ha avuto un ruolo tutt'altro che trascurabile anche nell'altra faccia del disincanto,

¹²⁹ «Interpretare la Riforma protestante alla luce del più ampio movimento di riforma è un aspetto centrale della storia che intendo raccontare: la storia dell'abolizione del cosmo incantato e della creazione finale di un'alternativa umanista alla fede. La prima conseguenza appare piuttosto evidente; la Riforma protestante è servita notoriamente come un dispositivo di disincantamento. La seconda è invece meno ovvia e più indiretta ed è passata attraverso i tentativi di riordinare intere società che sono emersi dall'ala radicale, calvinista del protestantesimo», *L'età secolare*, cit., pag. 106.

quella della secessione del sacro dalla vita politica e dalle varie sfere e pratiche sociali.

Così facendo, anche la visione spirituale protestante ha contribuito a scuotere le fondamenta su cui poggiavano i «bastioni della credenza» medievale. La sua determinazione nell'evacuare l'idea di «sacro» dalla religiosità autorizzata ha infatti compromesso seriamente la convinzione che il divino possa farsi presenza tangibile nella sfera sociale e nel mondo fisico: un'idea che era stata l'architrave della forma di religione fino ad allora dominante.

Come abbiamo già detto, il processo di disincantamento è un momento essenziale della modernità e della nascita del suo soggetto. Dapprima, i vantaggi di un nascente sguardo oggettivante permettono a questo di liberarsi dal terrore di essere preda degli assalti di forze misteriose. Più tardi, questo riordinamento dell'immagine del mondo renderà possibile un'iniziativa attiva su di esso, offrendo «una grande energia per dare un nuovo ordine alle faccende del tempo secolare»¹³⁰. Con l'accortezza di ricomprendere entrambe le facce del disincanto moderno, quella dello spazio cosmico neutralizzato e quella della perdita del sacro sociale, Taylor allora conferma la tesi nota che esista una qualche forma di nesso tra Riforma e secolarizzazione.

Ora, nelle analisi storiche che cercano di motivare la comparsa del mondo moderno, la segnalazione del potenziale disincantante della teologia protestante è nota ed è frequentemente citata. Se da un lato Taylor accoglie l'esistenza di questo legame e appoggia l'idea che la Riforma protestante abbia avuto un ruolo nello spingere verso il disincanto, e in qualche modo nell'intero percorso appena evocato, dall'altro la sua ricostruzione ci appare

¹³⁰ Ibid., pag. 110.

più complessa. Egli infatti retrocede l'analisi storica, aprendola alla considerazione di spinte più precoci.

In effetti, la Riforma protestante viene compresa nell'ottica di un movimento più ampio, quello di un'ambizione al rinnovamento religioso che serpeggiava da tempo e che si sarebbe affacciato per la prima volta sulla soglia della cristianità latina nel tardo Medioevo¹³¹.

Nell'economia del racconto dell'*Età Secolare* – e in modi che segnano una parziale novità rispetto alla ricostruzione storico-genealogica di *Radici dell'io* – entrambe le Riforme, la protestante (soprattutto) ma anche la cattolica, ricevono uno spazio importante. Stando a questa ricostruzione, tali iniziative, però, avrebbero portato ad una formulazione più incisiva, visibile e radicale una precedente spinta riformatrice, di cui esse possono essere considerate il culmine.

Nel prosieguo della nostra trattazione, si cercherà di vedere brevemente come si sono scanditi i diversi passaggi, mostrando in che modo il Canadese possa collocare la Riforma protestante – in particolare – sullo sfondo di quelli che a suo avviso sono stati sforzi ciclici, a partire dal basso Medioevo, di migliorare il livello della pratica religiosa e, più tardi, «tentativi deliberati da parte delle élite, vecchie e nuove, di rimodellare l'intera società, di

¹³¹ «Le persone in genere menzionano: l'umanesimo rinascimentale, la rivoluzione scientifica, la nascita dello “stato di polizia”, la Riforma protestante. Non c'è nulla di sbagliato in questo elenco, ma per comprenderlo a fondo, abbiamo bisogno di apprezzare l'importanza di un movimento che acquistò forza alla fine del Medioevo e che puntava a rimodellare la società europea per soddisfare le esigenze del Vangelo e successivamente della “civilizzazione”. Non sarebbe probabilmente sbagliato ricorrere qui all'abusato aggettivo “rivoluzionario”, perché questa spinta riformatrice è stata la fonte da cui è emersa poi l'idea europea di rivoluzione», *ibid.*, pag. 87.

cambiare la vita di masse di persone, spingendoli a conformarsi meglio ad alcuni modelli che stavano a cuore a tali élite»¹³².

Il protestantesimo viene compreso in continuità e al contempo in rottura con queste spinte religiose anteriori. In continuità perché i Riformatori ne condividevano la generale pressione razionalizzante, ovvero essenzialmente l'incoraggiamento ad una inflessione maggiormente individualistica ed interiore della fede e il contenimento dei condizionamenti del mondo incantato. In rottura perché la Riforma («con la “erre” maiuscola») porta avanti il movimento riformatore pregresso attraverso una sua fatale radicalizzazione, quella che sancirà la definitiva rottura dei fragili equilibri precedenti. In effetti, il protestantesimo imprime un supplementare slancio di radicalità a tutti i vettori del cammino riformatore precedente e così facendo consegna l'aggancio cruciale per il successivo sviluppo di un umanesimo secolare razionalizzante ed attivo. Essa farà approdare la cristianità latina ad un risultato di discontinuità che non era ravvisabile (né auspicato) nelle intenzioni delle svariate sensibilità riformatrici dei suoi predecessori.

Cominciamo quindi con ordine, partendo dagli inizi del «lungo movimento riformatore», da quello che il Canadese chiama riforma «con la “erre” minuscola».

Uno dei centri focali della spinta riformatrice complessiva è il sistema di complementarità gerarchica che, come abbiamo visto sopra, aveva dato una qualche organizzazione formale ad una cristianità medievale diversamente devota. Pur riconoscendo un maggiore rispetto a quanti sapevano consacrarsi ad una vita di devozione integerrima, la Chiesa medievale, infatti, non aveva completamente disdegnato l'idea che la stragrande maggioranza dei fedeli potesse rispondere a richieste religiose ben meno

¹³² Ibid., pag. 117.

esigenti di quelle di questi primi. Il patto implicito era che i comuni cristiani assorbiti da impegni mondani e fatiche quotidiane si guadagnassero dei meriti occupandosi del sostegno materiale di quanti – clero, monaci ed asceti – si supposeva dovessero consacrarsi ad un impegno devozionale totale e ad una religiosità coerentemente scevra da compromessi con il mondo.

In effetti, gran parte delle civiltà legate ad una religione superiore, provando a gestire la difficoltà di sintonizzare concretamente la consacrazione ad un bene superiore e la preoccupazione per le necessità materiali, hanno accettato le diverse possibilità devozionali sistemandole in un regime di complementarità gerarchica di funzioni tra laici e «virtuosi religiosi» (Weber) del genere appena descritto. L'idea che esistessero modi di essere religiosi apertamente compromessi con il mondo poteva creare malcontento od imbarazzo, ma tutto sommato la tensione tra le diverse velocità della fede veniva tenuta sotto controllo e in qualche modo giustificata¹³³.

Quello che di unico è successo nell'ambito della cristianità latina è che il malessere di sottofondo legato al palese scarto devozionale tra i fedeli è progressivamente cresciuto e maturato, fino a rendere impossibile qualsiasi soluzione di compromesso¹³⁴. Latrice di una volontà inedita e radicale, la Riforma protestante ha allora aperto una rottura definitiva e non

¹³³ Cfr. *ibid.*, pagg. 87-88.

¹³⁴ «Nelle Chiese orientali erano ben visibili « velocità » diverse ; per non parlare delle altre civiltà. La peculiarità della cristianità latina consisteva piuttosto nella profonda e crescente insoddisfazione con cui veniva vissuta tale situazione. Sebbene inizialmente lo scopo non fosse quello di abolire in toto la differenza, vennero compiuti seri tentativi di restringere il divario tra i più veloci e pi più lenti. L'insoddisfazione aumentò e si manifestò in vari movimenti, alcuni elitari, altri più popolari», *ibid.*, pag. 88.

componibile, stagliandosi però sullo sfondo storico di una volontà critica che era maturata lentamente.

In un primo tempo, infatti, la pressione riformatrice era stata moderata: essa si era espressa essenzialmente nell'auspicio di una prassi religiosa più sollecita e meno svogliata. Si trattava, insomma, di motivare i ceti popolari e la gente comune ad abbracciare una devozione più impegnata, al fine di abbreviare, nei limiti del possibile, quello scarto tra velocità religiose diverse che era stato la norma durante il Medioevo. Su questo la Riforma innesterà un obiettivo alieno, così che le aspirazioni in fin dei conti moderate di tutto il movimento precedente verranno inesorabilmente sorpassate. Questa svolta abolisce intenzionalmente i margini di tolleranza concessi al collaudato sistema di complementarità gerarchica che aveva, appunto, ammesso indirettamente l'idea che la fede cristiana potesse chiamare a forme di impegno disomogenee. Nella radicale ottica protestante esso andava superato ed abbattuto poiché ogni fedele non doveva consacrarsi ad un impegno di vita cristiana che non fosse integrale e coerente.

«Quella che io chiamo “Riforma”, con la “erre” maiuscola, va tenuta ben distinta dai tentativi compiuti dalle persone più pie di diffondere le loro forme di pratica e devozione mediante la predicazione, l'incoraggiamento, l'esempio. Questi movimenti riformatori (con la “erre” minuscola) potevano anche essere organizzati o sponsorizzati dalle gerarchie ufficiali senza che ciò equivalesse davvero a una “Riforma”. Il proselitismo e i movimenti di rinnovamento hanno fatto periodicamente la loro comparsa in tutte le civiltà superiori. A distinguerli dalla Riforma è il fatto che non avevano interesse a delegittimare le forme devozionali più basse, ma solo a convertire il numero più alto possibile di persone alle “velocità” superiori»¹³⁵.

¹³⁵ Ivi.

Vediamo però di procedere con ordine. Torniamo, per cominciare, all'importante passaggio storico che è il momento di transizione tra il Medioevo e la Riforma. Come gli storici non hanno mancato di segnalare, l'epoca tardomedievale deve essere ricordata anche per il significativo desiderio di rinnovamento religioso che l'ha contraddistinta. Questo suo aspetto dà forza all'ipotesi, accolta da Taylor, che il protestantesimo abbia portato alle estreme conseguenze delle posizioni religiose già latenti nel cattolicesimo romano, in particolare l'individualismo e la battaglia per la coerenza devozionale della società cristiana.

Se in qualche misura questi movimenti tardo medievali hanno precorso e annunciato alcuni dei motivi fondamentali del protestantesimo, con la dovuta cautela storica è allora anche possibile intravedere una qualche familiarità tra queste precoci spinte riformatrici e quelli che, *mutatis mutandis*, sarebbero diventati elementi estremamente influenti della modernità (anche secolare): lo zelo ordinatore, a livello individuale e sociale, l'individualismo e il controllo razionale.

Nel promuovere questo sforzo di rinnovamento religioso che si può registrare per tutto il basso Medioevo le gerarchie ecclesiastiche venivano in prima linea. A partire da quel momento esse si adoperano in maniera più significativa per dare un nuovo impulso all'opera di cristianizzazione, divenuta non più rimandabile dinanzi ai vizi e alle intemperanze dei laici come dei chierici.

Le iniziative della Chiesa coprivano vari fronti ed operavano tanto per affinare e approfondire la formazione dei sacerdoti e promuoverne l'integrità morale, quanto per elevare il livello della devozione e pratica laicale, tentando per quanto possibile di estraniare le masse dal reticolo di riti e prospettive ereditati dal mondo incantato. L'impegno per offrire una migliore istruzione al clero secolare era poi per i promotori di questo spirito riformatore un investimento duplice, perché i sacerdoti, così preparati,

potavano a loro volta contribuire ad irrobustire il contenuto dottrinale, in genere piuttosto scarno, della fede popolare.

A questo proposito, Taylor non manca giustamente di citare il vasto intervento moralizzatore della Riforma gregoriana dell'XI secolo. Com'è noto, uno dei motivi a cui i suoi promotori erano più profondamente legati era quello dell'aspirazione ad un ritorno alle origini. Ai loro occhi, infatti, la distanza che separava la Chiesa effettiva ed attuale dalla *Ecclesiae primitivae forma* appariva abissale, e i primi diretti responsabili di questa situazione erano certi membri di un clero sprofondata nella corruzione dei costumi e incapace di rispondere agli autentici bisogni religiosi dei laici.

Forse l'opera di Gregorio VII – il papa che è stato il maggior rappresentante e il più accanito difensore della riforma che, non a caso, porta il suo nome – è stata la più nettamente polemica su questo punto e molto chiaramente proiettata al risanamento del comportamento morale di uomini religiosi facilmente dediti a costumi immorali e alle pratiche simoniache.

Quanto alla fede laicale, gli interventi delle gerarchie ecclesiastiche erano per lo più guidati dai motivi della razionalizzazione e dell'impegno, per dare nuovo impulso all'opera di cristianizzazione. Si cercava di colpire il legame sostanziale della religione popolare con l'incantamento e convertire ad un maggiore impegno personale, spronando a volgere verso l'interiorità. Da questo punto di vista, Taylor cita alcune iniziative come particolarmente rilevanti. Prima fra tutte, il IV Concilio Laterano (1215) che con il suo canone *Omnis utriusque sexus* esigerà e imporrà ai fedeli almeno una confessione individuale all'anno¹³⁶. Con questa misura il concilio dava una sanzione obbligatoria ad una tendenza verso l'individualizzazione che si era affacciata già nel secolo precedente, quando la manifestazione penitenziale

¹³⁶ Ibid., pag. 91.

pubblica e collettiva aveva cominciato finalmente ad essere affiancata dalla confessione auricolare individuale¹³⁷.

Un altro fronte che ha condiviso la battaglia a favore del risveglio religioso e che senza ombra di dubbio merita di essere citato in questo breve repertorio è quello della predicazione itinerante degli ordini mendicanti. Francescani e domenicani, per primi, cominciarono a portare direttamente alla gente un messaggio molto forte di consacrazione a Cristo e un chiaro invito al pentimento¹³⁸.

Forse però, un fattore ancora più decisivo ed influente, che ha letteralmente scosso e smosso le coscienze dei fedeli nel tardo Medioevo, è il nuovo significato attribuito alla morte. Anche per merito della stessa predicazione degli ordini mendicanti, della quale uno dei *topoi* prediletti era proprio la funzione moralizzatrice del *memento mori*, nel tardo Medioevo il tema della morte sale prepotentemente al rango delle primissime preoccupazioni del fedele¹³⁹. Si rammentano allora la transitorietà e vacuità delle bellezze e dei beni di questa vita, esortando il fedele a focalizzarsi sul destino della sua anima e sul passaggio cruciale della morte, in cui egli è chiamato ad affrontare un giudizio sulla propria condotta personale. Ciò rende il momento del pentimento essenziale nella preoccupazione per la salvezza.

¹³⁷ Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris 1988 [*L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari 1988].

¹³⁸ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pag. 91.

¹³⁹ Cfr. Philippe Ariès. *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris 1977 [*L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Mondadori, Milano 1992] e Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris 1983 [*Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987].

«L'idea di un giudizio comune, che coinvolgesse tutti, alla fine dei tempi, ha costituito una componente centrale del cristianesimo sin dalle sue origini. Nel tardo Medioevo, però, la Chiesa cominciò a far circolare l'idea che ogni individuo fosse destinato anche ad affrontare singolarmente il giudizio, subito dopo la morte. Questo fatto in un certo senso drammatizzava e rendeva più urgente l'intera questione del mio "dossier" al momento del mio trapasso. [...] Quale che fosse il suo motore, la nuova spiritualità aveva un effetto di promozione dell'individuazione, cosa che si rifletteva anche nella crescente enfasi sulla purezza sessuale, che cominciava persino a prevalere sui peccati di collera, violenza e sul tradimento dei vincoli fraterni»¹⁴⁰.

Ora tutta questa ansia tardomedievale legata alla morte rappresentò un fondamentale «motivo di individuazione». Proprio la parallela enfasi sulla funzione del Purgatorio¹⁴¹ e l'insistenza sul carattere individuale di un

¹⁴⁰ C. Taylor, *L'età secolare*, pagg. 94-95.

¹⁴¹ Il Purgatorio, come passaggio di purificazione dell'anima peccatrice, diventa proprio in questo frangente storico un nuovo oggetto di preoccupazione del fedele cristiano. Infatti «solo nella cristianità latina medievale questa idea vaga si trasformò non solo in una dottrina dettagliata, ma in una nuova temporalità. [...] Si tratta di un luogo di purificazione, necessario per tutti, fatta eccezione per, da un lato, i santi (che non ne hanno bisogno) e, dall'altro, i dannati (che non lo meritano); in sostanza, per quasi tutti i nostri parenti e amici defunti. [...] Il Purgatorio divenne così il punto di convergenza di una larga fetta della pratica cristiana nella Chiesa tardomedievale, canalizzando un'immensa carica di ansia verso le preghiere e gli atti di intercessione, verso le donazioni caritatevoli ai poveri, o alle messe di suffragio in cui si pregava per l'anima dei defunti», *L'età secolare*, cit. pagg. 96-97.

Anche lo storico Jacques Le Goff mette in risalto il modo in cui il nuovo tempo del Purgatorio valorizza la responsabilità del singolo e riflette un più generale movimento verso l'individuo: «Il Purgatorio è una delle prime espressioni dell'accresciuta importanza accordata nei primi secoli del Medioevo al giudizio individuale. Il tempo del Purgatorio, che Dio stabilisce per ciascuno al momento della morte, è soprattutto un tempo individuale. Individuale perché, come la vita terrena, varia per ciascuno, e anche perché dipende in parte dalla responsabilità di ciascuno [...] E anche questo è caratteristico di un'epoca in cui i

giudizio che ci aspetterebbe subito dopo la morte accrescono infatti il timore della dannazione eterna e rappresentano un'esortazione ad assumere una nuova responsabilità per i propri atti e per il valore della propria consacrazione a Dio. Come Taylor rammenta citando lo storico Jean Delumeau: «il disprezzo del mondo, la drammatizzazione della morte e l'insistenza sulla salvezza personale emersero contemporaneamente»¹⁴². Tutto ciò, allora, favorendo la ricerca di una religiosità più esigente e sentita anche da parte della gente comune, contribuisce in qualche modo ad incoraggiare l'avvicinamento dei due mondi in cui si divideva la devozione medievale.

Il fermento di rinnovamento e risveglio religioso coinvolgeva, a ben vedere, vari fronti. In effetti, lo sforzo delle gerarchie ecclesiastiche di promuovere una devozione coerente e una pratica più sollecita erano complessivamente rivolte alla gente comune. Questo perché le *élites* sociali, e in particolare i laici istruiti, sembravano avere già in parte accolto una autonoma svolta verso l'interiorizzazione. Per di più stavano compiendo i primi passi in un più ampio e decisivo movimento – su cui la discussione tornerà tra poco – che segna la progressiva secessione del loro stile religioso, dei loro modi comportamentali e in genere del loro orizzonte culturale da un precedente

tratti individuali si distaccano dai luoghi comuni, dai modelli che nell'alto Medioevo definivano i personaggi secondo le loro funzioni, il loro rango, il sesso, l'età, la professione, l'ordine», J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pag. 115.

Per un appassionante approfondimento sull'invenzione del Purgatorio si consiglia il saggio che il noto medievista francese ha ad essa dedicato: Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris 1981 [*La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982].

¹⁴² J. Delumeau, *La peur en Occident*, Fayard, Paris 1978 [*La paura in occidente*, SEI, Torino 1983], cap. 2 ; citato in C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pag. 94.

retrotterra che fino ad allora avevano a tutti gli effetti condiviso con le masse.

Queste minoranze culturali sembravano familiarizzare sempre più con una forma di devozione basata sul raccoglimento interiore, l'esame di coscienza e la preghiera personale. Non senza suscitare in alcuni casi timori da parte delle *élite* clericali, la loro volontà di un ritorno alla origini includeva spesso la lettura e la meditazione dirette dei testi biblici. Così facendo queste minoranze si allontanavano sempre più dalla devozione popolare, di cui erano sempre meno disposte a tollerare lo scarso rigore, la natura "interessata" del ricorso alla magia bianca e l'incantamento nel quale essa affondava saldamente le sue radici.

Una delle espressioni più note di questa irritazione crescente degli umanisti e degli intellettuali è forse quella di Erasmo. Se da un lato il suo grande auspicio era quello di interrompere il degrado nel quale versava la funzione di monaci e chierici, dall'altro egli era particolarmente critico nei confronti di una fede maggioritaria che appariva quasi prevalentemente estrovertita e prigioniera di grossi difetti di rigore. Il noto umanista trovava particolarmente intollerabile questa confusione tra benefici spirituali e interessi mondani nel ricorso alla magia bianca, in cui la funzione ortodossa per la quale i sacramentali erano stati istituiti non faceva fatica a cedere il passo alla propiziazione di qualche guadagno materiale.

Siamo fermi su di un ampio passaggio temporale, l'epoca tardomedievale, in cui l'universo della religiosità si incanala lentamente verso nuove forme e direzioni. Ad esse, però, non hanno contribuito solo le iniziative promosse dalle gerarchie ecclesiastiche e i mutamenti che hanno interessato la fede delle élites. Non sono state, infatti, soltanto le minoranze acculturate ad aver intravisto la strada di una fede più raccolta e personale. Taylor allora non dimentica di includere gli spontanei movimenti dal basso e di citare il fatto che, suppergiù nello stesso momento storico, anche certi settori della

devozione popolare sembravano cominciare in parte ad andare proprio in quella direzione.

Questo terzo fronte di mutamento, potremmo dire “popolare”, che si intreccia agli altri due citati poc’anzi, include una nuova intensa relazione di intimità nella preghiera con la figura di Cristo.

«In primo luogo, gli anni successivi al 1000 videro la crescita costante di una spiritualità popolare, specificamente cristocentrica, focalizzata sull’umanità sofferente di Gesù, di cui si trova traccia nell’arte religiosa (la crescente centralità e importanza delle rappresentazioni della crocifissione); nelle pratiche d’immedesimazione con la sofferenza [...]; nella crescente concentrazione della devozione su Cristo, su Cristo e sua madre, o sulla Sacra Famiglia, a mano a mano che si avvicinava la fine del Medioevo»¹⁴³.

La direzione di una fede più raccolta, votata alla preghiera privata e all’introspezione era poi senza dubbio intercettata e sua volta promossa da un particolare movimento, la *devotio moderna* dei Fratelli della vita comune, che ha avuto un’enorme influenza nel periodo di transizione dal Medioevo alla Riforma. Essa sposa una nuova devozione intima ed affettiva ad una veemenza riformatrice che si abbatte con speciale forza sui maggiori vizi del clero, l’immoralità, la simonia e il concubinato. La celeberrima *Imitatio Christi* di Tommaso da Kempis è il suo manifesto militante: al suo centro vi è l’immagine, profondamente umana, di un Cristo storico, di Gesù ritratto nel pieno della sua sofferenza ed umiltà. Da questo che può essere considerato uno dei «gioielli della letteratura cristiana», capace di influenzare «generazioni di cristiani, dai più illustri ai più umili»¹⁴⁴, trapela

¹⁴³ C. Taylor, *L’età secolare*, cit., pag. 90.

¹⁴⁴ Marie-Élisabeth Henneau, «L’imitation de Jesus-Christ», in *Histoire du Christianisme* (sous la direction de Alain Corbin), Éditions du Seuil, Paris 2007, pagg. 269-273, pag. 269.

l'ingiunzione sentita ed accalorata ad intraprendere la strada della santità di Cristo, facendo della sua croce il modello vivente da seguire.

Il movimento della *devotio moderna* è particolarmente rilevante perché prossimo alla sensibilità popolare, grazie alla sua vena cristocentrica e alla voluta estraneità a quelle che sono considerate le fredde speculazioni e le dispute dottrinali dei teologi. Il suo peculiare individualismo è quello della preghiera e dell'intimità tra l'anima del fedele e Dio, che prendono il posto dei gesti della devozione puramente esteriore e in parte della liturgia stessa.

Taylor quindi arriva finalmente alla «madre di tutte le rivoluzioni», a quella Riforma protestante a cui dedica grande spazio, soprattutto ne *L'età secolare*. La serie di eventi che essa sintetizza è infatti all'origine della più grande spaccatura conosciuta dalla cristianità occidentale. Una scissione che, forse, si sarebbe potuta evitare, se le redini del dibattito fossero state tenute, da entrambe le parti, nelle mani delle correnti più moderate, che non mancavano. Le cose, tuttavia, come sappiamo, sono andate diversamente e a prevalere sono stati i fronti più radicali. Da un lato, il versante protestante non voleva saperne di flettere parzialmente la rigidità di certe posizioni che erano obiettivamente difficili da far rientrare in qualche formula di conciliazione. Dall'altra parte, la Chiesa cattolica, che sembrava completamente schiacciata dalla sua frenesia censoria, ha continuato a fiutare eresia in tutto quanto si allontanasse dalla sua definizione auto-legittimata del dogma. Le gerarchie romane, arroccate in questa ostinata chiusura, non hanno quindi tenuto un atteggiamento che potesse aiutare a traghettare il dissenso verso esiti diversi da quello che la storia del cristianesimo ha conosciuto.

La Riforma protestante ha allora risolto con la rottura le tensioni implicite nella cristianità occidentale medievale. Le svariate disposizioni della complementarità gerarchica che abbiamo richiamato – quelle tra il clero e il laicato, il sacro ed il profano, l'ordine e la sua periodica sospensione – sono

fatte oggetto di una negazione pura e semplice. Questo per lo meno da parte delle volontà radicali all'interno del protestantesimo, che sono, appunto, quelle che hanno prevalso, decidendo che le questioni che le separavano dai cattolici romani erano dell'ordine dell'inconciliabilità totale e non lasciavano spazio neppure ad un marginale terreno di confronto.

Uno dei centri di discussione su cui si sono giocate le contese più aspre è, come abbiamo già accennato sopra, quello che riguarda l'idea di «sacro». La determinazione protestante a colpire il modo cattolico di immaginare un sacro che si incarna in vari modi nel mondo si intreccia al deciso rifiuto dell'idea di mediazione, condiviso da tutti i riformatori. Era considerata una vera blasfemia, un'offesa arrogante al potere divino autentico, immaginare ed ammettere che un essere umano particolare, magari un sacerdote corrotto dal peccato, avesse il diritto (o addirittura la capacità) di sollecitare e dirigere a piacimento gli interventi di Dio, e soprattutto in quella occasione centrale della liturgia cattolica che è la Comunione.

Ma il riordinamento protestante del centro di gravità della religiosità non si ferma a questo. Sulla falsariga di questa radicalità, esso segna una svolta anche nella discussione sul valore dei sacramentali e del ricorso alla magia bianca nella vita spirituale della comunità cristiana e del singolo fedele. Se anche lo stato precedente del dibattito aveva registrato interventi polemici che davano corso al malessere delle gerarchie clericali e degli intellettuali dinnanzi al carattere interessato che spesso connotava il ricorso popolare all'ausilio del sacramentale, la riflessione protestante sull'essenza della vita religiosa salta a piè pari la controversia su quelli che possono essere gli scopi puntuali della manipolazione di oggetti "carichi" o del contatto con

luoghi presunti “sacri”, rifiutando il sacramentale e la magia in sé e per sé.¹⁴⁵

Su questo punto, la voga iconoclasta dei riformatori radicali è stata particolarmente dura: per loro tutte le pratiche sacrali cristiane, indiscriminatamente, andavano abolite. Il fedele che seguitasse a confidare nel loro aiuto, anziché preoccuparsi della sincerità della sua fede ed impegnarsi ad offrire il suo cuore nella solitudine del rapporto che lo lega a Dio, si rendeva responsabile di una grave idolatria oltre ad affidarsi a mezzi privi di qualsiasi efficacia salvifica.

Dovrebbe essere facilmente comprensibile il modo in cui questa dottrina protestante e il suo rifiuto del sacro siano stati un efficace motore di disincantamento. Diventava assurdo continuare ad immaginare che il potere divino stesse in qualche modo *nel mondo*, ovvero che sgorgasse da particolari oggetti, fosse gestito da figure di mediazione e risiedesse magari in certi luoghi. Contemporaneamente si colpivano il cuore della fede cattolica e alcuni dei momenti più importanti in cui essa si riconosceva.

Un secondo fronte della Riforma ha innescato cambiamenti rilevanti anche per le fila del nostro discorso e per l’aggancio all’umanesimo moderno che stiamo cercando di ricostruire. A differenza di quanti prima di allora erano stati attratti dalla sfida del miglioramento religioso, i riformatori protestanti non si sono accontentati di chiedere al fedele comune un po’ più di impegno

¹⁴⁵ Taylor così riassume e racconta la controversia: «In un senso ancora più radicale, si diffuse una profonda obiezione teologica alla “magia bianca” della Chiesa, quali che fossero i suoi scopi. In questa prospettiva è ritenuto di principio sbagliato trattare qualsiasi cosa come un oggetto carico, ivi compreso il sacramento, e anche se il suo scopo è rendermi più santo, e non proteggermi contro le epidemie o le carestie. Il potere divino non può essere contenuto in questo modo o, per così dire, controllato mediante il suo confinamento nelle cose, e quindi “indirizzato” da noi in una direzione o l’altra», *L’età secolare*, cit., pag. 100.

nel rispondere agli obblighi richiesti dalla devozione. Per loro, la piena omogeneità devozionale non aveva i contorni di un miraggio: al contrario era un obbligo, un credo militante che doveva tirar fuori da ogni fedele le potenzialità per essere un cristiano autentico.

Queste erano le fondamentali premesse di un «furioso desiderio di ordine» - nelle parole con cui Erasmo ha stigmatizzato questo spirito iconoclasta - che dà carburante al progetto di cambiare la Chiesa alle sue stesse radici e riformare la società intera. Ma da dove veniva questa radicalità? Perché l'auspicio, per certi versi legittimo, che la religiosità sia vissuta secondo un impegno totale aveva bisogno di un simile rovesciamento delle basi stesse su cui la cristianità storica aveva organizzato la società? La risposta sta nella comprensione cattolica che aveva riconosciuto un pregio differenziale alla vocazione ascetica - alimentando la convinzione che la rinuncia, l'ascetismo e il rifiuto del mondo incarnassero la via di una devozione più pura - e aveva formalizzato questa abominevole mistificazione della vita cristiana attraverso il sistema della complementarità gerarchica. «Osservata in quest'ottica, la Riforma protestante appare come l'esito ultimo dello spirito riformatore che condusse per la prima volta a un'autentica uniformità dei credenti, un livellamento che non lasciava ulteriore spazio alle diverse velocità»¹⁴⁶.

La situazione nella quale il credente comune aveva finito col sentirsi dispensato dall'essere integralmente cristiano era in buona parte causata, o almeno giustificata, da questa invenzione dell'ascetismo. Era ingiusta la situazione in cui l'uomo semplice che si occupava di una professione umile ed era assorbito dalle vicende del proprio nucleo familiare e dagli affetti che gli ruotano intorno era in certo qual modo tagliato fuori da un canone di santità che sembrava prediligere forme di devozione supererogatorie.

¹⁴⁶ Ibid., pag. 106.

Questa faccenda di esclusione ha in realtà una lunga storia alle sue spalle e risale al successo di tutte quelle etiche gerarchiche – anzitutto le etiche antiche, *in primis* quelle platonica e quella aristotelica – che avevano esaltato forme di vita presuntamente superiori. Esse potevano prediligere, di volta in volta, la contemplazione, la partecipazione politica attiva o l'esistenza eroica del guerriero. In ogni caso, tutto quanto anima le vere preoccupazioni della maggior parte delle persone era considerato un'occupazione di rango inferiore e rimaneva al di fuori e lontano dalla cosiddetta “vita buona” e dalla sua tanto elogiata virtù.

La modernità mette in discussione tutto questo e in parte liquida l'egoistica ed orgogliosa retorica della “vita buona”. Il centro di gravità e il fulcro dell'attenzione sono allora spostati sul materiale, sulle preoccupazioni tutte concrete della nostra vita. In *Radici dell'io* Taylor spende diverse pagine nel descrivere questo intero movimento, che descrive come un riscatto ed una riabilitazione della «vita comune»¹⁴⁷.

Nella ricostruzione della genesi di questa “caratteristica” fondamentale della cultura moderna, la Riforma protestante è uno dei suoi passaggi chiave ed ha un fondamentale ruolo anticipatore. Dopodiché, diversi movimenti hanno dato il loro contributo nel consolidare questo slittamento del centro della considerazione della vita umana. Di essi fa parte, ad esempio, anche la nuova comprensione del compito scientifico, intercettata da Bacone nel XVII secolo, che squalifica la precedente superiorità della *theoria*, di una scienza puramente contemplativa, per poter incoraggiare una conoscenza

¹⁴⁷ Così Taylor descrive questa «vita comune»: «la transizione di cui sto parlando è una svolta che sconvolge queste gerarchie e declassa la vita buona dal rango speciale di attività superiore per ricollocarla dentro la “vita” *tout court*. La vita umana nella sua interezza ora si definisce in termini di lavoro e di produzione, da un lato, e di matrimonio e vita familiare, dall'altro. Nello stesso tempo le attività precedentemente considerate “superiori” vengono sottoposte ad una critica vigorosa», *Radici dell'io*, cit., pag. 267.

posta al servizio del vantaggio pratico e della ricerca del benessere materiale. Ciò si intreccia, d'altra parte, al nuovo modello di civiltà centrato sul "dolce commercio" che si impone pienamente a partire dal '700 e che, valorizzando l'operosità di una mansione produttiva regolare e disciplinata, contribuisce a smentire passate gerarchie, proponendo ideali di vita centrati su attività che sono alla portata di tutti¹⁴⁸.

Torniamo quindi dove eravamo, alla Riforma, appunto. I riformatori, e soprattutto i suoi esponenti più radicali, che più di tutti erano convinti del fallimento della Chiesa medievale, si adoperano innanzitutto per smascherare e liquidare la vita e gli ideali ascetici. In secondo luogo, e in maniera parallela, ciò che si accompagna al rifiuto di vocazioni superiori e supposti modi più veri di servire Dio è la convinzione che una consacrazione sincera agli ideali cristiani non sia affatto inconciliabile con le preoccupazioni ordinarie del fedele comune. Quello che conta allora non sono le nostre occupazioni, non è cosa si fa, ma come lo si fa, il nostro "modo di vivere"¹⁴⁹.

Per i risvolti della nostra storia, le conseguenze di questa sfida protestante, quella di convincere che si possa essere cristiani esemplari proprio vivendo *nel* mondo, sono particolarmente interessanti. Quella sfida, in effetti, stava a significare qualcosa di cruciale. Essa indicava che il nostro modo di vivere conta, che avvicinarsi a Cristo non è un impegno che possiamo continuare a rimandare alla nostra (eventuale) esistenza ultraterrena, ma ci interpella *qui e ora*, nella vita di tutti i giorni. Questa presa di coscienza è fondamentale,

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 266 e sgg.

¹⁴⁹ Per dirla con il predicatore calvinista Joseph Hall: «Dio ama gli avverbi. Non gli interessa che tu faccia grandi cose, ma che le faccia bene», citato in *Radici dell'io*, cit., pag. 279.

anche per le sorti di quell'umanesimo secolare che vorremmo incrociare nella nostra ricostruzione. Come fa acutamente osservare Adamo Perrucci:

«Se la nostra età è secolare, lo è nel senso trasmessoci dalla Riforma protestante ossia come età che non contempla altro modo di essere cristiani al di fuori dell'impegno a favore della comunità storica degli uomini. La secolarità, dunque, esige una costruttività intrastorica che realizza la vocazione cristiana come attività trasformatrice della vita ordinaria, della produzione e della riproduzione nel mondo»¹⁵⁰.

Grazie alla «trasvalutazione implicita nell'affermazione della vita comune»¹⁵¹, servire Dio possiamo allora farlo, se solo lo vogliamo, anche nella nostra esistenza ordinaria. A maggior ragione, anzi, la santità è un traguardo che possiamo (e dobbiamo) inseguire nella nostra professione, per quanto umile, e nella relazioni familiari, con il coniuge e con i figli.

Non per questo, però, essa costituirà un obiettivo meno impegnativo e difficile, e la sua maggiore accessibilità è solo apparente. La possibilità di vivere il cristianesimo nel quotidiano non significa infatti che il fedele possa abbandonarsi a qualsivoglia modalità spontanea assumano i suoi affari terreni nella sfera della produzione e della riproduzione: la sua esistenza individuale ha sempre bisogno di essere riordinata, e farlo richiede di incamminarsi in un rigoroso percorso di *trasformazione*.

Non c'è infatti che una sola posizione giusta da assumere nel mondo e verso le cose del mondo, secondo i termini dell'ordine divino: una difficile posizione mediana tra mortificazione ascetica e assorbimento mondano. Noi così possiamo amare le cose del mondo, perché disprezzarle significherebbe

¹⁵⁰ Adamo Perrucci, *L'orizzontalità del tempo secolare nell'ultima opera di Charles Taylor*, cit., pag. 137.

¹⁵¹ C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., pag. 279.

disprezzare straordinari doni di Dio, «ma il nostro amore deve, per così dire, oltrepassarle per giungere fino al loro creatore». L'atteggiamento opposto a «quell'assorbimento nelle cose che è frutto del peccato non è la rinuncia, ma un certo tipo di uso: distaccato dalle cose e incentrato in Dio. È, a un tempo, un curarsene e un non curarsene, la cui natura paradossale emerge nell'idea puritana che dobbiamo usare il mondo con "un certo distacco". [...] È così che si santifica la vita comune»¹⁵².

Non tutti i modi di vivere l'esistenza ordinaria, dunque, incarnano il cristianesimo. Tutt'altro. A tale scopo, il fedele doveva prestarsi ad intraprendere un esercizio di trasformazione di sé e di auto-disciplinamento: il traguardo è una condotta rigorosa ed ordinata che ha debellato il vizio e si tiene alla larga dai comportamenti licenziosi e dalle varie forme di violenza. In sinergia con altre circostanze – e soprattutto con quelle che, per necessità di sintesi, Taylor riferisce alla cosiddetta «società disciplinare» - anche l'etica protestante ha quindi contribuito ad un'idea di disciplina e di plasmazione ordinata di sé.

«Il protestantesimo radicale respinse drasticamente il sistema a più velocità, e nel nome di tale rifiuto abolì le vocazioni alla rinuncia e la loro presunta superiorità, insinuando però la rinuncia nella vita di tutti i giorni. [...] Questa conseguenza appare inevitabile nella logica del rifiuto della complementarità, perché se davvero si accetta l'idea che tutte le vocazioni debbano essere egualmente esigenti, e non si vuole che questo equivalga ad un livellamento verso il basso, tutti sono costretti ad accettare gli standard più elevati. Qui contavano molto le immagini dell'ordine e del disordine. La persona santa e giustificata doveva evitare ogni condotta disordinata, mettere in ordine la propria vita, smettere di bere, fornicare, parlare senza freni, ridere smoderatamente, litigare, ricorrere alla violenza ecc.»¹⁵³

¹⁵² Ibid., pag. 278.

¹⁵³ C. Taylor, *L'età secolare*, pag. 112.

Con questo abbiamo sfiorato le radici di quell'idea di ordine così importante per il protestantesimo, e soprattutto per la sua ala radicale, in particolare calvinista. Afferrarla pienamente richiedeva di risalire ad alcune importanti posizioni teologiche; innanzitutto l'aspirazione a ricollocare il centro della devozione nel mondano e nella vita ordinaria. In particolare, nel contesto della teologia riformata, il riscatto e la valorizzazione del quotidiano, costruito intorno a produzione e riproduzione, sono legati al rifiuto della idea cattolica del sacro e della mediazione¹⁵⁴, a sua volta connesso a quella che è probabilmente la tesi portante del calvinismo, l'idea della *sola fide*, della salvezza per mezzo della sola fede. Quest'ultima non è stata solo lo sprone ad una fede più autentica, bensì anche l'architrave che ha retto un vero slittamento del canale della santificazione, passato dalla fede incarnata e dalle svariate pratiche sociali (riti propiziatori, processioni ecc.) ad una totale concentrazione sulla trasformazione interiore.

La «riabilitazione della vita ordinaria» è così un corollario della nuova relazione diretta tra Dio e il credente che era stata posta dalla negazione di ogni legittimità e valore alle pretese dell'autorità religiosa di arrogarsi il ruolo primario nel cammino di redenzione del fedele. Quest'ultima, infatti, se da un lato metteva in risalto l'inutilità delle opere, dall'altro otteneva un grosso effetto di valorizzazione dell'impegno personale del credente:

¹⁵⁴ «In un certo senso, potremmo dire che così viene meno la distinzione tra sacro e profano, nella misura in cui essa è riconducibile a persone, tempi, spazi, gesti. Il che significa però anche che il sacro viene improvvisamente esteso: per il salvato, Dio ci santifica ovunque, quindi anche nella vita comune, nel lavoro, nel matrimonio ecc. In un altro senso, tuttavia, i canali si restringono decisamente, perché tale santificazione dipende totalmente dalla nostra trasformazione interiore, dal nostro affidarci con fede alla misericordia divina. In caso contrario, nulla potrebbe funzionare e noi saremmo incapaci di dare vita ad alcun ordine valido», *ibid.*, pag. 109.

l'uomo, trovandosi solo di fronte a Dio, doveva riporre tutti i suoi sforzi nel realizzare i valori cristiani all'interno della realtà di tutti i giorni.

Riformare l'esistenza individuale, però – era convinzione in particolare dei calvinisti – costituiva un esercizio necessario ma non sufficiente per il riscatto completo da quel male che ostacolava il compimento della fede cristiana. Per la realizzazione integrale della fede, la società intera doveva rientrare nel progetto riordinatore, che era necessariamente globale: a poco serviva, insomma, che il singolo si sforzasse di guadagnare una condotta rigorosa, se si permetteva che le masse seguissero la loro infallibile inclinazione al peccato. Mantenere la società lungo binari sicuri e fare in modo che i comportamenti della gente non valicassero l'*habitus* di disciplina duramente conquistato erano progetti che richiedevano un'attenzione costante ed interventi tentacolari. Tra questi, Taylor ricorda le frequenti misure adottate per bandire tutte quelle occasioni di assembramento popolare, come il carnevale, che si credeva incoraggiassero le persone ad indulgere in comportamenti peccaminosi e in atti non cristiani. Utile per mantenere l'ordine era anche lavorare sul fronte della battaglia per l'operosità e l'efficienza.

Non è un caso che nella sua ricostruzione degli apporti del protestantesimo, Taylor si concentri in particolare sull'ala calvinista della Riforma, mettendo soprattutto in rilievo l'insistenza con cui essa ha battuto sul tasto dell'ordine – dell'ordine che informa la condotta sociale e di quello che vigila sulla società. La coscienza calvinista, infatti, era letteralmente assillata dal sentimento della intrinseca e profonda peccaminosità delle masse.

Nel suo severo sguardo, la gloria di Dio è il centro dell'ordine da ricreare e le ragioni strumentali legate ai benefici di un'esistenza disciplinata e una convivenza pacifica vengono in secondo piano. Dio è anche, naturalmente, la sola e unica fonte della forza che serviva per impegnarsi in questo

compito di trasformazione, l'unica speranza di tenersi lontani dal peccato nel quale, altrimenti, si sprofonderebbe inguaribilmente¹⁵⁵. Come ben mostra il caso dalle società calviniste e puritane che hanno espressamente abbracciato questo compito disciplinante, le prime fasi si distinguono per un affidamento totale a Dio e alla sua infinita misericordia per la sua realizzazione, speculare alla acuta coscienza della sua difficoltà e al senso di inanità dei mezzi e delle capacità umane.

Poi la situazione comincia lentamente a cambiare, quasi impercettibilmente. Le pratiche e i comportamenti fondati sul rigore e la disciplina (benedetti e incoraggiati dall'autorità religiosa, ma anche imposti ufficialmente dalla «società disciplinare») vengono a poco a poco introiettati, informando di sé la condotta individuale e collettiva, e fungendo da viatico pratico fondamentale per quella nuova prassi interventistica e plasmatrice con cui si comprendeva sempre più diffusamente l'agire umano. I successi che si ripetono alimentano l'impressione di essere al centro del favore di Dio e l'invocazione del suo aiuto diventa «sempre più un gesto puramente formale» per un uomo che, quasi dimenticata l'iniziale insicurezza, si scopre capace di attenersi alla moralità richiesta e di conservare certi livelli di ordine sociale che prima erano semplicemente impensabili.

Passo dopo passo, cresce la sensazione di avere nelle proprie mani le risorse per controllare la condotta e mantenere l'esistenza sociale in binari ordinati. Cominciava così ad intravedersi la via del progressivo abbandono della originaria motivazione religiosa di quegli obiettivi, a favore della loro ricomprensione immanente. Aperta quella via, la strada per la conquista dell'umanesimo esclusivo era in discesa: bastava oramai solo togliere il riferimento a Dio e fare di tutti quegli ideali della possibilità interamente

¹⁵⁵ Ibid., pag. 113.

umane. Per tutto questo un contributo deciso è stato, secondo Taylor, quello venuto dal deismo. Ma questo lo vedremo tra poco.

2.3 La società disciplinare

L'approdo all'umanesimo esclusivo si è prodotto nella modernità occidentale attraverso lunghe e complesse dinamiche storiche che si sono intrecciate ad un rovesciamento del nostro modo di guardare il mondo e ad una metamorfosi della nostra sensibilità. Diversi fattori – lo abbiamo più volte specificato – hanno contribuito a questa rivoluzione. È comunque certo che tale peculiare prospettiva umanistica si è fatta strada sull'orizzonte di una nuova attitudine attivistica che ha segnato la «transizione epocale dalla ricerca del nostro posto nel cosmo alla costruzione di un ordine all'interno dell'universo»¹⁵⁶.

L'intrinseco attivismo di questa posizione non sarebbe mai stato praticabile se non si fosse abbandonata l'immagine di un ordine da sempre all'opera nella realtà, cioè il vecchio modo di pensare il mondo, cosmico e sociale, come sede realizzatrice di forme intrinseche. Tale abbandono è stato innescato da una possente dinamica neutralizzante che ha sgretolato i paradigmi fondamentali dell'ontologia tradizionale, in cui l'apprensione della realtà, legata in modi diversi ad un fondamento strutturale stabile, era comunque sempre guardata come l'attualizzazione di una qualche forma intrinseca che perdura agli stati mutevoli della realtà fisica. Lo stesso weberiano “disincantamento del mondo”, che ci aliena dal vecchio mondo magico di spiriti e forze, è un'appendice di questo movimento complessivo: nel suo tipico confronto con una realtà impallidita ed espressivamente incolore, che ha smesso di incarnare essenze spirituali e contenuti normativi a cui l'uomo si deve adeguare, esso conferisce al movimento il suo principale eco esperienziale.

¹⁵⁶ *L'età secolare*, cit., pag. 153.

In ogni caso, l'aspetto dell'intero passaggio su cui a noi interessa porre un'enfasi particolare è il nuovo portato costruttivistico guadagnato dalla ragione moderna: quel potenziale di attivismo pluridirezionale che solo quest'ultima archiviazione della soggezione a principi sostantivi da rispettare e recepire ha potuto completamente dispiegare.

Sono molteplici i versanti su cui la crisi della visione del cosmo come realizzazione di forme ha aperto delle nuove straordinarie possibilità. Dapprima, e innanzitutto, l'universo così spogliato di dinamiche e forme intrinseche si offre all'uomo e ai vantaggi che questi poteva ricavare da una sua conoscenza oggettiva. L'oggettivazione e meccanicizzazione del mondo, che sono i passaggi indispensabili in tutta questa vicenda, hanno ottenuto la loro sanzione ufficiale e definitiva dalla nuova scienza del XVI secolo. Quest'ultima mette da parte ogni esitazione nello spazzare via le varie implicazioni residuali del finalismo e i vecchi rivestimenti qualitativi sovrapposti alla realtà naturale. Essa è ora diventata pura materia fatta funzionare da una causalità meccanicistica infallibile¹⁵⁷. Al suo lato

¹⁵⁷ Com'è noto, una simile meccanicizzazione del mondo è riconfermata nella nozione cartesiana della natura come mera estensione. Secondo il filosofo francese, la vera apprensione della realtà passa infatti dalla capacità di cogliere la separazione radicale tra il dominio sottoposto a causalità meccanica della *res extensa*, a cui il nostro stesso corpo appartiene, e il regno interamente umano della libertà, di cui invece gode la ragione. Così ci si libera dalla prima fondamentale mistificazione della realtà, che è quella che confonde e mischia lo spirito con la materia e ci fa ripetutamente cadere nell'errore di proiettare sulla realtà delle qualità che sono invece puramente soggettive ed apparenti. Per quella strada, l'oggettivazione del mondo e il dualismo diventano i viatici fondamentali per la conoscenza e il controllo del mondo stesso, da un lato, e per il governo razionale delle passioni, dall'altro. In particolare, il segreto di entrambe queste conquiste è una fondamentale capacità di distacco che ci astraе dalla prospettiva incarnata da cui guardiamo spontaneamente il mondo.

opposto, vi è una nuova ragione che accorpa al completamento del suo processo di de-sostantivazione l'accoglimento di una inedita formulazione procedurale. Essa si trasforma così in facoltà interamente umana, criterio di un ordine intramentale che il soggetto impegnato nel *costruire* la conoscenza vera stabilisce tra i suoi pensieri, come vuole la sua canonica formulazione cartesiana.

Il paradigma scientifico tradizionale fondato sull'attività contemplativa è letteralmente travolto da questa nuova possibilità. In effetti, il potere costruttivo della ragione, associato al meccanicismo e alla conseguente possibilità di cogliere l'effettiva struttura della realtà, analizzandola come un terreno neutrale ed inerte, non dischiude soltanto la possibilità di conoscere correttamente il mondo. La scienza esatta che l'uomo moderno ha guadagnato non può rimanere fine a se stessa. Al contrario, e come ingiunge, in particolare, la nuova mentalità baconiana, essa va resa feconda, ovvero, più correttamente, i suoi nuovi strumenti devono essere messi interamente a frutto e applicati in un'opportunità manipolativa che trasforma la natura, ponendola al servizio del nostro più pieno vantaggio. Un nuovo potente controllo strumentale e il criterio dell'efficacia, la scheleriana *Leistungswissen*, sono adesso i fondamentali pilastri di una scienza che consegna all'uomo le chiavi per trasformare il mondo secondo il suo beneficio. Come Cartesio aveva pronosticato, gli uomini si apprestavano a diventare «signori e possessori della natura».

Il cambiamento fondamentale di cui la posizione cartesiana è uno dei principali emblemi è l'interiorizzazione delle fonti morali, quel movimento moderno che innalza risorse puramente umane ed interiori a punti di coesione della nostra moralità. Dei poteri interiori sono infatti le fonti che motivano il nostro agire: distacco, controllo razionale e libertà auto responsabile.

Non c'è quasi bisogno di specificare che questa dissoluzione dell'idea di un ordine cosmico antecedente, di un logos sostantivo che informa la realtà complessiva e definisce i fini di tutte le cose, non ha solo rappresentato una rivoluzione conoscitiva con conseguenze enormi nel rapporto umano con la natura, ma ha avuto implicazioni anche nel campo etico, con più generali conseguenze antropologiche dischiuse dalla perdita delle declinazioni ontiche della ragione.

L'opinione di Taylor è, cioè, che questi cambiamenti che hanno consentito di cominciare a pensare la scienza come una potente attività costruttiva non siano lontani dalle motivazioni che hanno guidato altri mutamenti fondamentali, quelli che hanno travolto l'universo dell'etica. Le trasformazioni nei due ordini di esperienza, anzi, avrebbero tratto vantaggio da una «relazione di reciproco sostegno»¹⁵⁸. Il dominio della *praxis* e quello della *poiesis* si sono confusi e contagiati.

Abbiamo a che fare con un epocale slittamento verso una nuova concezione poetica della morale che andrebbe ulteriormente approfondito. Esso trova posto nel nostro discorso come testimonianza e ulteriore attestazione di un più generale cambiamento di mentalità che è straordinariamente significativo per la storia di quella nuova visione umanocentrica del mondo che sta noi a cuore ricostruire. Parliamo della lenta conquista da parte dell'agente moderno di una fiera fiducia nella capacità di trasformazione di sé, di disciplinamento del carattere e della condotta di cui mancavano sicuramente nella storia dei veri precedenti.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, questi obiettivi erano stati più che sfiorati dalle Riforme religiose, che hanno costituito, secondo l'autore, uno dei viatici più influenti per questi promettenti ideali. Tuttavia, risulta opportuno immaginare che solo la spinta di pressioni provenienti da

¹⁵⁸ Ibid., pag. 152.

più versanti contemporaneamente abbia loro consentito di ricavarsi una breccia potente, e quindi segnare un'impronta quasi irresistibile, nella mentalità della gente, così come la storia ci ha effettivamente fatto conoscere. Più forze infatti hanno contribuito ad imporre questa grande idea di "riforma", questa ambizione di rifacimento che guarda alla società come ad un campo di trasformazione.

Il nuovo modello ricostruttivo e il *vulnus* disciplinante di cui sopra abbiamo visto le propaggini "popolari", quelle del versante religioso catalizzato dalle Riforme, trovano applicazione operativa nei programmi riformatori delle autorità politiche. Questi, a loro volta, daranno un eco effettivo alle nuove formulazioni della teoria, come l'interventismo statale disegnato dal neostoicismo¹⁵⁹ e il nuovo modello di razionalità ordinatrice della filosofia cartesiana o ancora l'«io puntiforme» di Locke. Fu così che, tramite la sinergia tra i condizionamenti provenienti dalle varie direzioni, il comportamento "razionale" cessò progressivamente di essere un modello allettante solo per esigue minoranze. Un bacino popolare a mano a mano più ampio è interessato da una lenta ma tentacolare disseminazione del binomio di razionalità e disciplina, che includeva, tra le varie cose, il distacco strumentale e razionalizzante, la lotta contro il vizio e un nuovo stile devozionale.

Dobbiamo quindi ora provare ad individuare alcuni dei cambiamenti storico-sociali implicati in queste vicende. Andremo allora a spostare la nostra attenzione in direzione di movimenti che proprio di queste inedite ambizioni ricostruttive e ricreative si sono serviti, e che, nella fattispecie, le

¹⁵⁹ Secondo l'autore, la ridefinizione dei compiti e dei modelli della vita istituzionale e sociale che conosce quel momento storico è stata molto influenzata dal pensiero neostoico, e da Giusto Lipsio in particolare. Secondo il neostoicismo, è in prima battuta l'autorità politica che è chiamata a mettere all'opera, impegnando gli strumenti che le sono propri, la disciplina e un'energia ricostruttiva della società.

hanno messe al servizio di una vasta e tentacolare impresa di riforma e rimessa in ordine della società.

In particolare, questo ci conduce a prendere in considerazione certi programmi riformatori che cominciarono a trasformare visibilmente le più importanti società occidentali a partire dal XVI secolo e i cui albori Taylor ritrova nella formulazione rinascimentale dell'ideale di «civiltà». È infatti a quell'epoca che risalgono i primi passi di un movimento della civiltà moderna di grandissima rilevanza, il quale ci appare retrospettivamente come un lento e profondo sforzo di civilizzazione. Solo una manciata di secoli più tardi, verso il 1800, gli effetti di questo articolato processo si stabilizzarono, e le società occidentali, da esso internamente “lavorate” e per certi versi trasfigurate, sarebbero diventate un ambiente capace, in condizioni normali, di far regnare l'ordine e la pace domestica, attraverso il buon governo della legge e gli altri collaudati strumenti in possesso dello Stato.

Non è un caso che citiamo qui tutto questo movimento. A noi, questi programmi di riforma sociale incoraggiati dalla spinta alla civilizzazione interessano per via dell'evidenza con cui mostrano di aver introiettato, almeno parzialmente, il nuovo modello antropologico. In effetti, l'«ideale della *civiltà*, con la sua immagine portante dell'addomesticamento di una natura selvaggia, implica già un atteggiamento verso se stessi che potremmo definire di ricostruzione e che [...] prese forma in programmi e metodi di “autocreazione”, dove la nostra natura più volgare veniva trattata come materia grezza da controllare, rimodellare e in certi casi eliminare al fine d'imporre una forma superiore alle nostre vite»¹⁶⁰.

Per noi la civiltà è un risultato sostanzialmente pacifico e definitivo, se non quasi inamovibile. Difficile però è immaginare che apparisse come un

¹⁶⁰ Ibid., pag. 151.

traguardo altrettanto scontato nello scenario della prima modernità in cui si cominciò a immaginare più seriamente un rifacimento della società di questo tipo. La brutalità e gli scoppi di violenza erano ancora all'ordine del giorno e, verosimilmente, le possibili operazioni messe in atto per cominciare a cambiare questa situazione erano considerate capaci di una durezza molto aspra. Anche solo per le élite e per quanti per primi hanno aperto la strada a questo movimento di cui noi godiamo i risultati, uno stile di condotta raffinato era lontano dall'essere una seconda natura e il severo disciplinamento che esso prospettava era comunque vissuto come un duro lavoro da compiere. I sacrifici richiesti erano quelli necessari ad ammansire una natura refrattaria, rendendola conforme alla disciplina e all'addestramento che la civiltà impone all'individuo come alla società¹⁶¹. In ogni caso, la «civiltà» sembrava portare con sé diverse promesse, come rivela quella contrapposizione alla vita selvatica che essa ha inscritta sin nelle origini del suo nome. Alla società urbana che ne è trasformata una condizione stabile di ordine e di pace domestica, e all'individuo che lo accoglie come ispirazione del suo comportamento la forza di attenersi ad una vita equilibrata e lo stimolo a lasciare alle porte ogni traccia di modi rudi e selvaggi.

La storia di tutto questo movimento – a quanto pare – cominciò con il Rinascimento, quando le élite delle più importanti società europee cominciano a guardare con un interesse crescente alla «civiltà». Nei primi momenti della sua storia, infatti, proprio questo ideale è stato uno dei fari illuminanti del lungo percorso di rielaborazione della comprensione di sé che ha interessato le classi aristocratiche a partire dall'epoca rinascimentale. Così, un po' prima che le élite di rilievo cominciassero ad apprezzare la grande vocazione universalistica della civilizzazione, che sarà poi uno dei

¹⁶¹ Ibid., pag. 137.

motori propulsori della globale spinta moderna alla riforma che abbiamo citato, essa rappresentava il fulcro di un insieme di beni comunque ambiziosi, ma inizialmente più modesti: quelli coltivati dalla vita di corte in cui l'uomo raffinato e ben educato trovava il suo ambiente più familiare.

Non di rado è accaduto che i grandi movimenti della storia avessero una originaria provenienza elitaria. Così, anche in questo caso, sono state le classi nobili le prime coinvolte da un elaborato processo di «addomesticamento». Nel loro caso, esso ha portato l'aristocrazia a disinteressarsi alla lotta e al duello, che prima erano tra le sue attività preferite, e ad ammettere la violenza solo nel caso della guerra al servizio del re¹⁶². Inoltre, i nobili così addomesticati hanno cominciato a dedicarsi alle occupazioni e preoccupazioni ben più pacifiche del cortigiano e dell'uomo civile, coltivando prevalentemente le arti e la buona educazione. In questa nuova vita, uno degli sforzi più importanti è allora quello rivolto allo sviluppo di una capacità di controllo razionale di sé che era la chiave di un comportamento misurato e manierato diventato oramai il contrassegno dell'eccellenza aristocratica.

In realtà, l'addomesticamento rinascimentale dell'aristocrazia resta un fenomeno poco incisivo e relativamente marginale per il nostro resoconto e per lo sviluppo epocale che esso cerca di chiarire. Ciò che interessa davvero è un passaggio successivo. Il salto decisivo l'autore lo ritrova con il '500, e più o meno in concomitanza con le riforme religiose, quando le autorità politiche e i governi, ispirati dal conforto di nuove intuizioni e formulazioni teoriche, con una intensità e determinazione crescenti si lasciano coinvolgere da un sogno decisamente ambizioso che aveva per oggetto la società nella sua interezza. Estendere l'ordine e i modi di vita disciplinati al di fuori dei confini di un ambiente, in fondo protetto, come quello cortigiano

¹⁶² Ibid., pag. 136.

ed elevare la civiltà a fulcro di un grande progetto riformatore, operativo e tentacolare. L'ambizione era quella di realizzare pienamente questo ideale, ben al di là della sua vocazione élitaria, ed immaginare una società che ha praticamente espulso la violenza e dove le persone consacrano la loro vita ad attività produttive e scambi ordinati e restano allineate a condotte controllate.

Tutto ciò implicava grossi cambiamenti. In prima istanza, sono le classi dirigenti e le élite delle società interessate ad avviare la svolta, modificando sensibilmente il loro atteggiamento. Esse infatti mettono da parte quel misto di distanza ed indifferenza con cui fino ad allora avevano guardato alle abitudini di vita e al mondo culturale popolare, dall'alto della presunta superiorità del loro inquadramento razionale, e cominciano seriamente a preoccuparsi delle abitudini di vita oziose e disordinate dei ceti popolari e a pianificare un intervento su di esse. Dall'altro lato, questo nuovo interventismo ha dei risvolti immediati nella vita della popolazione. Vediamo allora come tutto ciò coinvolge la parte interessata.

Raggiungere le vette della civiltà, dove la società nella sua interezza riesce a *trasformarsi* e si eleva al livello di una popolazione sana, laboriosa, educata e – non a caso – timorata di Dio, non era un passaggio immediato e senza costi. Al contrario, il traguardo era dei più elevati, e ad esso si poteva arrivare solo grazie ad una impresa riformatrice vera e propria, con cui le masse venivano opportunamente educate mediante un lavoro di disciplinamento che si deve immaginare lungo e verosimilmente faticoso.

Così, almeno nella prima fase del moderno processo di civilizzazione, questo esercizio di disciplinamento era in buona parte inseparabile dalla coercizione: era la forza di ordinanze e proibizioni, imposte dalle autorità politiche (spesso incoraggiate dal potere religioso), a piegare le persone alle condotte richieste e spingerle ad abbandonare certi stili di vita diffusi, fatti di costumi morali rilassati ed autoindulgenti, oziosità e violenza. Già a

partire dal '500 circa, le nascenti intenzioni interventistiche vengono dunque formalizzate nell'emanazione di misure legislative ed ordinanze che riguardavano vari aspetti della vita dei ceti popolari, le cui condizioni non erano così più abbandonate al caso e alla non curanza. Poco più tardi, nel corso del XVII secolo, questo tipo di interventismo tentacolare, che è per altro in linea con il modello poi consacrato dalla cosiddetta «società disciplinare», viene applicato in maniera ancor più sistematica e accolto soprattutto da quegli stati che avevano preso la volta dell'assolutismo o del dirigismo statale, come la Francia e le monarchie dell'Europa centrale. Praticamente nessun versante della vita individuale e collettiva era allora trascurato dall'applicazione di nuovi criteri razionalizzanti.

L'obiettivo era però uno stadio successivo: l'interiorizzazione della disciplina. Se inizialmente i traguardi della civiltà e le pretese dell'ordine costavano fatica e costringevano a subire la durezza della volontà politica, l'ambizione delle classi dirigenti era che, con il tempo, e superata questa durezza iniziale, tutto ciò diventasse una sorta di seconda natura, e la gente apprezzasse pienamente lo stile di vita ordinato e coltivasse spontaneamente la sana mentalità fondata sulla laboriosità, la devozione e il disciplinamento del carattere di cui esso si nutre.

In vari modi «importunati, intimoriti, spinti, catechizzati, addestrati e organizzati»¹⁶³, i ceti popolari sono interessati da iniziative dal raggio ampio. Innanzitutto, sono le loro condizioni materiali di vita a preoccupare questi governi. Da quel momento, essi cominciano più sistematicamente a prendersi in carico le condizioni di salute della popolazione soggetta, con misure sanitarie mirate a promuoverne salute, fecondità e benessere. Obiettivi non meno importanti accorpabili, anche se in maniera più indiretta, alle preoccupazioni materiali delle autorità politiche sono l'impegno a

¹⁶³ Ibid., pag. 138.

migliorare il livello di istruzione delle fasce sociali più deboli e ad incitare la loro dedizione ad una professione produttiva.

Le intenzioni riformatrici però non si fermavano qui. Persino la condotta morale e la vita spirituale delle fasce popolari iniziano a concernere le classi al potere, che vogliono ora avere voce in capitolo nei comportamenti e negli stili di vita delle fasce popolari. La rilassatezza dei loro costumi e le abitudini oziose e disordinate sono ora oggetto di stigmatizzazione. Questi attacchi sono caratterizzati da una durezza inedita, che includeva – come vedremo tra poco – la repressione di pratiche considerate oltraggiose o licenziose, come quelle promosse da feste popolari quali il carnevale.

Un intreccio articolato di motivazioni diverse e complesse, mosso al contempo «dalla paura e dall'ambizione»¹⁶⁴, si impone a chi cerchi di andare alle radici di questo vasto progetto con cui alcune delle più importanti autorità politiche della prima modernità occidentale hanno cominciato a gettare le basi per una volontà interventistica sul campo sociale che diventerà uno degli assi portanti dell'ordine morale moderno.

C'era innanzitutto un timore montante per il disordine sociale. Ad essere fonte di una crescente preoccupazione erano in particolare i poveri e gli indigenti, che, per una serie di congiunture negative, quel frangente storico aveva visto aumentare in maniera non trascurabile. Dinanzi a questa difficile situazione, intere masse di persone non avevano trovato soluzione migliore che quella di tentare una migrazione verso le città, nella speranza che lì fosse meno difficile trovare di che vivere. Per le autorità politiche questa costituiva un'emergenza vera e propria, che si traduceva nella necessità di escogitare misure efficaci per fronteggiare crimini che verosimilmente avevano l'occasione giusta per proliferare e interventi

¹⁶⁴ Ibid., pag. 139.

speciali sul fronte sanitario, per via del richiamo di nuove malattie da prevenire e contenere.

È stato questo senso acuito di un'ansia legata all'ordine pubblico ad aver sospinto verso un radicale cambiamento di atteggiamento nei confronti della povertà. In ragione di questo, l'indigenza e la mancanza di un impiego finiscono con il diventare sempre più il bersaglio polemico delle autorità politiche. Un po' sorprendentemente, a questo ostracismo politico viene ad affiancarsi una crescente avversione religiosa. La novità di questo diverso trattamento della condizione di povertà da parte della Chiesa era ancora più facile da cogliere nel distacco da una mentalità medievale che, invece, nella sua profonda ispirazione cristiana, l'aveva tendenzialmente santificata o quantomeno era stata in grado di tollerarla.

In queste nuove condizioni, la rassegnata indulgenza nei confronti dei comportamenti rilassati delle masse popolari non era più ammissibile: la proliferazione del degrado legata all'aggravarsi della povertà si accompagnava alla violenza, al vizio di bere, che si aggiungevano a comportamenti sessuali disordinati e promiscui e a molte altre intemperanze. Allora occorrevano sforzi supplementari e nuove misure per ridurre al minimo gli scoppi della violenza e disinnescare i pretesti per eventuali rivolte, e, a lato di ciò, non andava trascurato di vigilare le condizioni sanitarie, agendo per contenere e prevenire la moltiplicazione delle malattie¹⁶⁵.

¹⁶⁵ In questa nuova ottica, il povero che viveva di elemosina andava necessariamente assistito, preferibilmente procurandogli un lavoro, e quest'opera di rieducazione era molto spesso garantita dall'internamento in strutture efficacemente sorvegliate [Cfr. pagg. 145-147]. Proprio i poveri saranno tra le prime vittime di quel *grand renfermement* che poi coinvolgerà numerose altre categorie di persone (primi fra tutti i malati di mente): un processo magistralmente descritto da Michel Foucault e che è inseparabile dalla società disciplinare e dal braccio operativo con cui essa si realizza nella proliferazione di

Si può quindi senz'altro ritenere che la prima fondamentale motivazione per passare all'intervento sia venuta dalla preoccupazione di contenere le potenziali conseguenze negative di un ordine sociale carente, prodotto almeno in parte da un aggravarsi delle condizioni materiali di vita. Contemporaneamente, ci fu però anche una grossa propulsione positiva a proseguire con gli obiettivi della riforma sociale e dell'addestramento della popolazione: quella degli svariati vantaggi dell'ordine che erano sotto gli occhi di tutti¹⁶⁶. Una popolazione numerosa e in salute, e soprattutto il servizio reso da gente laboriosa e capace di un comportamento retto e fidato, costituiva un ottimo investimento per lo Stato e una garanzia di accrescimento della sua potenza. I vantaggi erano duplici: da un lato, degli uomini disciplinati ed inquadrati erano potenzialmente dei buoni ed efficienti soldati su cui contare, dall'altro, l'impiego del resto della popolazione nell'incremento della produzione era altrettanto strategico, poiché si tramutava in un potenziamento della forza militare, assicurato dalla disponibilità di maggiori introiti fiscali da reinvestire in quella direzione¹⁶⁷.

procedure, metodi e complessi disciplinanti. A testimonianza di come il XVI-XVII secolo cominciasse a mostrare la faccia di un particolare interventismo del potere sulla società capace di racchiudere, rendendole quasi indistinguibili, rieducazione e repressione, Taylor cita in particolare le inglesi *poor laws*. Con esse il governo inglese emanava alcune efficaci misure di lotta alla povertà che prevedevano iniziative di vario tipo. Essenzialmente, si trattava di dare accoglienza a quanti non erano in grado di lavorare (ovvero, al tempo stesso, di tenerli sotto controllo) e di rieducare tutti gli altri, preparandoli ad una professione produttiva.

¹⁶⁶ Ibid., pagg. 138 e sgg.

¹⁶⁷ Ibid., pag. 139.

Ma il resoconto della nascente battaglia per il disciplinamento della popolazione e per la realizzazione della missione civilizzatrice non si ferma qui, a questo incrocio di paura ed ambizione. Se le buone ragioni di natura strumentale per incoraggiare questo progetto erano molto forti e visibili, e spingevano i governi ad incoraggiarlo sulla spinta del desiderio di vedere accresciuta la loro forza, occorre però spiegare una circostanza le cui ragioni sono meno immediatamente comprensibili ed apprezzabili: il motivo per cui, ad un certo punto, il miglioramento della moralità delle varie fasce sociali cominciò ad apparire a questo stesso potere politico anche come «un dovere in sé e per sé».

Secondo Taylor, ciò è stato in buona parte il risultato di un aggancio solidale che si sarebbe formato tra l'ideale del buon ordine civile dei poteri politici e la misura della vita santa ed ordinata propugnata dalle autorità ecclesiastiche. Per l'autore, non si è trattata solo di una collaborazione fortuita tra i due programmi riformatori in alcuni contesti puntuali, bensì, più radicalmente, egli è convinto che parte di quello zelo religioso che abbiamo visto crescere a partire dal tardo Medioevo «si sia strafuso e non potesse non trasfondersi nell'obiettivo laico d'imporre all'intera popolazione alcuni dei vincoli di civiltà»¹⁶⁸.

«In altre parole, il buon ordine della *civiltà*, e il buon ordine della devozione, non restarono in compartimenti separati e incomunicanti. Anzi, in una certa misura si fusero e si condizionarono vicendevolmente. La spinta alla devozione, a condurre tutti i veri cristiani [...] a una vita pienamente consacrata, condizionò l'agenda della riforma sociale, dandole un impulso filantropico-universalista»¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Ibid., pag. 141.

¹⁶⁹ Ibid., pag. 142.

Mischiando una buona dose di opportunismo con la ricerca del bene del cittadino, tra il XVI e il XVII secolo le autorità politiche appaiono così impegnate in un compito normativo complessivo, per il vantaggio del quale si uniscono alle istituzioni religiose. E' così che il braccio secolare e quello religioso del potere, che si presume sposino in genere impegni non sovrapponibili, e talvolta prospettive configgenti, sono allora uniti dalla condivisione di questo fondamentale obiettivo della razionalizzazione. In verità, questo doveva risultare più normale e scontato di quanto possiamo immaginare, se si pensa che in quella mentalità il comportamento del buon cittadino e l'esemplarità della sua condotta morale non erano veramente distinguibili, ed entrambe erano, contemporaneamente, inseparabili dalla religione. Il buon cittadino era anche un buon fedele, e viceversa.

Particolarmente interessanti per il nostro discorso sono certe misure di boicottaggio e repressione attuate ai danni di iniziative molto care alla cultura popolare e che vantavano un'antica tradizione: il carnevale, la festa del malgoverno, le danze nelle chiese, solo per fare il nome di alcune delle manifestazioni più diffuse. Ampiamente tollerate un tempo, queste occasioni di assembramento popolare sono ora oggetto di una repressione congiunta. Le ragioni religiose per voler scoraggiare e limitare questi momenti festivi che spesso e volentieri erano occasione di licenze oltraggiose della morale della Chiesa sono piuttosto evidenti. Meno scontato è il fatto che queste misure repressive trovassero anche l'appoggio delle autorità civili.

Da un altro punto di vista, però, non è così sorprendente che la sfacciata «esibizione del vizio» che in vari modi si consumava in queste feste carnevalesche fosse causa di un grosso fastidio. Quello era un passaggio storico particolare e per certi versi delicato in cui le norme della civiltà, che erano diventate oramai vincolanti, erano in realtà ancora lontane dall'essere una vera e propria seconda natura. Era allora normale e comprensibile

l'ostilità di autorità politiche e religiose che, in egual misura, spendevano grosse energie nell'educare i ceti più bassi alla disciplina e sobrietà e nel contenerli nei confini fissati dal buon ordine civile. Era risaputo che attenersi coerentemente alle sue norme non fosse affatto spontaneo, e neppure facile: certe pericolose tentazioni e gli inviti palesi alla loro trasgressione non potevano essere ben accetti.

Secondo Taylor, il sodalizio tra devozione e salvaguardia dell'ordine sociale che si consuma in seno a questi programmi di riforma popolare globali e multifocali, capaci di intrecciare doveri morali, obbedienza religiosa e ordine pubblico, si può vedere all'opera nella maniera più evidente nei contesti sociali dove il protestantesimo radicale – il calvinismo, in special modo – è attecchito con più successo, come nella Ginevra di Calvino. Non sono mancati, tuttavia, neppure sul fronte cattolico della riforma religiosa; a Milano, ad esempio, Carlo Borromeo promosse misure disparate che contavano al loro interno l'attacco tipico delle gerarchie religiose a certe manifestazioni popolari che erano fonte di peccato ma anche provvedimenti che interessavano ambiti in genere di competenza delle autorità pubbliche e della loro missione di mantenimento dell'ordine (come la disciplina dei poveri).

Così, ognuno nella propria sfera di influenza – le autorità ispirate dal neostoicismo, al vertice del potere politico, e calvinismo e pietismo più in basso, al livello della società civile – i vari fronti hanno contribuito all'«introduzione di un modello di vita razionalizzato, disciplinato e professionalizzato»¹⁷⁰. Per di più, stando a quanto ci segnala il Canadese, questi valori molto simili incentrati sull'attivismo e sul razionalismo hanno reso calvinismo e neostoicismo in tanti contesti autentici complici nel

¹⁷⁰ Ibid., pag. 159.

coltivare un obiettivo di rimessa in ordine sociale¹⁷¹. Entrambi nutrivano la convinzione che la popolazione e la sua vita sociale dovessero imperativamente essere inquadrati in binari sicuri e che tutto ciò fosse ostacolato dalla proliferazione del vizio, dall'inoperosità e dal disordine violento.

Due cose devono sorprenderci, che sono presenti su entrambi i fronti: la portata della loro fiducia nella possibilità di espungere la violenza dalla società e la loro determinazione nel pungolare le persone, la smania di spronarle al cambiamento verso il meglio. Cedere all'anacronismo e dare per scontate certe condizioni – la capacità di controllo di sé e l'immagine di una società tendenzialmente ordinata e laboriosa – impedirebbe di percepire l'ambizione che animava questi loro ideatori primomoderni. Solo tenendo presente fino in fondo le condizioni di quell'epoca, dove le società erano ancora attraversate dalla violenza e dai saccheggi e provate dalle guerre di religione, possiamo capire che tipo di rottura dal passato dovesse introdurre quella volontà e che fiero ottimismo la sostenesse¹⁷².

Evidentemente, questa intraprendenza nel campo sociale e la «straordinaria fiducia nella capacità di rimodellare gli esseri umani»¹⁷³ che l'accompagna, presuppone e, al tempo stesso alimenta, hanno avuto delle precondizioni importanti, se non indispensabili.

Innanzitutto, era stato possibile cominciare a guardare alla società come riplasmabile solo a seguito della progressiva eclissi del suo vecchio orizzonte di pensabilità, sostituito da una inedita versione mondanizzata. Il terreno sociale si rendeva disponibile a recepire ed accogliere nuovi

¹⁷¹ Cfr., pagg. 159 e sgg.

¹⁷² Ibid., pagg. 161-162.

¹⁷³ Ibid., pag. 162.

interventi trasformativi da parte dell'uomo, una volta sottratta la visione kairotica e binaria che vincolava la sua cornice mondana a tempi superiori ed espunto ogni segno visibile ed ufficiale di sacralità. In effetti, tra le élite del XVI-XVII secolo questa vecchia concezione aveva ormai perso la sua presa e il loro immaginario politico cominciava a piantare saldamente le sue radici nel tempo mondano, in preparazione dell'accoglimento del nuovo ordine morale moderno che le teorie del diritto naturale avrebbero ratificato. Se i vari programmi disciplinari – religiosi, economici e politici – elaborati dal XVI-XVII secolo cominciano a trasformare concretamente le persone, a conforto e consacrazione teorica di questa stessa possibilità giungono anche nuovi modelli antropologici e rivoluzionarie teorie psicologiche e morali che consegnano all'uomo margini di malleabilità della propria natura mai così ampi. Tanto nella sua sede individuale che nella sua più complessa ramificazione sociale, quest'ultima è liberata da sovrastrutture normative e “neutralizzata”, e aspetta di essere coinvolta da uno sforzo deliberato di ricostruzione e rimodellamento che sposta sempre più in alto il limite dell'elevamento delle parti più basse verso quelle più nobili.

In effetti, in quel passaggio storico la riflessione etica consumava il suo completo distacco dalle etiche tradizionali. In sintesi questa presa di distanza consisteva, tra le altre cose, nello spostare lo sforzo etico dell'individuo dal tentativo di portare ad emergenza e realizzazione una struttura intrinseca nella sua stessa natura a quello di imporre volontariamente e “dall'esterno” la forma desiderata. Com'è noto, infatti, nelle etiche tradizionali, il segreto del comportamento virtuoso consisteva per alcuni nella soppressione e per altri nel dominio delle parti più basse, in genere gli impulsi o passioni: in ogni caso, entrambi si ottenevano con il dominio stabile della ragione, ovvero con lo sforzo di far primeggiare una forma già presente in sé. Una parte consistente del pensiero etico moderno, invece, approva l'idea che la nostra vita interiore e i nostri comportamenti

siano in qualche modo nelle nostre mani, svincolati da struttura formali soggiacenti. A titolo di esempio paradigmatico: quel «dominio della ragione» che anche per Cartesio era un traguardo fondamentale, assume in lui un senso schiettamente diverso da quello raccomandato dalla «padronanza di sé» platonica. La volontà, la grande protagonista della modernità, ora primeggia in un dominio etico a cui spetta a noi dare una direzione, imponendola.

Nel Seicento la riflessione e la sensibilità etiche si sono dunque mosse in direzione di nuove concezioni poetiche, e in particolare verso visioni che propugnavano un prototipo di azione distaccata, il dominio delle passioni e il controllo razionale¹⁷⁴. Come sappiamo, la formulazione filosofica più influente di queste nuove posizioni è quella di Cartesio. A sua volta, Locke consacrerà questo prototipo umano e la comprensione funzionale delle passioni: la sua visione psicologica e antropologica dipinge l'uomo come un fascio di abitudini che questi può creare e manipolare a piacimento. L'anima è tabula rasa, oramai un dominio totalmente plastico e recettivo ad una forma esterna che le viene imposta.

Un simile soggetto razionale e distaccato ha raggiunto il suo massimo scopo quando i suoi desideri non lo tengono più in scacco. Infatti, egli non si è accontentato di vincere quella porosità che abbandona in balia delle emozioni, ma ha altresì appreso a decidere di queste stesse passioni e ad amministrarle a suo piacimento, dopo averle rese, per il tramite dell'oggettivazione, quasi un mondo espressivamente muto, o comunque una fonte privata di ogni vera carica perturbante.

Ma come egli giunge a questo sguardo superiore che sottrae alle passioni l'aura avvolgente? A questa capacità di essere e sentirsi invulnerabili si arriva quando il dominio delle passioni viene accolto in modalità

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 173 e sgg.

disincantata ed oggettivata. Grazie a questo distanziamento, ovvero una volta che abbiamo capito che non c'è niente di misterioso in esse, alcuna forza che non sia riconducibile al nostro stesso corpo, capiamo che le abbiamo nelle nostre mani. A quel punto, esse non restano che «mere sollecitazioni di fatto» e di esse, così ridotte, possiamo stabilire in maniera completamente razionale e distaccata qual è il migliore impiego che possiamo fare, ovvero apprestarci a manipolarle in maniera strumentale ai nostri scopi.

3. La grande svolta antropocentrica

3.1 Il punto di svolta antropocentrico e il fascino dell'impersonalità. La mediazione deista.

Prima di proseguire con la nostra narrazione, facciamo rapidamente il punto, ricapitolando dove siamo nella storia dell'avanzare dell'umanesimo esclusivo e nella nostra ricostruzione, inevitabilmente incompleta, dell'insieme composito di fattori negativi e condizioni positive che essa ha richiesto.

Siamo ad una fase del nostro itinerario in cui il disincantamento sembra essere stato definitivamente acquisito. Questa condizione ha avuto indubbiamente delle implicazioni sulla credenza; influenze che, però, nulla hanno a che vedere con il fraintendimento che assimila questo processo al ripudio della fede: il riferimento a Dio non svanisce da ogni orizzonte, una volta che il mondo è stato disincantato. Almeno in un primo momento, infatti, crede Taylor, il ruolo di un essere supremo e trascendente è stato semplicemente dislocato. Certamente la sua funzione viene ripensata secondo modalità prima sconosciute e anche nettamente distanti da quelle della tradizione, ma resta egualmente importante.

Ora, nel mezzo della massiccia transizione dal vecchio orizzonte premoderno, di cui abbiamo evocato nella prima parte di questo secondo capitolo la tipica presenza divina legata alla figura ideale della sacralità, e la completa formulazione di una posizione ateistica, vi sono stati dei passaggi intermedi ermeneuticamente importanti. La fase che segue immediatamente

l'uscita definitiva e completa dal mondo premoderno, e di cui ora vorremmo occuparci, conosce l'affermarsi di una nuova costellazione di idee, con cui si fanno strada delle inedite condizioni immaginative centrate e proiettate sull'immanenza. Il passaggio storico a cui stiamo facendo cenno è quello che ha conosciuto l'articolazione di un particolare equilibrio tra un'immagine di Dio che sussisteva ed un nuovo antropocentrismo che andava in vari modi affermandosi.

Dio non era più l'antico garante del trionfo del bene nel mondo minacciato da spiriti e forze dotate di significato. Il mondo stesso, anzi, era profondamente cambiato: il sacro si era completamente ritratto e l'infallibilità delle ferree leggi meccanicistiche aveva invariabilmente preso il suo posto. In questa situazione intermedia, per certi versi delicata, in virtù dei sottili bilanciamenti che cercava di disegnare, la presenza di Dio, che è ancora tenuta salda, viene ad attagliarsi ad una serie di nuove condizioni maggiormente favorevoli all'uomo e dalle quali appariva ormai difficile retrocedere.

Così, la figura divina è ora ideatrice dell'ordine che gli uomini hanno il dovere di realizzare e, al contempo, la fonte delle capacità a cui questi si affidano nell'assumere tale compito.

Questo "compromesso" – se non è troppo ingiusto e riduttivo definirlo in tal modo – dura per tutto il tempo in cui, una volta conquistato il disincanto, non ci fu la vera e propria «comparsa di una concezione plausibile delle nostre più elevate aspirazioni spirituali e morali che non richiedesse il sostegno di Dio per il loro riconoscimento e perseguimento»¹⁷⁵. Allora si che fanno il loro ingresso con una evidenza più solare quelle condizioni favorevoli capaci di fare dell'umanesimo esclusivo la fonte della vita morale di un numero crescente di persone.

¹⁷⁵ *L'età secolare*, cit., pagg. 301-302.

Un segnale concreto e tutt'altro che secondario del fatto che ci si stesse incamminando in quella direzione viene probabilmente dalla progressiva riformulazione tutta secolare ed umana che a poco a poco va a rivestire quell'etica dell'imposizione dell'ordine di cui abbiamo poc'anzi discusso. Ad un certo punto, per tradurla in realtà sembrava che di Dio non ci fosse più bisogno e che fosse, invece, del tutto sufficiente l'esclusivo affidamento a risorse e «capacità intraumane».

Quest'evento, evidentemente tutt'altro che marginale, non è sorto dal nulla. Si è legato, invece, com'è ovvio, ad un certo numero di condizioni storiche e innanzitutto all'iniezione di fiducia che veniva, al contempo, da un disciplinamento di sé che per le élite era diventato quasi una seconda natura e dai successi, anche sorprendenti ed inattesi, che l'imposizione dell'ordine aveva cominciato a riscuotere nel suo lavoro sul comportamento delle masse. A mano a mano che le persone si sentivano più sicure delle loro capacità di creare ordini, il loro universo etico sembrava non avere più bisogno di Dio. Ma vediamo più da vicino com'è successo.

Secondo Taylor, un momento cruciale della transizione ad una nuova cornice è stato quello in cui l'ordine morale moderno della realizzazione e difesa del beneficio reciproco ha cominciato a godere concretamente di un nuovo *status*. Un passaggio che coincide con il momento in cui esso varca i confini relativamente angusti della teoria e si infila negli immaginari sociali, cominciando a riplasmarli nella direzione di una socialità pacifica ed ordinata, preoccupata del bene collettivo e della promozione del benessere generale.

Nell'espone le proprie ipotesi sulle possibili spiegazioni di questo passaggio, il nostro filosofo dà una certa importanza alla costruzione di un importante punto di saldatura pratico tra questo nuovo ordine morale e quella *polite society*, la società ben ordinata, educata e disciplinata, che nel corso di tutto il Settecento era stato il grande punto di riferimento che le

élite e le classi dirigenti dell'Europa occidentale si erano sforzate di realizzare e difendere.

D'altro canto, secondo l'autore, i successi con le pratiche e i metodi di disciplinamento ed ordinamento che le classi dirigenti mano a mano avevano incassato fungevano da ulteriore, fattiva conferma del valore e della bontà di quell'idea di ordine. L'impressione era quella di essersi ormai lasciati alle spalle la violenta società medievale e i disordini che la scuotevano, spesso causati dalla sete di vendetta di un'aristocrazia che non riconosceva altre regole e doveri all'infuori di quelli prescritti dall'onore guerriero. La nuova nobiltà addomesticata e le classi dirigenti ora al governo abbracciano concordemente degli ideali che sembrano lontani anni luce da quel contesto.

I «criteri della vita politica, morale e sociale» che interpellano un intervento di promozione da parte delle classi al potere sono idee fondamentali accolte dalla civiltà raffinata e dall'ordine morale moderno. Il tipo di buona società che animava le loro più grandi ambizioni ricostruttive incarnava in molti modi alcuni dei principi più importanti che potevano essere alla base di un assetto del beneficio reciproco.

«L'importanza attribuita alla libertà, a un modello di socialità rispettoso degli interessi e delle opinioni indipendenti degli altri; la convinzione che i rapporti sociali siano finalizzati al vantaggio reciproco; l'alta considerazione per il commercio e per le attività produttive, tutte queste idee rispecchiano aspetti essenziali dell'ordine moderno»¹⁷⁶.

Il potere politico si vede allora ingaggiato a tutelare un'etica secolare e razionale, proiettata verso la realizzazione e la difesa del beneficio reciproco. Come tale, era un tipo di etica che aspirava ad una parziale indipendenza dalla religione, perlomeno nella misura in cui doveva

¹⁷⁶ Ibid., pag.. 304-305.

rimanere sciolta da formulazioni dottrinali particolari e libera da ingerenze di un'autorità ecclesiastica che poteva metterlo a repentaglio, o, peggio ancora, essere intenzionata a sovvertirlo. Questo spiega anche la crescente diffidenza verso forme forti di autorità religiosa che «rivendicavano il diritto di intervento nella società e nella politica in modi non rispettosi o addirittura indipendenti dall'ordine»¹⁷⁷.

A questo punto, nel suo tentativo di spiegare «come ha fatto l'umanesimo esclusivo a diventare un'opzione praticabile per un ampio numero di persone»¹⁷⁸, per la ricostruzione tayloriana è arrivato il momento di afferrare il senso di un nuovo clima mentale ed una nascente sensibilità spirituale che hanno cominciato ad attribuire agli interessi e alle azioni degli uomini una centralità che prima non gli appartenevano.

Siamo a cavallo tra la fine del XVII e il XVIII secolo. Secondo il nostro autore, è allora che l'orizzonte mentale di alcuni ambienti intellettuali nord-atlantici (nelle società protestanti di area inglese, in particolare) sembra iniziare ad aprirsi a quella che può essere descritta come una piega antropocentrica. Senza uscire ancora dal contesto della fede, essa abbracciano una posizione capace, nondimeno, di ridimensionarne in maniera significativa la dimensione trascendente.

Ora, la comparsa di una simile volontà è emblematica di un passaggio storico molto importante, se non fatidico, nella storia complessiva della comparsa di quell'umanesimo esclusivo che ha segnato il nostro ricco universo morale occidentale. Non a caso quindi, a questo autentico «punto di svolta» (*turning point*) Taylor dedica l'intera seconda parte de *L'età secolare*.

¹⁷⁷ Ibid., pag. 307.

¹⁷⁸ Ibid., pag. 285.

Come è facile immaginare, è stato un ampio e composito insieme di forze e di aspirazioni ad aver contribuito ad esprimere questa inedita temperie mentale e spirituale. Essa, ad esempio, si faceva interprete della voglia di una religiosità più autentica e semplificata. Era forse più che comprensibile, dato che si usciva da un secolo, il Seicento, che era stato attraversato da sanguinose guerre di religione e che aveva impoverito e logorato il confronto spirituale tra le menti con le interminabili dispute teologiche tenute in piedi dalle varie parti confessionali.

Per prime, queste élite intellettuali manifestarono una precoce volontà, poi formalizzata nella loro ampia adesione al deismo, di prendere le distanze dall'unica forma religiosa che per secoli la società occidentale avesse conosciuto, quell'ortodossia cristiana che essi sentono lontana e vedono affidata alle mani di una Chiesa autoritaria. Esse anelavano ad una religione semplificata, imbastita su poche basilari formule e linee guida che potessero essere accolte trasversalmente.

Da parte loro, non c'era però soltanto l'avversione verso le vecchie ed oziose controversie teologiche. Questa «svolta antropocentrica» decisa dalle élite manifestava, infatti, una spiccata assonanza con l'ordine del beneficio reciproco: guadagnava, in particolare, sempre più spazio una forma di adesione ad esso che si giocava su di un terreno concreto, quello della sua particolare conformazione economicistica. Ricordiamo che una simile struttura verrà accolta in tutto e per tutto nelle società occidentali a partire dal '700, andando a disegnare una convergenza sempre più ampia intorno a quel concetto smithiano di sintonia degli interessi che assumeva allora la forma dell'impegno verso una sapiente interrelazione delle funzioni sociali programmata per il benessere generale.

Potremmo però leggere questo interesse per il benessere materiale anche in maniera in parte diversa. È forse possibile vedere in una simile valorizzazione del benessere, della libertà concreta e della prosperità

ordinaria la prosecuzione ideale di quella rivincita dell'ordinario che era stata originariamente voluta e ricercata nell'ambito del cristianesimo riformato e che poi verrà radicalizzata nella riabilitazione del desiderio, comprese le sue forme sensuali più spontanee, fiancheggiata dall'Illuminismo. Si tratta, da parte di questa svolta antropocentrica settecentesca che abbiamo appena introdotto, di una sintonia abbastanza chiara con parte dello spirito dei Riformatori, e che, in verità – come vedremo in seguito – non si ferma alla condivisione della riconsiderazione protestante dell'ascetismo e alla sua valorizzazione della vita comune. Essa comprenderà anche, tra le altre cose, il rifiuto del mistero: altro tema caro alla Riforma, come ben sappiamo.

Molti altri eventi, però, accadono in questa sorta di intermezzo che ha preceduto l'approdo all'umanesimo esclusivo. Appartengono alla storia di questa svolta verso l'uomo e l'immanenza la riformulazione dell'immagine di Dio e del suo legame con il mondo, nonché, come vedremo fra poco, la riscrittura della sua relazione con gli uomini. In quel clima, volontà diverse espressero il loro favore nei confronti di nuove configurazioni religiose difficilmente componibili con quelle che avevano percorso la gran parte dell'ortodossia cristiana.

In generale, il riferimento a Dio appare ora più lontano, remoto, e già comincia ad apparire un sostegno meno indispensabile agli individui di quanto non lo fosse poco prima. Parallelamente, la sua Provvidenza sembra esaurirsi nella realizzazione di un piano cosmico. Un piano divino particolare in quanto – annunciamolo subito – prescriverà nientemeno che il globale appagamento del nostro stesso benessere di creature umane.

Questa nuova mentalità religiosa, che verrà paradigmaticamente simboleggiata dal deismo, si rappresenta Dio in maniera ben diversa rispetto alla tradizione. In questa visione tradizionale, il Creatore figura sotto le sembianze di un agente personale, un ente dotato di poteri particolari e su

cui viene proiettato grosso modo l'intero vasto repertorio di possibili comportamenti umani (non necessariamente i più nobili e degni). La storia cristiana che ci è stata tramandata è poi costellata dei racconti di fatti ed episodi che lasciavano percepire la presenza ingombrante di questo Dio che non esita ad interagire in vari modi con le sue creature.

È evidente lo stacco che la svolta antropocentrica segna rispetto ad un orizzonte come questo che aveva dominato incontrastato secoli di credenza cristiana. Egli è ora l'essere supremo che ha architettato il mondo per poi semplicemente ritrarsene, non interessato a dispensare alcun altro intervento o ad irrompere in modi non prevedibili nella storia degli uomini. La nuova relazione con la trascendenza è quindi significativamente più "discreta". Non va oltre la nostra adesione a quelle regole dell'aiuto reciproco, del rispetto e della libertà che ci connettono a Dio nella misura in cui danno corso al tipo di condotta prescritto dalla sua volontà.

Abbiamo quindi richiamato sommariamente le ragioni di una direzione umanocentrica ed immanente che la sensibilità religiosa incontra verso la fine del XVII secolo e consolida nei decenni del secolo a venire. Molto probabilmente, il deismo, e in particolare quella sua caratterizzazione che Taylor denomina «provvidenzialista», è stato la posizione che meglio ha articolato le tipicità di questa tappa intermedia, cruciale per il destino della fede e per l'approdo all'umanesimo esclusivo. Egli è certo che in quel momento storico sia avvenuto qualcosa di decisivo per le sorti delle credenze e per il suo orizzonte di pensabilità.

L'opinione del *québécois* è che questi rimaneggiamenti abbiano giocato una qualche parte nell'evoluzione verso l'umanesimo esclusivo e la negazione consapevole della trascendenza che avverrà dopo di essi. Un legame che quindi il nostro filosofo riconosce, ma che è anche ben intenzionato a precisare e a tenere a distanza da una certa lettura che incapsula gli sviluppi delle credenze umane in presunti stadi evolutivi. Se infatti è possibile

catturare in questi passaggi una sorta di parabola, ermeneutica e contingente, nella quale viene a poco a poco ridimensionata l'immagine di Dio, fino a pensarne la possibilità della sua finale soppressione e mancanza – una parabola nella quale il deismo avrebbe preso posto su un ambiguo bilico – ancora una volta questo percorso, a ben vedere contorto, non va inteso al modo del tracciato progressistico tanto apprezzato dall'Illuminismo.

Parte della coscienza storica illuminista, come sappiamo, si nutre del mito della conquista dell'adulità. Per non tradire questo suo mito fondativo, essa è allora obbligata ad immaginare all'opera nella storia una sorta di linea continua, priva di interruzioni, in cui l'uomo giunge infine alla sua maturità passando di tappa in tappa. Quest'ultimo allora si sarebbe liberato, dapprima, da un Dio misericordioso, immaginato come padre costantemente presente, per abbracciare l'autonomia concessagli dal deismo, e infine imparare, al termine del percorso di maturazione, a camminare completamente con le proprie gambe.

Questo è per il nostro autore un modo di raccontare la svolta deistica, e l'ateismo materialistico che si è insinuato nel varco da essa creato, un po' mitico, preoccupato com'è di difendere questa astratta narrazione di liberazione guidata dalla "ragione" e dalla "scienza", della quale in genere finiscono col fare le spese le evoluzioni concrete della storia. Se è vero – precisa Taylor – che in qualche modo il deismo rappresenta un simbolico punto di svolta nella genesi storica di una posizione umanista autosufficiente, ancora una volta, la sua impressione è che anche la descrizione di questo passaggio richieda maggiore cura e la preoccupazione di offrire una lettura più sfumata e circostanziata.

Se anche qui le cause precise di questi fenomeni non si possono veramente individuare – ricordiamo che Taylor ha una certa riluttanza nell'elencare le cause dei movimenti culturali – cerchiamo comunque di provare a

ricostruire la matrice storica che li ha accolti. Questo esercizio, di certo, sarà di qualche utilità anche nell'individuare quali fattori hanno fatto l'influenza del deismo, e da lì aperto il transito agli sviluppi successivi, con l'attraversamento di quegli argini che avevano prima ostacolato la formulazione di una completa prospettiva umanistica esclusiva.

Il deismo ha messo del proprio, secondo il nostro autore, in tutte queste vicende. Motivando, con questo giudizio, le numerose pagine che a questo movimento di pensiero sei-settecentesco ha dedicato, tanto in *Radici dell'io* che ne *L'età secolare*, egli ritiene che esso abbia costituito un passaggio faticoso. Da lì, il filosofo si sofferma a ripercorrere i molteplici modi con cui il pensiero deista, benché sia stato un riferimento culturale noto solo agli intellettuali, avrebbe accolto, e a sua volta contribuito a tracciare, il senso di un nuovo clima spirituale che si cominciava a respirare, in cui sempre più aspetti dell'ortodossia cristiana sembravano farsi questionabili.

Esso fu infatti la più importante espressione, a livello delle produzioni culturali, di una aspirazione di discontinuità dal passato che si consuma a partire dagli ultimi decenni del XVII secolo, e poi, in maniera ancor più scoperta, lungo il XVIII. Anche se forse inizialmente non del tutto consapevole del proprio potenziale dirompente, questa volontà ha comunque sicuramente contribuito ad aprire lo spazio perché la non credenza potesse essere accolta come possibilità plausibile.

Globalmente, l'influenza del movimento deista ha giovato a consolidare ulteriormente lo slittamento verso l'ordine morale moderno e verso una conseguente sostanziale immanentizzazione delle relazioni tra gli uomini che era, anche per altri mezzi, già avviata. Poi, di esso, Taylor mette in particolare in evidenza alcuni tratti, come significativi per la sua ricostruzione.

In vari modi la dottrina deista avrebbe funto da catalizzatore per il ripiegamento delle umane preoccupazioni verso un ordine immanente: non

solo confisca buona parte dei tradizionali scopi provvidenziali, ma riesce altresì a ridimensionare nettamente la generale dimensione trascendente della fede.

Per prima cosa, il deismo azzerava la dimensione di mistero. A suo avviso, gli uomini, con lo scoprirsi dotati di tutto ciò di cui hanno bisogno per penetrare gli obiettivi del disegno divino, si devono sentire rassicurati nell'impressione che non si diano scopi che non possano facilmente scrutare e ricavare dalla corretta osservazione della creazione. La loro seconda scoperta è che gli obiettivi voluti da Dio sono beni secolari, scopi fermamente confinati nel terreno della loro prosperità. A quanto pare, infatti, il creatore avrebbe orchestrato l'universo in modo tale che la sua conformazione prestasse servizio al benessere delle creature umane. Gli obblighi contenuti nel piano provvidenziale si traducono nella convinzione del deista che il compito primario di ogni uomo ragionevole sia quello di realizzare, sfruttando le risorse naturali, l'ordine centrato sul benessere proprio e dei propri simili e di tessere relazioni armoniose e un tipo di associazione umana ordinata.

Dai doveri che la volontà divina attribuisce agli uomini sembrano come spariti quegli scopi superiori ed eccedenti a cui prima il cristiano doveva tenere fede. Nessuna preoccupazione a cui consacrarsi all'infuori del beneficio reciproco. E soprattutto, nessuna missione di trasformazione o altra ingiunzione trascendente e che ci porti al di là dell'ordinario a cui saremmo chiamati a prestare fede.

Quella che esce dal deismo, è dunque una immagine della relazione religiosa sotto tanti aspetti nuova. Di certo, essa significava per il fedele una presenza molto meno ingombrante da gestire nella propria esistenza. Senza voler affermare – l'autore è molto chiaro su questo punto – che il passaggio logico successivo, con cui anche questa ultima presenza recondita di Dio viene messa da parte, fosse un esito già scritto ed inevitabile, non è tuttavia

difficile comprendere che un ritratto come quello consegnato dall'influente movimento deista all'immaginario religioso dominante tra le élite intellettuali del XVIII secolo, in cui la trascendenza e il divino diventano una presenza discreta e silenziosa, si è rivelato un ostacolo abbastanza agevole da superare per chi era intenzionato a portare a completo eclissamento il riferimento divino da un orizzonte umanocentrico che voleva essere ormai «esclusivo». È allora in questo senso particolare che il deismo può apparire il grimaldello tramite il quale «nella nostra civiltà si è dischiuso uno spazio per l'incredulità»¹⁷⁹, o, detto altrimenti, uno «stadio intermedio sulla strada che conduce all'ateismo contemporaneo»¹⁸⁰.

Resta comunque un punto su cui vale la pena interrogarsi: quello delle ragioni per cui il deismo, dall'alto della sua prospettiva rigorosamente intellettuale, possa essere stato una posizione così influente. Quello che possiamo innanzitutto immaginare è che una via religiosa come quella ricercata dagli intellettuali nella scelta di abbracciare il pensiero deista fosse in generale capace di incontrare il loro favore in quanto poneva al centro determinate esigenze verso cui da un po' di tempo si dirigeva la loro sensibilità. Cominciava a diffondersi un sentire spirituale, quello, appunto, intercettato dal deismo, il quale chiedeva una religiosità semplificata, capace soprattutto di staccarsi da un'immagine tradizionale ed ufficiale della religione che, non solo suscitava una insofferenza crescente, ma spesso propugnava in maniera autoritaria delle convinzioni verso le quali molti cominciavano a nutrire una «profonda avversione morale»¹⁸¹.

¹⁷⁹ Ibid., pag. 375.

¹⁸⁰ Ibid., pag. 346.

¹⁸¹ Cfr. ibid., pagg. 351-352.

Uno dei principali bersagli polemici intorno a cui viene costruita la distanza dalla vecchia religione è l'immagine di Dio come agente personale che interviene nel mondo e nella storia con i suoi interventi puntuali, costellandola di molti misteriosi eventi, cosiddetti miracolosi. Dal punto di vista di chi, e nel XVIII secolo cominciavano ad essere relativamente in molti, credeva che Dio fosse il semplice architetto del mondo, il gran numero di modi con cui l'ortodossia cristiana aveva previsto l'interferenza del Creatore con il corso delle esistenze umane doveva apparire non solo una presenza intollerabile, ma anche un'ipotesi poco realistica, o addirittura un puro effetto di una fervida ed ingannevole immaginazione.

Possiamo quindi osservare come alla definizione del nuovo clima globale antropocentrico abbia concorso anche lo scorgersi di un fattore, magari non da subito veramente radicale ed esplicito, ma egualmente incisivo, che era il rifiuto condiviso di certi aspetti della religione tradizionale.

C'era infatti una crescente determinazione a rivedere alcune comprensioni teologiche consolidate. Come le vecchie immagini appartenenti alla concezione giuridico-penale del peccato, per esempio. Si faceva sempre più difficile da sopportare la sua retorica della colpa, che raffigurava quella umana come una specie intimamente depravata e prigioniera del peccato. Stando alla dottrina delle salvezza per grazia, che in genere accoglieva un siffatto linguaggio, solo pochi eletti si salverebbero e il loro destino sarebbe nelle mani di un insindacabile, quanto inconnoscibile, giudizio divino. Tutti gli altri sono una massa di dannati. Per l'eternità.

Nel nuovo clima, un tale sentimento di totale disprezzo per la natura umana era incomprensibile. Una insofferenza che si sposava con una particolare pressione all'interno dell'ordine morale moderno: una tendenza a ridimensionare la dimensione della grazia divina che, dal nostro punto di vista retrospettivo, si rivelerà decisiva. Questa disposizione a sminuire la necessità dell'aiuto divino verrà infatti portata avanti, lungo una strada di

parallelo, completo riscatto della natura umana, finché il contributo della grazia non finirà completamente atrofizzato.

Si fa allora spazio l'idea che gli uomini, quando si impegnino a mettere a frutto gli strumenti di cui il creatore li ha dotati – ovvero, essenzialmente i poteri della ragione e la capacità di disciplina – possano tranquillamente mettersi in sintonia con la volontà e le decisioni di Dio. Dato che nessun male radicale perverte e guasta alla radice la bontà intrinseca della loro natura, non c'è motivo di dubitare che gli individui siano in grado di impegnarsi nel combattere il vizio e di agire correttamente e moralmente. Ora, se da un lato tale convinzione permetteva di rafforzare la fiducia nelle autonome capacità dell'uomo, dall'altro questa stessa rendeva sempre meno necessario il richiamo ad un intervento della grazia divina in soccorso della loro natura infallibilmente peccaminosa.

In una variante iniziale dell'ordine morale moderno, questa persuasione fiduciosa non era ancora completa. Locke ad esempio, era ancora molto cauto nel dare totale credito agli uomini: egli sospettava che questi avessero bisogno di una opportuna e particolare motivazione per impegnarsi a rispettare i vincoli dell'ordine e a prestarsi soccorso vicendevolmente. In effetti, il fatto che il filosofo inglese fosse convinto – com'è noto – che gli uomini siano dotati di ragione naturale, non gli ha impedito di nutrire, d'altro canto, il sospetto che queste funzioni razionali possano non essere loro sufficienti. Troppo spesso esse sono rese vane da un irrefrenabile egoismo. Ecco allora che, secondo Locke, la grande lungimiranza di Dio avrebbe incluso la precauzione di ideare un opportuno sistema di ricompense e punizioni. Un incitamento al comportamento razionale che il creatore avrebbe pensato a rendere noto attraverso la rivelazione. In questo sapiente modo, laddove il valore astratto della virtù non arrivi a vincere la natura viziosa dell'uomo, Dio ha pensato di introdurre un più efficace pungolo, quello che alletta le creature umane con la promessa di una

indicibile felicità futura e le atterrisce provocando la paura della più spaventosa punizione¹⁸².

Dal punto di vista di altri filoni che hanno partecipato al consolidamento dell'immagine dell'ordine della libertà e del beneficio reciproco, come quelli che simpatizzavano per una sua difesa di parte romantica, ci sarebbe di che restare inorriditi da questa rappresentazione lockiana in cui soltanto l'interesse personale e banali ragioni strumentali hanno veramente la forza di convincere le persone ad aiutare i loro simili e, in generale, a votarsi alla virtù. Confrontati con il compito di portare avanti, per così dire, i piani di un Dio architetto, le ragioni che ci inchiodano ai nostri doveri non vanno cercate nell'efficacia di un sistema di ricompense e punizioni, bensì nella convinzione che gli esseri umani siano già in possesso di tutte le motivazioni (e i mezzi) per farlo. Queste sarebbero intrinseche capacità umane, ovvero la ragione e la spinta alla benevolenza che troviamo in noi. Affinché gli uomini agiscano secondo i dettami dell'ordine sarebbe sufficiente che inseguissero i loro spontanei istinti di simpatia, quelle risorse interiori di amore e benevolenza che li incoraggiano ad essere solidali gli uni con gli altri.

Una tale valorizzazione delle peculiari facoltà umane prosegue nel grembo di un filone molto importante della modernità che si è votato alla riscoperta della bontà della natura umana e alla progressiva riconquista della sua innocenza e che possiamo constatare, tra i molteplici luoghi nella formulazione rousseauiana del mito del *bon sauvage*. Questa tendenza al riscatto di una umanità spontaneamente buona è l'altra faccia del ripudio della vecchia convinzione iperagostiniana della natura irrimediabilmente negativa e corrotta dell'uomo: un movimento complesso che ha ovviamente

¹⁸² In particolare, Taylor scende nei dettagli di questa posizione lockiana nel Capitolo 14 di *Radici dell'io*, "Un cristianesimo razionalizzato". Cfr. *Radici dell'io*, cit., pagg. 292-309.

legami con quella progressiva eclissi della necessità della grazia che abbiamo appena nominato.

Con un'interessante analisi ne *L'età secolare*, l'autore prova a ricostruire le direttrici verso cui è evoluto il nuovo senso della concezione di Dio che ha militato a favore dell'archiviazione di un suo ritratto come agente personale, ma anche, analogamente, il nuovo modo di pensare il nesso di connessione tra l'uomo e la trascendenza che aveva preso corpo in questo frangente storico.

Con il suo modo di immaginare Dio, il cristianesimo, soprattutto nella sua codificazione data dalla teologia patristica¹⁸³ aveva introdotto una discontinuità radicale rispetto ad un pensiero antico che aveva invariabilmente fatto dell'*apatheia* un tratto stabile dell'essere supremo. La dottrina cristiana si adopera allora nell'accogliere e sviluppare le implicazioni rivoluzionarie di un Dio che non solo si impone con i tratti di un agente personale, ma si è anche calato nella storia, e, facendosi uomo, ha incontrato una natura incarnata e i patimenti che il corpo costringe ad attraversare.

La prospettiva cristiana allaccia il rapporto tra l'uomo e questo Dio personale proprio a partire da alcuni portati dell'incarnazione, ovvero mettendo al centro l'individualità e la storia, da un lato, e il corpo e i suoi sentimenti, dall'altro. Sentimenti, corpo e storia sono allora elementi imprescindibili della rivoluzionaria relazione cristiana con Dio.

La relazione religiosa che il fedele accoglie si configura poi come una presenza molto forte di Dio nella sua vita: essa gli consegna un compito importante, che stravolge, in un certo senso, la sua precedente natura. Rispondendo al messaggio cristiano, il fedele si dispone a cambiare la sua stessa vita, ponendo al centro Cristo. Così, colui che accolga e si faccia

¹⁸³ Cfr. *L'età secolare*, pagg. 352 e sgg.

pienamente interprete del messaggio dell'incarnazione e dell'amore di questo Dio fattosi uomo si aprirà, così facendo, al percorso di «deificazione» (*theiosis*), ad una radicale trasformazione che sboccia dal cuore della sua intima interiorità.

Questo tipo di rapporto religioso che si articola nella forma di una unità e *comunione* tra uomo e Dio e tra uomo e uomo è la strada che il cristianesimo, per secoli, aveva consegnato agli uomini.

Difficile è negare che certi inviti alla comunione, alla partecipazione e all'amore che quindi, secondo quest'ottica tradizionale, dovrebbero sostanziare «sia la natura di Dio sia la nostra relazione con lui»¹⁸⁴ si siano fatti sensibilmente più lontani nella temperie religiosa che nel XVII secolo andava prefigurandosi. Il deismo è il vertice intellettuale di una tendenza complessiva che ha scosso le condizioni della credenza, sottraendo l'idea di un legame importante e consistente tra il fedele e Dio e introducendo la realizzazione di un ordine interamente umano, e in parte individualistico, come nuovo traguardo storico e riferimento normativo.

Non è un caso allora che nel Settecento inizi a farsi spazio, dapprima fra gli interpreti del mondo culturale, un nuovo immaginario religioso favorevole ad un'«idea di Dio come ente che si rapporta a noi tramite un ordine impersonale, o magari anche l'idea di Dio come null'altro che lo spirito insito in un ordine impersonale»¹⁸⁵.

Per la verità, e come in parte abbiamo già accennato, con l'approdo alla prospettiva deista sono alcune delle basi stesse della credenza cristiana tradizionale ad essere state messe in discussione. In particolare, lo sviluppo deista avrebbe preannunciato simbolicamente la successiva inclinazione

¹⁸⁴ Ibid., cit., pag. 357.

¹⁸⁵ Ibid., pag. 359.

della cristianità moderna verso l'impersonalità e verso quello che la critica tayloriana talvolta predilige descrivere come un freddo moralismo¹⁸⁶.

Infatti, all'immagine tradizionale di Dio, il deismo oppone quella, attingibile dalla pura ragione, di un essere impersonale, creatore di un ordine oggettivo. In maniera chiaramente conseguente, la stessa «deriva deista» ripensa poi in modo innovativo anche la natura del rapporto del fedele con questo divino. Più nessuna intima comunione, bensì un rapporto che si consuma nella mera esecuzione del codice morale indicato da Dio da parte di uomini la cui vite hanno, per il resto, il loro centro nell'immanenza.

Per metterla ancora più radicalmente, e forse chiaramente, possiamo vedere qui all'opera due possibili strade, ciascuna delle quali ha una coesione in proprie specifiche istanze. Da un lato, il sentiero custodito dalla teologia cristiana tradizionale, che pone l'obiettivo della comunione con Dio e della trasformazione teocentrica dell'uomo, dall'altro la rotta indicata da una nuova religiosità che sembra consegnare agli esseri umani, in funzione di loro obiettivo ultimo, quello di prendere possesso della loro stessa umanità. Queste due importanti strade sarebbe stato possibile visitarle secondo molteplici e svariate soluzioni. Alla fine però, come ci racconta la storia dell'emergenza di una prospettiva di umanesimo autosufficiente, sembra essere stata la determinazione a scavare tra loro una divergenza incomponibile a prevalere.

La forza del deismo e degli sviluppi successivi che si sono inseriti nel solco da esso scavato ha bisogno di essere spiegata alla luce di sviluppi più ampi

¹⁸⁶ Il *québécois* ha l'impressione che sia possibile intravedere una linea di continuità tra questa direzione tracciata dal deismo e il nuovo spazio disincantato ed individualistico offerto alla credenza dallo spirito riformatore primomoderno. Pur trattandosi forse di un sottile *fil rouge*, questa possibile filiazione ha avuto però un'incidenza importante poiché si sarebbe rivelata uno sviluppo cruciale per le evoluzioni successive della fede nelle società occidentali moderne.

che erano già in atto. Solo per fare un esempio per cominciare ad abordare la questione, la preferenza che esso accorda ad una nuova immagine di Dio, seppur concepita inizialmente in ambienti di provenienza intellettuale (dove, tra l'altro, non era neppure unanime), si sposa tuttavia ad un clima più ampio, ad una propensione a preferire quanto è oggettivo, a scapito dei passati approcci più personali¹⁸⁷. E, a sua volta, questa predilezione non era causale. Deve essere interpretata come l'espressione di un generale slittamento verso l'impersonalità che coinvolge l'immaginario che sostiene la vita umana.

Come abbiamo già visto sopra, l'orizzonte di pensabilità dell'azione individuale e di quella collettiva era stato interamente ridisegnato in modo tale che queste venissero ricollocate, sempre più coerentemente ed uniformemente, al centro di «ordini impersonali».

Questo stesso radicale slittamento di orizzonte, inseparabile dall'apparizione della "modernità", in quell'accezione tayloriana del termine che contrasta con ogni storia di tipo sottrattivo, deve però anche essere considerato come la grande matrice nel grembo della quale fa la sua comparsa la «svolta antropocentrica» di cui abbiamo parlato sino ad ora. La nascita di questa inedita ed allettante autocomprensione umanistica, premonitrice di quell'«umanesimo esclusivo» che comparirà più tardi, è quindi legata ad una genesi ben precisa. La storia nella quale vede la sua luce è quella che ha consolidato l'ampia cornice generale moderna costruita sul distacco e sugli «ordini impersonali».

L'imposizione di questa immagine complessiva di impersonalità ed immanenza ha coinvolto ampi settori.

Il cambiamento è probabilmente inaugurato con la rivoluzione cosmologica che libera il mondo naturale dall'incantamento. Uscendo dal Medioevo, si

¹⁸⁷ Ibid., pag. 359.

era dissolto l'incanto, e con esso anche i meccanismi foschi ed oscuri, i livelli gerarchici dell'essere e la presenza di spiriti abituati a dialogare in modi diversi con gli uomini. Al suo posto, era subentrato il cosmo retto da leggi causali oggettive e cristalline che fanno funzionare perfettamente una macchina che, se non fosse che pare progettata per il nostro interesse, si direbbe completamente indifferente a noi. L'impersonalità allora inizia a regnare sovrana in natura, dopo che, per secoli, l'immagine del cosmo dotato di senso era stata l'unica forma di mondo che gli uomini avevano conosciuto, un'immagine da cui era inseparabile una figura di Dio personale.

La transizione alla signoria dell'impersonalità e dell'oggettivazione è avanzata a grandi passi anche in altri domini, dopo quello naturale. Simili cambiamenti coinvolgono, così, anche l'immaginario della socialità. Entrando nella modernità, ci si era lasciati alle spalle la giustificazione dominante di rapporti sociali fondati sulla preferenza, i rapporti verticali e i privilegi, finché nel Settecento l'immaginario sociale delle élite è ormai dominato dal prototipo di una struttura oggettiva ed orizzontale, dove alcune regole fondamentali pattuite di comune accordo muovono le relazioni che si giocano sul campo sociale.

In effetti, il *codice* razionale è il modo privilegiato con cui il pensiero etico-politico moderno si è sforzato di promuovere e tutelare una relazione paritaria tra eguali. Così, la norma giuridica universale è il centro regolativo delle transazioni che si compiono sullo sfondo della società politica. Analogamente, quella moderna diventa sempre più riconoscibile come un'etica di regole senza eccezioni, un catalogo di cose obbligatorie da fare e di interdizioni e divieti da rispettare.

La presa che questo sistema di ordini impersonali ha ottenuto nella nuova condizione moderna andrebbe poi compreso al fianco di una «trasformazione fondamentale della nostra comprensione di fondo della

condizione epistemica umana». Questo tipo di cornice complessiva abbraccia infatti molto saldamente un'etica epistemica che ha il suo punto di coesione in una figura di azione razionale e distaccata. A partire dal Settecento, e beneficiando, almeno in parte di riflesso, del prestigio legato alla posizione scientifica, questo modello del distacco e del disimpegno, comincerà a primeggiare, fino a che lo stesso ritratto identitario moderno ne farà uno dei suoi principali punti di riferimento. Il fascino indiscutibile di questa posizione, a cui non va dimenticato di legare il peso di ragioni anche di carattere etico, ha altresì prodotto quella caratteristica «tracimazione» che, secondo Taylor, ha spinto, a suo avviso erroneamente, a fare dell'atteggiamento naturalistico il modello della condizione umana in quanto tale¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 364-367.

Può essere interessante notare come il filosofo di Montreal abbia a più riprese denunciato quelle che considera grosse insufficienze esplicative di un atteggiamento che pure è stato molto influente nella cultura moderna. Quello che egli denomina «naturalismo», e che, a nostro parere, può essere considerato uno dei maggiori obiettivi polemici di buona parte della riflessione tayloriana, aspira ad una comprensione oggettivante dell'uomo, ottenuta imponendo indiscriminatamente alle varie sfere dell'umano i metodi e la prassi conoscitiva a cui si orientano le scienze naturali.

Tale vera e propria «famiglia di teorie» sembra infatti aver esteso le proprie ramificazioni ad ogni ambito conoscitivo: dalla filosofia morale alla spiegazione del comportamento, dalla filosofia del linguaggio alla psicologia e alle scienze sociali. Proprio la pervasività di questo approccio ha costretto il filosofo ad un, almeno implicito, periodico confronto con esso, cercando di rigettarne gli assunti di base. Il modo migliore per farlo è, a suo parere, quello di mostrare come le aspirazioni oggettivanti e riduzioniste che lo sostanziano siano incapaci di testimoniare la complessità e la ricchezza delle manifestazioni proprie dell'umano. A questo proposito, cfr. soprattutto i *Philosophical Papers*, cit. e *Radici dell'io*.

A questo punto dovremmo essere pronti a chiederci quale tipo di relazione si è instaurata – se c'è stata – tra il peso dell'attrattività esercitata dagli ordini impersonali e gli sviluppi che riguardano le credenze religiose. A tal riguardo, nonostante non si sia trattato di un passaggio di tipo logico, rimane nondimeno plausibile pensare, secondo Taylor, che il nuovo predominio dell'impersonalità si riflettesse nella percezione di una maggiore distanza di Dio, e che quindi la nuova cornice fosse più difficilmente accordabile con il ritratto di un Dio agente forte nella storia.

A mano a mano che la modernità si adagiava sulla tendenza a rifarsi a forme di ordine impersonali, nell'ambito della natura, ma anche, sempre più coerentemente, in ambito etico e politico, doveva avvenire la presa di distanza dal cristianesimo ortodosso e dalla sua rappresentazione di Dio. Benché da ciò sarebbe fuorviante e sbagliato ricavare l'idea che in questo passaggio sia stata all'opera una inconciliabilità vera e propria, una sorta di impossibilità logica, di accordare un'immagine forte di Dio con il regno apparentemente silente delle leggi che governano la natura¹⁸⁹, è però egualmente abbastanza chiaro che un qualche attrito c'è stato e che questo abbia giocato un ruolo non secondario nell'evoluzione della credenza moderna.

Non bisogna poi dimenticare di menzionare un altro fattore che ha facilitato la messa in discussione della religione – o perlomeno delle sue forme più prossime all'ortodossia cristiana – dando una sorta di fiducia del fatto che si

¹⁸⁹ «Non sto ripiegando sull'idea, da cui ho già preso precedentemente le distanze, che la prevalenza in natura delle leggi impersonali equivalga a una confutazione dell'idea ortodossa di Dio come persona e agente. La mia è una tesi logicamente più debole, ma ermeneuticamente più comprensibile. Voglio solo dire che il predominio di un ordine naturale impersonale e indifferente, dopo secoli in cui le persone avevano creduto in un cosmo dotato di senso, poteva apparire come una riprova del fatto che si era entrati in una nuova era in cui non c'era più spazio per la vecchia religione» (ibid., pag. 360).

stesse procedendo nella direzione corretta. Il passaggio complessivo, infatti, è stato rafforzato, e come suggellato, da una particolare «coscienza storica» progressista che ha svolto la funzione di un «cricchetto posto alla fine della svolta antropocentrica che rende (praticamente) impossibile tornare indietro»¹⁹⁰.

La «visione e temperie generale», che si farà ancora più esplicita nell'Illuminismo, che vede la storia procedere infallibilmente verso il progresso viene infatti applicata anche ai modelli religiosi. Questa cornice interpretativa contribuisce ad instillare la fiducia di un'evoluzione inarrestabile verso credenze via via più mature e scredita, di riflesso, tutte quelle posizioni che sembrano legate al passato. In un'ottica simile, una visione religiosa in cui primeggia una certa immagine di Provvidenza divina aveva poche possibilità di sopravvivere, di fronte a forme considerate più mature, in cui viene posta al centro la giusta valorizzazione dell'uomo. In fin dei conti, era una porzione non secondaria di tutta la religiosità conosciuta sino ad allora ad uscire visibilmente svantaggiata dall'ascesa di questo clima ostile al passato.

Alla sponda quasi opposta rispetto alla vecchia ortodossia custodita dalla tradizione, campeggiava invece il nuovo spirito religioso emerso in seno alla svolta antropocentrica. Con una certa predeterminazione e una buona dose di consapevolezza, esso voleva proporsi come un tipo di spiritualità purificata dal senso di mistero, dal fanatismo e dell'«entusiasmo» religioso: mali che, dalla prospettiva presuntamente più elevata di questa religione «razionale» e della sua visione in parte stereotipata del passato, avevano percorso molte espressioni della religiosità tradizionale.

Il nuovo clima che propende verso l'oggettività – per indicarlo in maniera semplificata – si dimostra ben favorevole a questa che si propone come una

¹⁹⁰ Ibid., pag. 371.

fede «accessibile alla ragione calma e spassionata». Il contatto intimo del fedele con Dio, che può dischiudersi nella preghiera interiore o in una relazione che non disdegna di valorizzare la componente anche “incarnata” e “sentimentale” della fede, passa in secondo piano, diventando molto meno rilevante, se non addirittura fuorviante, in un’ottica che riconosce il raziocinio come facoltà centrale. Questa strada viene sorpassata del metodo principe dell’indagine razionale nella scelta dei percorsi con cui scoprire e comprendere le richieste che Dio ci rivolge.

Più di uno sono gli spunti di riflessione che il filosofo ci propone nel considerare, e in parte giudicare, l’approdo a questo nuovo clima religioso.

Per prima cosa, e benché egli precisi che non sarebbe sbagliato retrodatare una simile valutazione, estendendola a certe tendenze della Riforma, Taylor ritiene che il deismo, nel modo più esplicito e consapevole, sia stato una delle prime e più influenti virate verso quello che sarebbe diventato un tratto fondamentale, seppur contrastato e fatto oggetto di larghe critiche, della cristianità moderna, e più in generale del pensiero etico: la propensione verso il moralismo, la preoccupazione per la correttezza della condotta esteriore e il rispetto della dottrina (o della norma astratta, nel caso delle numerose etiche secolari moderne). Una sorta di «idolatria della norma» che il Canadese considera una peculiare perversione moderna.

In sintesi, pur non dimenticando di rimandare alle giuste distinzioni del caso, il Canadese crede di non allontanarsi troppo dalla realtà riscontrando come la spiritualità moderna si sia lasciata lavorare da un processo di «disincarnazione» (*excarnation*). Un passaggio che – egli ammette – è probabilmente stato utile per scacciare quasi ogni forma di fervore ed abbaglio entusiastico, ma che, contemporaneamente, sarebbe a suo parere tutt’altro che totalmente positivo.

Giudizi di valore a parte, la tesi di Taylor è che l’influenza della svolta, che per comodità ha legato al deismo, nell’incoraggiare lo spostamento verso

nuove aspirazioni religiose si spieghi in virtù della sua particolare affinità con certi elementi portanti di una cornice complessiva che, come abbiamo rapidamente potuto vedere, era stata allestita nell'intreccio con complicate evoluzioni storiche¹⁹¹.

Rispetto al «precedente orizzonte cristiano di pratica, preghiera e speranza», questa fede più fredda e “disciplinata” appariva di gran lunga più adatta al nuovo orizzonte di ordini impersonali ed immanenti in cui le società occidentali andranno definitivamente a collocarsi.

Infine, e riconfermando le ragioni per cui egli ha scelto di accordare al movimento deista uno spazio importante nella sua storia dell'umanesimo esclusivo, Taylor crede, pur escludendo nessi diretti e conseguenze infallibili¹⁹², che se la modernità occidentale ha piegato progressivamente verso il rifiuto della religione sia stato dunque anche in parte sulla spinta della direzione dischiusa da quella che egli, forse con il rimpianto della sua ottica di credente, denomina «deriva» deista. Non è infatti troppo difficile ammettere – riconosce il Canadese – che quel nuovo prototipo di religione dell'escarnazione e di un Dio lontano che ha preso corpo con la svolta umanocentrica possa aver favorito la successiva trasposizione ad una cornice di piena incredulità. Cosa che, evidentemente, non sarebbe successa

¹⁹¹ «Assemblando i diversi tasselli, diventa più comprensibile come si sia potuto sviluppare un certo tipo di cornice generale di comprensione: alimentata dalla poderosa presenza degli ordini impersonali (cosmico, sociale e morale); trainata dalla forza dell'atteggiamento distaccato e dal suo prestigio etico; ratificata infine da una determinata percezione delle alternative in campo (basata su un ritratto spregiativo, e in una certa misura intimorito, della religione popolare, assai diffuso tra le élite) poté così affiorare la convinzione granitica di far parte di un ordine immanente e impersonale che escludeva, per coloro che vi dimoravano, tutti i fenomeni contrastanti con tale quadro di riferimento», (ibid., pag. 370).

¹⁹² Ibid., pag. 361.

con la stessa facilità se non si fosse abbandonato il mondo religioso in cui gli uomini occidentali erano vissuti sino ad allora e nel quale primeggiavano le forme dell'ortodossia.

3.2 Il compimento della posizione secolare

Anche se dalla prospettiva delle dinamiche storiche la venuta alla luce dell'umanesimo esclusivo e della visione morale legata alla sensibilità e cultura illuministiche è stata un'evoluzione ben più lunga e complessa, dal punto di vista logico il transito da una visione già organicamente antropocentrica come il deismo e l'Illuminismo è stato un passaggio piuttosto semplice e breve.

Nella nostra storia, l'approdo alla visione deistica è stato un momento davvero cruciale per l'elaborazione delle fonti integralmente secolari che poi andranno a sorreggere il naturalismo illuminista. Al suo centro infatti spiccavano già l'idea della intrinseca bontà, pensata come un ordine armonico di scopi che si intrecciano, e il valore di uno straordinario strumento nelle mani dell'uomo, la ragione distaccata e strumentale.

In qualche modo il deismo ha aperto la strada perché queste due luoghi venissero esperiti come dei beni particolarmente preziosi. In effetti, come Taylor sottolinea in *Radici dell'io*, proprio la natura (come sorgente espressiva) e le capacità umane (definite in termini razionalistici) sono state le due fondamentali «fonti immanenti» che l'intera cultura ha riconosciuto come suoi fondamentali quadri di riferimento, che ha affiancato alla tradizione teistica giudaico-cristiana, ed ha visitato in molteplici declinazioni quali sue tipiche «frontiere dell'esplorazione morale».

Per non incorrere nella proiezione anacronistica, ricordiamo che nella loro precoce formulazione deistica quelle due fonti così importanti non erano però ancora completamente indipendenti: sia pur dalla prospettiva della loro immanenza, esse continuavano a rimandare oltre se stesse, al Dio architetto, come alla loro fondamentale sorgente. Più in generale, d'altra parte, Dio

restava il punto di coesione e l'ineccepibile garanzia della realizzabilità dell'ordine morale così come vagheggiato dal deismo.

Detto ciò, è effettivamente innegabile che già in questo influente orientamento del pensiero sei-settecentesco l'appello teistico fosse già abbondantemente antropomorfizzato. Innanzitutto Dio è molto più lontano, e poi i punti focali dell'intera visione sembrano veramente essere diventati gli uomini e il loro benessere. Il rigoglio e la prosperità delle creature umane sono ora gli scopi di Dio, i suoi unici scopi, al punto che viene a crearsi una sovrapposizione perfetta tra la nostra obbedienza alla sua volontà e l'inseguimento del nostro benessere.

Come già abbiamo visto sopra, nella ricostruzione della svolta antropocentrica, noi uomini siamo chiamati a portare avanti il lavoro divino, a farlo culminare con l'attuazione piena del suo piano: questo significa per noi assumere un controllo sul mondo. In questo senso, mettere a frutto i doni della natura, farne lo strumento del benessere nostro e del maggior numero possibile di persone, è allora un compito che assomiglia ad una vocazione, una vocazione dotata di un valore moralmente significativo. A questo fine, la capacità umana fondamentale a cui ricorrere, quella fonte straordinaria di cui gli uomini dispongono, a la ragione strumentale: quella umana dotazione naturale che più di ogni altra simboleggia e corona la nostra vicinanza a Dio: grazie ad essa essi si applicano e si industriano per plasmare il mondo e manipolare nella maniera più efficace i suoi oggetti.

Dunque, dopo il deismo la svolta antropocentrica viene portata alle sue estreme conseguenze e viene sottratto anche il residuale riferimento a Dio. È il passaggio alla visione secolare dell'Illuminismo. Nelle visione illuminista ritroviamo così quelle fonti e capacità essenziali che già il deismo aveva abbracciato: la ragione strumentale e la bontà della natura vengono ora però completamente autonomizzate e comprese come delle fonti di per sé buone. Da entrambi deriva un potere importante da investire nell'impegno a

migliorare le condizioni di vita dell'umanità: la ragione, che ci fa prendere le distanze dai nostri desideri egoistici e dalla nostra prospettiva angusta e ci fa approdare ad un più efficace punti di vista universale, e la natura che è poi anche la radice di quel sentimento di simpatia umana da cui può sgorgare la benevolenza.

3.3 La scintilla del pluralismo

Il nostro irrinunciabile riferimento alla ricostruzione tayloriana ci autorizza, a questo punto, a considerare conclusa un'altra delle grandi fasi del nostro resoconto. Finora abbiamo tentato di spiegare come nelle principali società occidentali sia potuta comparire, a partire da alcune avvisaglie disseminate lungo la storia primomoderna, quell'alternativa secolare al cristianesimo che il filosofo Canadese ha chiamato «umanesimo esclusivo». Dando dei riferimenti cronologici, si può dire che è intorno alla fine del '700 che si ha dinanzi una prospettiva ben definita e totalmente articolata.

Quell'avvenimento simboleggia l'apertura di uno squarcio epocale nella pacifica supremazia morale che aveva contraddistinto le condizioni tradizionali della credenza religiosa, essenzialmente quelle che si erano attagliate all'intera era premoderna.

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti della nostra ricognizione, il nuovo dualismo morale che sostituisce il monopolio cristiano delle coscienze è tenuto in piedi da un'alternativa al cristianesimo ben precisa. Al suo centro trionfa l'immagine di un soggetto autosufficiente: questa è costruita nel quadro di precise condizioni, quelle del mondo disincantato, e forgiata da chiari imperativi, quelli della civilizzazione e dell'ordine moderno della libertà e del beneficio reciproco. Il suddetto individuo vanta delle competenze essenziali che sono le declinazioni di una forma particolare di ragione che si alimenta di distacco, disincarnazione ed efficacia strumentale. Eminentissimi poteri della razionalità moderna, questi ultimi, che si esercitano sul controllo di un mondo naturale oggettivato ma che sono contemporaneamente facoltà che gli uomini sfruttano nel compito di gestione della società a cui sono stati chiamati dopo la rifondazione immanente ed orizzontale di questa.

Delle coordinate antropocentriche così definite – che la nostra storia delle idee ha visto tracciate prima dal deismo, e poco più tardi dall’umanesimo esclusivo – sono finite con il diventare i punti di riferimento che hanno sorretto la visione dominante di ordine morale e di agire umano a cui ha attinto la civiltà politica ed economica delle più importanti società occidentali moderne. Visione dunque estremamente influente che, com’è normale che sia, non ha mancato di essere oggetto di contestazioni sostanziali.

Non va poi scordato che al soggetto moderno è stato richiesto di imparare i gesti e le pratiche legati ad un lungo lavoro di disciplinamento e rimodellamento di sé (*self-remaking*). Questo difficile apprendimento ha avuto ricompense molto apprezzate, un inedito senso di potere ed invulnerabilità che, come prima cosa, gli aveva permesso di sbarazzarsi delle vecchie paure di cui lo riempiva il mondo incantato. Esse adesso sembrano ormai sepolte nel ricordo di un mondo infantilistico passato, (quasi) definitivamente sconfitte da parte di un soggetto maturo che si sente padrone di sé e pressoché invincibile.

L’effetto di ritorno del disincantamento, però, non sembra essere stato completamente e limpidamente positivo. L’approdo al mondo disincantato e ad un quadro apparentemente pacificato, fatto di libertà, invulnerabilità e potenziamento del benessere materiale ha messo ben presto di fronte a degli inattesi risvolti negativi, come se con lo stesso gesto con cui l’uomo si è liberato dalle tante paure avesse anche dissipato qualcosa di importante, forse addirittura di vitale.

In fondo non è troppo un mistero che questo mondo del disincanto che abbiamo voluto e costruito sia responsabile di un suo tipico malessere. Anzi, gli abitanti di questa “gabbia di ferro”, come l’ha denominato a suo tempo Max Weber, sembrano conoscere ben da vicino la percezione di essere inglobati in un orizzonte che talvolta risulta vuoto e piatto,

incommensurabile da certi punti di vista, angusto e ristretto come non mai, da molti altri.

Questa multiforme insoddisfazione, che accompagna il prototipo identitario verso cui l'umanesimo moderno dell'etica razionale e secolare e del beneficio reciproco spinge ad omologarsi, ben presto supera, e oltrepassa ampiamente, il perimetro, a mano a mano più ristretto, che circonda l'ambiente dei teisti più fieri e convinti e accoglie critiche ad accuse che si distribuiscono su assi molteplici. Se si assume il punto di vista di questi ultimi, è quasi scontato dare voce ad un disaccordo nei confronti della svolta antropocentrica, di quella nuova comprensione del mondo che noi abbiamo scelto di descrivere ricalcando la sottolineatura tayloriana della formulazione deistica. L'autore però ricorda come il disincantamento abbia provocato reazioni non solo da parte di chi rimpiangeva il posto che il vecchio mondo riservava alla trascendenza e ad una fede che prima regnava pressoché incontrastata e pacifica. Anche se le vere e proprie critiche non sono mai state universalmente condivise, è però abbastanza evidente che la nuova cornice immanente, razionale e disincantata abbia catalizzato un disagio più diffuso, multiforme, e probabilmente più pervasivo di quello estremo ed esplicito dei teisti.

Piuttosto precocemente, così, alle reazioni dei credenti legati al simulacro di un certo cristianesimo storico si sono associate le esitazioni, più o meno sfumate, di un gruppo molto più folto di individui.

«Penso piuttosto a un diffuso senso di disagio nei confronti del mondo disincantato, che a molti appariva piatto, vuoto; una multiforme ricerca di qualcosa all'interno o al di là di questo mondo in grado di compensare il significato dissoltosi insieme alla trascendenza; e questo non può essere considerato un tratto tipico di quell'epoca, ma un disagio comune anche alla nostra»¹⁹³.

¹⁹³ *L'età secolare*, pagg. 384-385.

Una volta consolidato l'ordine morale moderno, una sorta di vaga irrequietezza ha presto cominciato ad attraversare disparati ambienti culturali e sociali, affliggendo in parte anche chi, per il resto, era sufficientemente a proprio agio in quelle nuove condizioni di vita moderne (e non si azzardava veramente ad osare rimpiangere il passato). Analizzando più nel concreto e da vicino questo malessere, si nota che da subito esso non ha avuto forma compatta: i risvolti negativi della cornice complessiva che venivano presi di mira erano svariati.

Ad ogni modo, nella cultura occidentale che aveva abbracciato una forma di umanesimo appagato di sé stesso, è stata un'esperienza abbastanza precoce la presa di coscienza che ci fosse una particolare esigenza su cui il pacchetto moderno di libertà, responsabilità e benessere non si mostrava abbastanza appagante (o, in certi casi, direttamente mancante). L'insoddisfazione che quasi da subito si palesa è legata all'insinuarsi del dubbio che da quella condizione – forse in virtù di una sua conformazione intrinseca (ma questa è ancora un'altra ipotesi da approfondire) – manchi un “di più” importante. Probabilmente l'articolazione di un'autentica fonte morale.

Il bassocontinuo che si ode da più parti e che sembra accomunare le diverse critiche è l'impressione che da quelle idee e comprensioni dominanti esca un'immagine piatta e sminuente della vita umana. Il soggetto moderno si crogiola nella sua invulnerabilità e protezione, incurante di come l'immagine che dall'esterno da di sé sia ormai quella di un essere tristemente ripiegato su se stesso e assorbito dalle sue banali vicende ed esigenze. Come prescrive loro l'ordine moderno, gli uomini investono la quasi totalità delle loro energie nella ricerca del benessere e nella tutela della loro libertà di azione: al sacrificio e alla lotta per qualche causa che li sovrasti essi non sono più disposti.

In particolare, la vita così costruita appare povera e il senso che la tiene in piedi superficiale, a tratti svilente per l'uomo. L'orizzonte in cui vive sembra essere stato derubato di una risonanza più profonda: in molti scoprono aboliti i vari significati superiori che simili beni meramente umanocentrici e banalmente materiali sono manifestamente incapaci di produrre. Si ha l'impressione di aver ufficializzato un prototipo antropologico che denigra e deforma proprio il suo oggetto, l'uomo, e questo perché da ogni parte vengono conferme ad un orizzonte che non valorizza adeguatamente quella particolare attitudine che custodisce forse la cifra specifica dell'umanità stessa, il sapersi donare al valore di orizzonti che sovrastano i suoi desideri egoistici.

Ben presto ci si è cominciati a chiedere se l'errore e le contraddizioni della visione antropocentrica ratificata dall'ordine moderno non discendessero dal fatto di aver puntato troppo su di un tipo di realizzazione umana angusto e svilente, in cui l'individuo è forzato alla concentrazione su se stesso. Cominciava così a diffondersi il sospetto che quell'orizzonte che si era, con grandi sforzi di disciplina, costruito, e che poneva finalmente al centro l'umano, finisse con lo svilire ed impoverire l'uomo stesso: e ciò privandolo di un nutrimento vitale, quello che riceve dal coltivare significati altri.

L'ordine morale moderno ha forse consegnato un orizzonte umano troppo ristretto e alla lunga il bisogno implicito di beni e significati non rinchiudibili in quello scarno inventario di beni finisce con il venire a galla. I significati dimenticati e lasciati fuori dai confini del mondo antropocentrico così inteso sono tanti. Naturalmente, vistose polemiche contro quella nuova prospettiva provenivano dalle «file dei teisti», che facevano valere la loro ovvia reazione in difesa delle trascendenze, attaccando prima il deismo, e più tardi l'umanesimo esclusivo, in quanto responsabili di una (a loro avviso) forzata eliminazione di «un forte senso del divino o del trascendente».

Non ci sono, comunque, solo loro. Tante altre, e inedite, sono le direzioni da cui provengono le rivendicazioni che l'ordine morale moderno e il suo modello antropologico non sembra ascoltare. C'è chi protesta che è stato tagliato fuori Dio, chi la natura; altri ancora additano a particolari aspetti della natura umana (il desiderio spontaneo, la vita emotiva) o a forme della vita che sono state represses (in particolare il dolore, la tragedia, la violenza): tutte istanze dimenticate che da varie parti reclamano di tornare ad avere uno spazio.

In effetti, quello che era successo era una cosa piuttosto strana. Ci si era voluti lasciare alle spalle una posizione cristiana originaria: quella vecchia religione che per molti aveva soffocato il libero sviluppo delle individualità, con il suo obbligo a conformarsi a cui la spingeva la smania di presidiare la purezza dell'ortodossia. In sua alternativa, si era così progressivamente fatta strada una prospettiva aliena alla religione, nella forma dell'umanesimo esclusivo e del pacchetto di condizioni a cui la sua storia si è saldamente ancorata. Un'alternativa, una seconda via, che però, non solo si era rivelata non totalmente appagante, ma che aveva, a sua volta, cominciato a produrre tutto un campionario di malesseri; disagi generati da motivi diversi, e in parte opposti, a quelli della religione, ma egualmente spiacevoli.

In quella difficile situazione, tornare alla posizione originaria da cui si era partiti appariva alla maggior parte di coloro che avevano fatto i conti con questo malessere semplicemente impensabile e improponibile. Tante e lampanti erano le buone ragioni per non tornare indietro, nel grembo dell'ortodossia religiosa; tanto più che le esigenze che essa aveva storicamente schiacciato apparivano adesso vitali ed inderogabili. Troppo a lungo essa aveva colpevolizzato l'uomo, mortificato la bontà della sua natura e, soprattutto, denigrato e bistrattato le prerogative della vita ordinaria.

Da un lato quindi, c'era una vecchia religione che si era fatta improponibile, dall'altro la sua alternativa umanista, che appariva in vari modi deludente: molti si trovavano nel mezzo, sbalzati da un fronte all'altro, e insoddisfatti da due percorsi che, per un motivo o per l'altro, erano respingenti.

«Questa esitazione, a mio avviso, rivela qualcosa sulla condizione stessa di chi possiede un'identità schermata entro l'etica della libertà e del beneficio reciproco, con tutte le ragioni che essa offre per opporsi agli aspetti più inaccettabili dell'ortodossia: l'autoritarismo, la scelta di privilegiare il conformismo rispetto al benessere, il senso di colpevolezza e peccaminosità umana, la dannazione ecc. Ci fa capire, cioè, che tale condizione è spiritualmente instabile, in quanto forniva da un lato buoni motivi per non tornare alle precedenti fedi stabilite, mentre, dall'altro (per fare solo qualche esempio), suscitava un senso di disagio, vuoto, bisogno di senso»¹⁹⁴.

Tutte queste polemiche rivolte all'ordine morale moderno sono andate ad aprire la divaricazione del binomio iniziale e la contrapposizione dualistica secca tra ortodossia religiosa ed umanesimo esclusivo. Con ciò prende il via una dinamica pluralizzatrice che Taylor denomina «effetto nova» e che si nutre proprio di questa moltiplicazione di alternative e della ricerca di vie trasversali, ansiose di compensare quanto di inaccettabile percepivano nelle due posizioni originarie.

Verso la fine del Settecento, il mondo morale a cui si richiamavano le élite intellettuali di alcune delle più importanti società occidentali conoscono così una nuova tappa, quella di una «ulteriore diversificazione» dopo quella imposta dalla formulazione completa dell'umanesimo esclusivo, che aveva interrotto la posizione prima monologica della fede.

«È un po' come se il dualismo originario, la proposta di un'alternativa umanista praticabile, avesse innescato una dinamica, qualcosa di simile a un effetto nova, generando una varietà

¹⁹⁴ Ibid., pag. 385.

sempre crescente di opzioni morali/spirituali, lungo tutto lo spettro del pensabile e forse persino oltre. Questa fase continua ancora oggi.»¹⁹⁵

In alcuni casi (e ambienti) il disagio strisciante connesso al mondo disincantato e all'ordine del beneficio reciproco è vissuto in maniera sensibilmente più acuta, dando origine a delle vere e proprie lacerazioni che obbligano ad una precoce ricerca di nuove formule, nuove soluzioni.

All'epoca, si trattava di una frammentazione vissuta esclusivamente negli ambienti culturali e che raggiungerà soltanto più tardi, nella seconda metà del Novecento, gli strati popolari. L'approdo novecentesco al pluralismo darà una declinazione più ampia (e forse in parte banalizzata) a moti di ribellione che all'inizio erano pronunciati da piccole voci solitarie e minoritarie. Tuttavia ciò che è trasversalmente presente nei vari passaggi storici è la volontà di resistenza alla cultura dominante dell'ordine civilizzato e razionale che avanza le sue necessità di livellamento ed omogeneizzazione espellendo, in modo più o meno visibile, tutte quelle voci che non avanzino istanze e richieste ascrivibili all'ordine morale moderno.

Le voci che hanno articolato qualche forma di insoddisfazione sono state tante e disparate, come multiformi e disomogenee sono state le impressioni che le hanno originate. Probabilmente però condividevano un tipo di sguardo sulla direzione generale che aveva preso la cultura e più in generale l'ambiente umano. Cominciavano proprio allora ad intravedersi i contorni di un fenomeno che per noi è ormai diventato piuttosto un *cliché*, l'impressione che la vita umana abbia subito un grave appiattimento e che le persone non siano più capaci di sentire sollecitazioni superiori, provenienti da istanze non riducibili a quelle provenienti dal loro "piccolo" mondo umanocentrico ed ordinato. Ci si impegna solo in progetti che non hanno

¹⁹⁵ Ibid., pag. 381.

dedizione sostanziale a fonti spirituali ma sembrano invece seguire l'unico criterio imperante della razionalità strumentale.

Ad essere fatto oggetto di queste reazioni poteva essere l'intero «blocco» quanto solo alcuni suoi aspetti specifici. L'ampiezza di questo «effetto nova», inoltre, include il fatto che molto spesso uno stesso, singolo aspetto ha generato tipi di risposte diverse, «per cui la posizione che sembrerebbe sollecitare un ritorno alla credenza può generare anche nuove forme di incredulità, e viceversa»¹⁹⁶.

Ricapitolando, la reazione negativa all'umanesimo autosufficiente e all'ordine della libertà ha accolto un ritorno alla fede, ma anche, dunque, in egual misura, delle nuove forme di incredulità: molteplici sono stati gli assi di critica che hanno preso una qualche posizione contro di essi. Potremmo dire che queste critiche hanno pensato in molteplici modi la realtà il mondo umanizzato e ordinato non fa più posto: non solo Dio e la trascendenza, ma anche il sentimento e il legame con la natura, ad esempio, o addirittura la violenza e la morte (per la critica anti-illuminista di provenienza nietzschiana).

A ben vedere, è una nuova pressione verso la ricerca di nuove formule, nuove soluzioni da trovarsi al di fuori dell'ortodossia, l'esito principale di questo particolare malessere che si è accompagnato all'identità schermata e all'insieme di condizioni che le sono correlate. In questo senso, ciò che caratterizza il passaggio storico seguito al consolidamento dell'umanesimo esclusivo è il sentimento, provato da sempre più persone (incluse alcune delle sensibilità più notevoli dell'epoca), di essere «lacerati e smaniosi di una terza via».

In particolare, queste nascenti «pressioni incrociate» - come le denomina Taylor - venivano avvertite distintamente da quanti erano interpellati dal

¹⁹⁶ Ibid., pag. 388.

bisogno di porre rimedio all'insoddisfazione generata dall'identità schermata e dal suo complesso disciplinare ma che, al tempo stesso, consideravano improponibile l'eventualità di rientrare nel grembo dell'ortodossia religiosa (di cui alcuni aspetti erano semplicemente inaccettabili).

sembrano come stati cancellati con un colpo di spugna. Questa è tra l'altro accusa rivolta al deismo e che ha contribuito a far fare il salto verso l'umanesimo esclusivo. Questa è poi l'opinione degli anti-illuministi.

Tra i vari assi di protesta che si sono diramati, consideriamo ora in particolare quello che Taylor descrive, per comodità e per coincidenze cronologiche, come la costellazione romantica. Scegliamo di richiamare alcune delle istanze di questo movimento composito perché proprio da loro sono nate ulteriori direzioni che godranno di un'influenza considerevole e che è a tutt'oggi presente, come vedremo analizzando i tratti dell'epoca contemporanea. Ispirazioni che si rifanno ad alcuni movimenti sorti in epoca romantica, come l'espressivismo, infatti, continuano a plasmare la nostra mentalità morale.

Le più note analisi tayloriane della modernità – quella contenuta nella sua monografia dedicata alla modernità hegeliana o quella, di anni successiva, di *Radici dell'io* – concordano nel ritenere che la grande corrente romantica abbia dato un approfondimento decisivo ad alcune delle idee ed autocomprensioni antropologiche che sono confluite nella composizione dell'immagine cangiante e multiforme dell'io moderno. Benché molte delle sue aspirazioni fossero in origine di natura reattiva, concepite, cioè, nella forma di una risposta polemica all'imperversare dell'immagine razionalistica e moralistica del mondo e dell'agire umano, esse hanno presidiato all'articolazione di un'intera costellazione di idee – quella della direzione romantica ed espressivistica, come potremmo definirla – che è

entrata a far parte dell'identità moderna, accanto al suddetto filone razionalistico e naturalistico.

Quanto poi al fenomeno dell'effetto nova, Taylor considera il Romanticismo estremamente significativo ed esemplare, in quanto rappresenterebbe la creazione di una sorta di spazio neutro intermedio tra l'ortodossia religiosa e il materialismo e la moderna irreligiosità. L'arte romantica e la sua concezione dell'estetico, in particolare, si propongono caratteristicamente come un «regno di mezzo», una sorta di ampio «spazio libero e neutrale» che si distende tra la devozione e il materialismo puro. Un regno determinato a reagire ad un tipo di identità che appiattisce il mondo e lo priva di un luogo per lo spirituale, e lo fa tramite l'esperienza di una realtà che va oltre la superficie delle cose senza essere necessariamente definita in termini di trascendenza.

Con il loro richiamo alla bellezza e ad immagini di integrità ed unità armonica, i Romantici propongono di superare quelle divisioni create dall'identità schermata e dal suo razionalismo disciplinante che creano lacerazioni e spaccature su vari fronti. *In primis* anelano a recuperare una armonia tra le stesse componenti della natura umana che sono state fittiziamente contrapposte.

«La bellezza esige infatti la fusione armonica dell'aspirazione morale e del desiderio, quindi della ragione e degli appetiti. L'accusa contro le concezioni dominanti del sé disciplinato e dell'ordine razionale puntava perciò il dito contro la divisione delle due sfere e la richiesta che la ragione reprima, neghi il sentimento; o, in alternativa, contro le sue ripercussioni dualistiche e l'egemonia di una ragione inaridente che ci aliena dalle nostre emozioni più profonde»¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Ibid., pagg. 399-400.

La bellezza è così il segreto del compimento integrale dell'uomo in quanto armonizza pienamente le sue facoltà, liberando in particolare la sensibilità dalla schiavitù della ragione.

Il bersaglio della critica romantica – e come sua forma esemplare Taylor cita lo Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* – non sono soltanto le divisioni che attraversano l'interiorità umana. I danni di un simile modello antropologico si ripercuotono ovunque e ricevono echi importanti su altri versanti ancora, come nel caso delle inimicizie umane create dai criteri calcolatori della ragione umana, capaci di passare sopra le nostre «relazioni simpatetiche con gli altri».

Ma soprattutto, ciò che è fonte della preoccupazione romantica è l'oblio della nostra fusione empatica con la natura fuori di noi.

Il complesso movimento romantico è anche stato il contesto dell'originaria formulazione di un ideale straordinariamente efficace, quello dell'individualismo espressivo. Esso offre un'intuizione la cui influenza quasi non è calcolabile: quella secondo la quale la vita e l'esperienza di ciascuno possiedono dei tratti unici, una singolarità irripetibile. Scoprire dove si cela la nostra unicità – ognuna di noi ne ha una, se si crede (se si prende per buona l'intuizione espressivistica) – è decisivo. E una volta trovata, bisogna fare in modo di non sprecarla e cercare di valorizzarla adeguatamente attraverso un medium espressivo che le corrisponda.

Vedremo nel seguito della nostra ricostruzione il tipo di influenze che questi ideali avranno sulla fisionomia della nostra cultura contemporanea.

4. Il pluralismo dell'età secolare

Approssimandosi, nel suo affresco sulla cultura e sensibilità moderne, sempre più alla contemporaneità, la lettura tayloriana comincia a registrare i vari modi in cui l'epoca in cui noi viviamo abbia reagito, con risposte niente affatto passeggere, all'incontro con il valore dell'autenticità e con le aspirazioni dell'individualismo espressivo. Questa valorizzazione della posizione individualistica sembra aver foggato il volto delle società occidentali che noi conosciamo con esiti pari a quelli di una vera e propria rivoluzione copernicana nel campo della moralità e della cultura.

In virtù dei potenziali che appartengono alle sue istanze, essa ha anche innescato una catena di ulteriori cambiamenti decisamente non trascurabili: le pressioni provenienti da queste nuove direttrici della moralità hanno conosciuto una recezione anche nell'ambito della spiritualità

Quando, tra poco, verremo ad occuparci della fisionomia che distingue la religione attuale da tutte le espressioni che l'hanno preceduta, potremo vedere che è proprio un pluralismo generato dalla ricerca di vie personali all'esperienza religiosa la cifra di questi ennesimi cambiamenti delle condizioni della credenza. Sarebbero, queste, metamorfosi che hanno reso quasi irriconoscibile il volto della fede occidentale e che autorizzano l'analisi tayloriana a parlare di una nuova fase della spiritualità. Il filosofo, in particolare, si riferisce a dei nuovi assetti, cosiddetti «postdurkheimiani», in cui la forma del rapporto religioso viene a ridisegnarsi sulla spinta di nuovi equilibri tra fede e appartenenza politica, tra etica religiosa ed etica civica.

Prima però di considerare le ripercussioni che l'individualismo espressivo ha avuto sulla credenza, cerchiamo, nei limiti del possibile, di esporre le specifiche vocazioni di questo fenomeno prettamente contemporaneo.

Dal punto di vista cronologico, gli sconvolgimenti introdotti dalla realizzazione espressiva sembrano aver avuto negli anni '60 del Novecento il loro cruciale momento di svolta, anche simbolico. Come sappiamo, quel decisivo decennio del secolo scorso ha costituito uno spartiacque su differenti versanti della vita delle società occidentali. Per le evoluzioni che ci interessano, quelli sono gli anni decisivi perché proprio allora, sulla scia di mutamenti sociali che avevano cominciato a prendere forma già nel dopoguerra, riceve l'impennata decisiva e travolgente una grossa ripasmazione della mentalità che andrà ad orientare il sentire morale di fasce crescenti della popolazione occidentale verso l'individualismo.

Taylor così, immettendosi nel solco di analisi classiche, cerca di motivare il consolidamento di questo nuovo sentire alla luce di mutate condizioni sociali. Senza alcun precedente storico – egli sottolinea – si dischiudono in quel frangente delle situazioni che contribuiscono a portare la mentalità dei ceti popolari, da sempre abituati a pensare all'interno della comunità, verso quelle sollecitazioni ed orientamenti individualistici che oggi tutti noi (o quasi) respiriamo.

Prima di richiamare le caratteristiche precipue di questa inedita temperie, potremmo, innanzitutto, ricostruirne un po' le radici. Questo traguardo morale dell'autenticità, da cui negli ultimi anni, stando a quanto sostiene il Canadese, interi strati sociali si sarebbero lasciati influenzare, andrebbe situato nel grande grembo dell'individualismo che contraddistingue la moralità dei moderni. All'alveo della corrente individualistica complessiva, però, esso consegna un'accezione inedita (se vogliamo, radicalizzata) e soprattutto una diffusione estensiva che prima era lontana anni luce dall'immaginare.

Se, come abbiamo visto con l'analisi dell'ordine morale moderno, l'orizzonte delle società occidentali era già individualistico, adesso lo diventerà in un senso in parte nuovo. Rispetto all'individualismo morale che già connotava la modernità, e che valorizzava la scelta del singolo a fronte dell'assunzione acritica dei contenuti della tradizione o del conformismo del comportamento di massa, queste nuove direzioni che guardano all'"autenticità" introducono alcune importanti novità, la più caratteristica delle quali è la *tourmure* «espressivistica». Questa nuova e specifica declinazione arricchisce quindi, e in parte radicalizza, l'individualismo morale e spirituale della modernità.

Per essere più precisi, la diffusione dell'espressivismo e della cultura dell'autenticità negli anni '60 non consegna alla precedente corrente individualistica soltanto un approfondimento, ma qualcosa di più complesso e anche parzialmente ambiguo. In che senso? Abbiamo accennato che gli regala un potenziamento, uno sviluppo intensivo, ma anche una diffusione estensiva, grazie all'ampio bacino sociale che per la prima volta raggiunge. Con tutti questi movimenti, però, esso sconta anche una banalizzazione: come vedremo tra un attimo, questo decadimento è segnato in particolare dall'appropriamento dei linguaggi dell'individualismo dell'espressione di sé da parte della società consumistica.

Secondo Taylor, il tipo di valori e di sensibilità verso cui, negli ultimi decenni, hanno transitato masse crescenti di persone troverebbe le sue radici culturali, più o meno prossime, nell'espressivismo: quell'importante fenomeno culturale comparso in seno al movimento romantico, grossomodo alla fine del XVIII secolo, a cui sopra abbiamo già fatto cenno.

Come abbiamo visto, alcune intuizioni fondamentali del movimento espressivista avevano contribuito a nutrire ed ispirare un certo codice di ideali ed un modo di sentire che ha influenzato alcuni dei vertici della cultura. Questo *ethos* ben presto, già dalla fine del Settecento, incontra i

favori e gli apprezzamenti di quelle minoranze intellettuali ed artistiche che condividevano l'importanza di rifuggire i conformismi e gli imperativi dell'etica borghese e di trovare una più autentica strada di affermazione di sé.

Sviluppando ulteriormente un'influentissima intuizione romantica, quella che l'esperienza e la vita di ciascuno posseggano dei tratti unici, gli ideali riconducibili all'espressivismo, così, cominciano ad allettare gli spiriti artistici, per natura insofferenti nei confronti degli stili di vita di massa, del conformismo e delle varie regole non scritte, con un'idea di «autenticità»: con il convincimento che esista una originalità individuale che aspetta di essere adeguatamente valorizzata attraverso un *medium* espressivo che le corrisponda.

Fino alla metà del '900 questi valori, questi sentieri di espressione di sé, erano stati effettivamente praticati solo da una cerchia ristretta di persone (rispetto alle masse a cui poi giunsero): quei pochi che si potevano permettere di condurre vite eccezionali e fuori dagli schemi. Nel corso del XX secolo, ovvero a partire dal secondo dopoguerra, succede qualcosa di nuovo, come abbiamo già accennato. Senza mai smettere di essere l'imperativo delle élite culturali, queste comprensioni guadagnano un'accessibilità precedentemente impensabile, venendo per la prima volta riconosciute anche dagli strati popolari.

L'autenticità e la via dell'individualismo espressivo diventano una sorta di fenomeno di massa; evento in seguito al quale essi non mancano di assumere in parte fattezze che prima non avevano.

Ma come spiegare questa approdo di massa al valore dell'autenticità che si può osservare a partire dalla metà dello scorso secolo? Che cosa, cioè, nelle nostre società occidentali ha reso le persone sempre più aperte e recettive nei confronti dell'autorealizzazione espressiva?

La diffusione di questo ideale ha evidentemente dei legami con alcune nuove condizioni materiali che distinguono quel frangente storico: la mobilità sociale e geografica, lo spostamento verso modelli famigliari che avevano in parte preso le distanze dal modello tradizionale patriarcale, la diffusione della televisione, per citarne alcuni.

Altre fondamentali circostanze che, secondo l'autore, hanno permesso di muovere i primi passi di un ripiegamento verso l'individuo sono state la diffusione del benessere economico e il cambiamento degli stili di vita indotti dalla nuova società dei consumi. Da un lato, infatti il miglioramento delle condizioni materiali concedeva per la prima volta ad ampie fasce della popolazione nord-occidentale di ritirarsi nel proprio spazio privato e coltivare nei confini di questo un nuovo orientamento individualistico. Dall'altro, la rivoluzione consumistica degli anni '60 avrebbe sfruttato un timido vento espressivistico che cominciava a soffiare tra settori crescenti della società, dandogli un'ulteriore non indifferente accelerazione.

Da sempre, nelle condizioni precedenti, era stato pressoché impossibile per i ceti sociali più deboli rivolgere cure analoghe a questo spazio della privatezza: i suoi eventuali richiami erano offuscati dall'affare primario della sopravvivenza. Occuparsi di sé era, diciamo, un lusso per cui non c'era abbastanza tempo: bisognava lavorare, impegnarsi a procurarsi da vivere. Di energie per altre esigenze non ne rimanevano. Per di più, le persone erano abituate a vivere in famiglie allargate e comunque in una stretta relazione con varie reti e realtà sociali come le comunità contadine o i circoli operai che avevano offerto loro delle fondamentali opportunità di assistenza nei momenti più difficili.

Grazie al miglioramento delle condizioni materiali e al benessere crescente del dopoguerra, ma anche in conseguenza degli spostamenti verso le città, si rende possibile un massiccio movimento di interi strati sociali, che

abbandonano queste reti comunitarie e si ripiegano su nuovi spazi più ristretti, circoscritti grossomodo al nucleo familiare¹⁹⁸.

Adesso che sono facilmente assolte, le necessità materiali non sono più una vera preoccupazione: si può allora cominciare a guardare ad altro e ad occuparsi di altre esigenze. L'urbanizzazione, a sua volta, favorisce uno stile di vita diverso da quello che la maggior parte delle persone conosceva nel proprio ambiente di provenienza: in città ognuno vive per conto proprio e non sembra spendersi che per il godimento dei tanti nuovi beni di consumo adesso disponibili. Così, per la prima volta, anche agli strati popolari che fino ad allora erano stati tagliati fuori dal mercato è concesso di dedicarsi a loro stessi e di rivolgersi alla cura dei loro ambienti privati¹⁹⁹.

La moltiplicazione impressionante di tanti luoghi nucleari privati va a poco a poco a smantellare le reti di relazioni sostenute dalle comunità tradizionali.

«Si tratta di movimenti connessi. La nuova prosperità è andata di pari passo con migliori comunicazioni e ciò ha dischiuso gli orizzonti; ma a quel punto la nuova ricerca della felicità attirò le persone in maniera così forte che esse cominciarono ad abbandonare la vecchia vita rituale impennata sulla comunità e sui suoi sforzi comuni di sopravvivere nel mondo fisico e spirituale. Questa vita rituale, quindi, cominciò essa stessa a contrarsi, a scomparire in parte, e rimasero allora sempre meno cose a trattenere coloro che avrebbero potuto decidere di restare al suo interno»²⁰⁰.

¹⁹⁸ Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Cerf, Paris 1985.

¹⁹⁹ Cfr. "Le varie forme dell'esperienza religiosa. A partire da William James", in Id., *La modernità della religione*, cit., pp. 9-78, pagg. 57-58.

²⁰⁰ Ibid., pag. 71.

In questi ambienti privati da curare la nuova disponibilità e raggiungibilità di una vasta gamma di beni di consumo permetteva al cliente di affermare il proprio gusto personale e/o di operare delle cosiddette “scelte” capaci di assecondare le proprie inclinazioni del momento²⁰¹. Era giunta l’ora di godere di quello che sembrava essere diventato un nuovo modo di intendere la “ricerca della felicità”: una modalità sicuramente in parte banalizzata, in cui il valore del consumo di beni allettanti è protagonista.

«La “ricerca della felicità” assunse 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»²⁰².

È stato fondamentale questo il modo in cui la nuova società dei consumi ha offerto un orizzonte immediatamente spendibile per un’affermazione diffusa della scelta individuale. Anche se il suo scopo prioritario era innanzitutto quello di incentivare la scelta consumistica ed estendere il più possibile i confini di questo nuovo, grande mercato, secondo l’autore è comunque lampante il modo in cui essa ha sfruttato sapientemente i valori di una nuova temperie espressivistica, cavalcandone la presa e potenziandola a sua volta.

Benché talvolta propugnati in modalità semplificate e banalizzate, questi valori, così, diventano quasi irrinunciabili: nel nuovo orizzonte espressivista, sembra che nessuno possa più fare a meno di tracciare, in un

²⁰¹ *L’età secolare*, cit., pag. 597.

²⁰² *Le varie forme dell’esperienza religiosa*, cit., pagg. 57-58.

modo o nell'altro, la strada della propria (presunta) originalità. Un espressivismo semplificato si insinua ovunque: molti trovano una qualche affinità con la propria sensibilità in un preciso stile di vita o proprio facendo uso dei *medium* comunicativi consumistici offerti dal mercato.

«Fu solo nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale che quest'etica dell'autenticità cominciò a trasformare il volto della società in generale. Espressioni come “fai le tue scelte” divennero comuni; la pubblicità di una birra dell'inizio degli anni Settanta ci incitava a “essere noi stessi nel mondo d'oggi”. Un espressivismo semplificato si insinuava ovunque. Si diffondevano terapie che promettevano di aiutare le persone a scoprire se stesse, a realizzare se stesse, a realizzare il proprio se autentico, ecc»²⁰³.

Taylor ricorda come da subito i giovani siano stati particolarmente recettivi a questi modelli identitari. Ad essi delle fette consistenti del nuovo mercato del consumo si rivolgono come ai loro interlocutori privilegiati: non è un caso, visto che proprio le giovani generazioni si dimostrano particolarmente disponibili a recepire i canoni della nuova cultura espressivistica (e a fare proprie anche le sue forme stereotipate)²⁰⁴. I valori su cui essa fa leva incontrano senza difficoltà la coscienza giovanile e contribuiscono, a loro volta abbondantemente, a plasmarla. Anche la stessa retorica pubblicitaria insegue e si sforza di intercettare la notoria predisposizione che hanno i ragazzi verso le necessità dell'espressione di sé: li sprona e li spinge ad esprimere chi sono, ad osare “essere se stessi”, manifestando pubblicamente la loro “irripetibile” personalità. Innanzitutto attraverso la moda e i suoi messaggi, è chiaro.

²⁰³ Ibid., pag. 59.

²⁰⁴ Ibid., pag. 58.

Taylor prosegue nella sua analisi di questo particolare «individualismo espressivo» che nei tempi più recenti ha preso ad abitare stabilmente la mentalità della maggior parte di noi uomini del mondo occidentale. Passando a più importanti e generali osservazioni sulle evoluzioni di queste nostre società attuali, egli non manca di notare come le molteplici influenze legate a questo valore abbiano contribuito a generare nuovi modelli di comportamento e a disegnare delle modalità dello stare insieme prima sconosciute.

I contributi più o meno diretti delle esigenze dell'auto-espressione individualistica nella definizione della forma dello spazio immaginario della tarda modernità non sono marginali. Parlando di «immaginari sociali moderni», le altre principali diramazioni, che sono secondo Taylor l'economia, la sfera pubblica e l'idea democratica di popolo sovrano – tutte prettamente moderne in quanto “orizzontali” – sarebbero le più visibili e le più ampiamente descritte e riconosciute. Quanto al particolare spazio atipico modellato dall'espressivismo, sarebbe anch'esso tipicamente moderno ed estremamente pervasivo, ma differente, in quanto più sfuggente e meno visibile.

Si tratta di un luogo-non luogo in cui degli attori, rigorosamente individuali, entrano in una particolare relazione di scambio attraverso dei tipici gesti singolari: è lo spazio dell'«esibizione reciproca». Quest'ultimo ruota intorno a speciali azioni che, in consonanza con i dettami dell'autenticità espressivistica, sono compiute dall'individuo: gesti realizzati da un singolo, eppure non solitari. Anzi, l'esibizione reciproca è un'azione volutamente pubblica in cui l'agente è consapevole di trovarsi dinnanzi a degli spettatori, ad individui pronti a recepire ed interpretare quell'azione alla luce di un linguaggio condiviso: un vocabolario articolato sulla base dell'insieme di

messaggi lanciati precedentemente da quelli che, adesso, da attori sono diventati spettatori²⁰⁵.

È – come osserva acutamente l'autore – un gioco di presentazione ed esibizione reciproca di sé che si svolge sul crinale tra solipsismo e reciprocità. La moda ne è, egli dice, un esempio formidabile. Lo stile che ciascuno adotta e recita attraverso i particolari oggetti che sceglie, lancia dei precisi messaggi, che possono essere compresi alla luce di un certo linguaggio. La scelta dello stile della moda ha un bisogno vitale di spettatori: ha senso proprio perché si staglia sullo sfondo di presenze che la codifichino.

Nel moderno contesto urbano sono proliferati gli spazi di questo tipo a cavallo «tra solitudine e comunanza»: occasioni che mescolano persone che non entrano in contatto diretto le une con le altre, ma che, pur senza infrangere la soglia dell'individualità, agiscono in qualche modo sugli altri. C'è una forma di scambio, la consapevolezza di muoversi in uno spazio su cui ricade lo sguardo altrui e in cui l'altro fa parte dell'orizzonte dell'azione²⁰⁶.

Ritorniamo ora alle vicissitudini più strettamente morali legate all'ideale. L'autore intreccia –come abbiamo già accennato– questo cosiddetto individualismo espressivo con il valore dell'«autenticità» che egli aveva ampiamente analizzato ne *Il disagio della modernità*. I due sono i fulcri di una particolare direzione culturale che, con il secondo dopoguerra, ha cominciato a pervadere il mondo nord-atlantico con una intensità crescente e che spinge a riconoscersi in modalità di auto-comprensione votate all'espressione dell'individualità autentica.

²⁰⁵ Ibid., pag. 60.

²⁰⁶ Ibid., pagg. 60-61.

Abbiamo già detto che questa cultura complessiva ha subito nel corso del tempo delle importanti riformulazioni. Certe semplici intuizioni fondamentali, però, sembrano essere state tenute ferme: forse perché – Taylor crede – quella espressivistica è una direzione che è penetrata nel profondo della cultura moderna, al punto da poter essere riconosciuta come una delle sue due anime, accanto a quella razionalista consacrata dall'Illuminismo. Dicevamo dunque di alcune basilari intuizioni ricorrenti di cui è possibile vedere all'opera forme più o meno approfondite e gradi di consapevolezza differenti: si tratta, in sintesi, dell'esigenza di scoprire in cosa consista il proprio sé autentico, un compito con cui tutti, prima o poi, devono fare i conti.

Nella nostra mentalità, la ricerca del proprio modo di dare forma alla natura umana è considerato un impegno per il quale è giusto spendere delle energie e che, non di rado, può legittimare una messa in discussione di varie forme di conformismo. Questa strada può infatti giungere, talvolta, ad una contrapposizione esplicita tra l'originalità individuale riscoperta e i modelli di comportamento imposti dal contesto sociale, dalla tradizione o dall'autorità politica e religiosa.

Ai tempi della loro iniziale formulazione romantica, e poi ancora a lungo, queste preziose intuizioni sono state esplicitamente accolte solo da pochi individui considerati più o meno eccezionali: per lo più gli artisti e alcune minoranze intellettuali. La svolta nella storia dell'individualismo espressivo e dell'ideale di autenticità si ha quando questo *ethos* particolare cessa visibilmente di essere assiomatico per le sole *élite* intellettuali e si estende al di là del raggio della loro cultura: si insinuano a poco a poco nell'intera società occidentale.

Da allora si diffonde una certa temperie espressivistica piuttosto composita: le sue manifestazioni sono incluse in una gamma ampia di profondità diverse, dalle più impegnate sino alle forme più semplificate, come quelle

sfruttate dalla società dei consumi. In quest'ultima, ad esempio, dilagherà una forma di «espressivismo semplificato» che ci fa udire a ogni piè sospinto l'invito ad essere noi stessi e a liberare il nostro sé autentico.

A mano a mano che i valori legati agli sviluppi dell'autenticità e della cultura dell'espressivismo radicale vedevano allargarsi i confini della loro penetrazione nella coscienza delle persone, inviti come quelli a scoprire e realizzare se stessi e fare liberamente le proprie scelte trovavano un seguito ed un'approvazione sempre più ampi da parte degli uomini occidentali. Ma a lato di queste evoluzioni della sensibilità individuale, è anche tutto un intero gruppo di valori che diventa sempre più centrale: equità, tolleranza e rispetto reciproco della libertà individuale.

Oggi giorno, grosso modo ciascuno di noi riconosce come un dovere generale quello di permettere che ciascuno scelga i propri valori e modelli di riferimento e sia libero di agire secondo quello che crede essere l'ideale (o gli ideali) di vita umana significativa. Nel corso della sua storia, a mano a mano che questa ingiunzione al rispetto reciproco della libertà individuale si è fatta perentoria, essa è andata a modificare certe basi sostanziali delle relazioni tra le persone. Non solo, ma la pervasività di questi ideali ha anche obbligato a rivedere in una direzione ad essi favorevole le basi di ogni eventuale etica pubblica ed orientato sempre di più le decisioni giuridiche verso la tutela e la promozione di politiche della non discriminazione e del riconoscimento dei diritti.

Lungo questo percorso articolato, siamo così stati spettatori del modo in cui il valore del rispetto reciproco ha subito una sorta di radicalizzazione. Un'evoluzione che coincide con l'ammorbidente delle restrizioni iniziali, ma anche con il suo parziale spostamento verso una piega relativistica: oggi spesso si ricorre ad esso per giustificare la concessione che ognuno sia libero di fare quanto reputa giusto. Questa autonomia che hanno ora i singoli nella scelta dei valori di riferimento e nel perseguimento del proprio canone

di vita umana si è sensibilmente ampliata ed è pressoché completa, soprattutto se confrontata con le limitazioni che le ponevano le formulazioni originarie dell'idea del rispetto (e qui Taylor pensa principalmente a quella di Locke). Pare che adesso l'unica condizione fatta salva, quella nei cui confini il principio deve rientrare, è il divieto di arrecare in vari modi danno a terzi: sei libero – essa sembra dire – a patto che la strada che tu scegli non provochi danno ad altri, magari limitando il suo stesso diritto d'affermazione di sé. È, ricorda l'autore, un fondamentale «principio di non danneggiamento» che è stato per la prima volta formulato in questi termini da John Stuart Mill²⁰⁷.

Com'è comprensibile, questi ultimi grandi cambiamenti hanno anche deciso le direzioni verso cui sono evolute l'autenticità e la ricerca della felicità individuale. In particolare, il senso di questi valori si è sostanzialmente rinnovato a partire dal momento in cui sono stati erosi i vecchi confini posti dall'etica pubblica e che circoscrivevano l'ambito della loro realizzabilità. Se anche prima quelli della ricerca della felicità e della realizzazione di sé erano riconosciuti come importanti e legittimi diritti, il loro perseguimento

²⁰⁷ «In tutto ciò, l'elemento di novità, evidente nel “relativismo”, è che ora l'ingiunzione si presenta da sola, mentre in passato era circondata e circoscritta da altri assunti. Secondo Locke, la legge naturale doveva essere inculcata negli individui attraverso una ferrea disciplina. Di conseguenza, sebbene il fine ultimo fosse la libertà individuale, non veniva percepita alcuna incompatibilità tra tale condizione e l'esigenza di forti virtù caratteriali, imposte collettivamente. Al contrario, appariva evidente che il regime di rispetto reciproco non sarebbe potuto sopravvivere senza di esse. Ci volle molto tempo prima che John Stuart Mill enunciasse quello che ha finito per essere chiamato l'*harm principle* – il principio del danno – secondo il quale nessuno ha il diritto di interferire nella mia vita per il mio bene, ma solo per evitare un danno a terzi. Ai suoi tempi questo principio era tutt'altro che generalmente accettato; a molti sembrava condurre direttamente al libertinismo» [*L'età secolare*, cit., pag. 609].

era però parzialmente inibito dal divieto di contravvenire apertamente a tutta una serie di importanti codici comuni: tra gli altri, una comune morale sessuale, il senso civico e la promozione di un'etica della disciplina e della produttività costituivano quelle regole che potevano richiedere forme di controllo sociale dei comportamenti.

Più tardi, le successive evoluzioni del diritto alla ricerca individuale della felicità renderanno molto più difficile immaginare che il suo pieno rispetto possa pacificamente coesistere con l'esistenza di principi morali socialmente condivisi da rispettare. In quest'ottica, non si potrà non ricordare il modo in cui per le generazioni passate dalla rivoluzione degli anni '60 proprio l'imperativo di inseguire la piena espressione di sé (in una parola: l'autenticità) richiedesse inevitabilmente di infrangere la disciplina, e soprattutto l'imposizione di regole comportamentali attinenti alla sfera sessuale che erano vissute come delle nocive limitazioni all'esaltazione della bontà di una natura spontanea.

E' soprattutto dopo la seconda guerra mondiale che questo intreccio tra l'ideale dell'autenticità, da un lato, e, dall'altro, la tolleranza e un certo relativismo dei valori si fa evidente. Questa novità interessa nella maniera più clamorosa proprio l'ambito della sessualità. La liberalizzazione dei costumi (e *in primis*, appunto, quelli sessuali) che si vede all'opera in buona parte dei paesi del mondo nord-atlantico include l'allentamento della vigilanza, la critica ad un modello tradizionale e patriarcale di famiglia e la valorizzazione della sessualità come ambito rilevante nella stessa affermazione dell'identità individuale.

Infine, bisogna ricordare che l'espressivismo radicale della nostra età dell'autenticità e il suo nuovo modo di pensare la realizzazione di sé è stato ben più che un semplice movimento di *mentalité*, ma ha anche avuto un suo contributo non marginale nelle evoluzioni generali dell'immaginario sociale. Il fatto che ora l'articolazione dell'identità individuale, che prima

attingeva ai vocabolari offerti da ruoli e significati tradizionali, possa disegnare i suoi percorsi personali anche ampiamente al di fuori di quelle strade tradizionali dove i ruoli comunitari erano ben marcati, ha molto indebolito il senso di appartenenza.

«Così anche la nuova, più individualizzata, ricerca della felicità, poiché allenta alcuni dei legami e delle forme di vita comuni del passato, la diffusione dell'individualismo espressivo e la cultura dell'autenticità, l'accresciuta importanza di questi spazi di esibizione reciproca, sembrano tutti alludere a un nuovo modo di stare insieme nella società. Questo individualismo espressivo, che è in costante aumento dalla fine della guerra, è ovviamente più forte in certi ambienti che in altri, è più forte tra i giovani che tra gli anziani, è più forte tra coloro che sono cresciuti negli anni Sessanta e Settanta; ma nel complesso sembra avanzare progressivamente»²⁰⁸.

²⁰⁸ Ibid., pag. 62.

5. La religione oggi

L'approccio che Taylor adotta alla spiegazione del fenomeno moderno della secolarizzazione deve essere innanzitutto compreso come un'articolata contestazione delle teorie «ortodosse» prodotte su questo tema, che descrivono e predicono una regressione lineare della fede soprattutto nelle società della parte occidentale del mondo.

Su questo terreno, il revisionismo prediletto dal nostro autore si motiva sulla base di un insieme composito di ragioni. Sappiamo già che il suo punto di vista di credente lo porta a propendere verso l'idea che la motivazione religiosa sia una determinazione sostanziale (e non soltanto funzionale): egli crede cioè che lo sguardo a dimensioni più che immanenti costituisca qualcosa come un intrinseco desiderio umano, che come tale non può veramente avvizzire²⁰⁹. Convinzione che, per chi la fa propria, può essere già sufficiente per accantonare, almeno a livello di opinione personale, come inverosimile l'ipotesi su sviluppi futuri legati ad un completo ed irrimediabile eclissamento della credenza.

Vi è dell'altro però che lo spinge a contestare le letture di mero segno negativo. Una sensibilità particolare che lo guida a voler cogliere l'altra faccia della medaglia, potremmo dire, rispetto alle tendenze statistiche sulla ritirata della credenza religiosa, quella prodotta da un continuo processo di generazione di nuove soluzioni. Questo secondo aspetto – va detto – vale non solo per la nostra epoca, ma per la religione in generale, come ha provato a mostrare il lungo *excursus* storico de *L'età secolare*.

Se è vero infatti che la fede religiosa può conoscere effettive fasi declinanti, che possono essere anche molto accentuate, come accade nell'attuale età

²⁰⁹ *L'età secolare*, cit., pag. 667.

secolare in cui vive l'Occidente europeo, esse però si intrecciano, nel volto positivo delle evoluzioni religiose, a periodiche migrazioni verso nuove forme e riarticolazioni, che hanno in parte la funzione di compensare le inevitabili destabilizzazioni che si producono.

Così ciascun sviluppo – Taylor ne è convinto – si accompagnerebbe a determinazioni positive, all'adesione a «nuove costruzioni dell'identità, dell'immaginario sociale, delle istituzioni e delle pratiche»²¹⁰

Questi smottamenti possono cambiare anche radicalmente il volto della fede: così effettivamente è stato per la credenza religiosa occidentale nel corso della storia moderna, in cui gli uomini si sono lasciati molto lontano dietro di sé la vecchia immagine di partenza, quella del mondo incantato e di una Chiesa ultrapresente. Anche l'ultima, la più recente destabilizzazione rappresenta un forte cambiamento. Questa grossa metamorfosi avrebbe preso il suo via soltanto alcuni decenni fa: la sua portata, nondimeno, dovrebbe indurre, stando ad un ampio coro di studiosi della spiritualità contemporanea (con cui sembra essere sostanzialmente d'accordo anche Taylor), a parlare di una nuova fase della vita religiosa.

La persistente vitalità del fenomeno religioso, anche nelle società occidentali, non toglie però il fenomeno di un crescente declino della fede:

«Il rovescio della medaglia sembra essere, però, il declino. I risultati esteriori, misurabili, sono quelli facilmente prevedibili. In primo luogo, l'aumento del numero di quanti si dichiarano atei, agnostici, o privi di una religione, in molti paesi, tra cui la Gran Bretagna, la Francia, gli Stati Uniti e l'Australia. Inoltre, la gamma delle posizioni intermedie si è ampliata

²¹⁰ Ibid., pag. 667.

ulteriormente: molti si ritirano dalla pratica attiva, pur dichiarando ancora di appartenere a una confessione e di credere in Dio.»²¹¹

In effetti, anche uno sguardo non particolarmente attento coglierà come nel nostro panorama attuale le posizioni in costante crescita siano quelle intermedie e piuttosto lontane dall'ortodossia. I percorsi "misti" si moltiplicano e sono sempre più numerose le persone che ne fanno proprio uno di questo genere. Si amplia la gamma di «posizioni che un tempo sarebbero state considerate insostenibili»²¹²: molti non credono in un Dio personale, altri fanno riferimento ad una sorta di forza vitale o di spirito; guadagnano poi terreno le religioni non cristiane, così come non mancano i percorsi "creati" dalle persone attraverso una sorta di «bricolage religioso»²¹³. Vie è poi un fenomeno che imperversa nella religiosità contemporanea e che è della «credenza senza appartenenza»: quel particolare distacco e scollamento tra la credenza religiosa e le forme di appartenenza comunitaria che è stato in particolare registrato dagli studi della sociologa delle religioni Grace Davie²¹⁴.

Messe da parte le considerazioni fattuali relative al declino della pratica religiosa e al generale, parallelo restringimento del raggio d'influenza della religione, occorre proiettarsi all'altra faccia delle vicende che coinvolgono le condizioni attuali della credenza e cercare di afferrare il senso che attraversa le evoluzioni espresse da questi tipici percorsi odierni.

²¹¹ Ibid., pag. 645.

²¹² Ibid., pag. 646.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

«Cosa si cela dietro questi dati e queste tendenze?»²¹⁵ - si chiede l'autore. Per scoprirlo, risulta particolarmente utile tentare di enucleare «la nuova collocazione del sacro e dello spirituale rispetto alla vita individuale e sociale»²¹⁶ che le accompagna.

In effetti, secondo Taylor, il panorama spirituale avrebbe cominciato ad assumere forme particolari a partire dal momento in cui la famigerata ricerca dell'autenticità è approdata al campo delle questioni spirituali.

Così, la spiritualità tipica della nostra epoca sarebbe profondamente segnata dall'ascendente esercitato da questo ideale, dall'insieme di idee, più o meno veraci o banalizzate, che negli ultimi decenni hanno preso stabilmente posto tra gli orientamenti dell'epoca contemporanea. Ciò implica che anche l'ambito dell'esperienza religiosa abbia accolto al suo interno certe particolari preoccupazioni, quelle a cui appunto l'ideale di realizzazione espressiva sin dalla sua apparizione ha preteso di dare risposta.

Per prima cosa, allora, la religiosità attuale si distinguerà per l'adozione di alcuni importanti motivi di "reazione": delle particolari volontà che fanno risuonare le aspirazioni della rivoluzione espressivista che era venuta alla luce nel periodo romantico. Nel bacino della spiritualità religiosa contemporanea si possono così trovare, senza difficoltà, la determinazione a rimettere al centro le varie istanze ignorate dalla conformazione al sé schermato e disciplinato legato all'ordine morale moderno, così come lo sforzo di combattere o compensare la fredda aridità della pura ragione mediante il richiamo al sentimento, che è visto come luogo fondamentale di integrità del sé, e che, come tale, chiede di essere valorizzato dalla stessa esperienza spirituale.

²¹⁵ Ibid., pag. 646.

²¹⁶ Ibid., pagg. 550-551.

Ma la scena religiosa attuale è anche in buona parte influenzata da un altro nucleo di ingiunzioni imputabili alla sua ispirazione espressivista. Non è un caso, infatti, che essa insista, come nessun'epoca prima aveva mai fatto, sul motivo della *ricerca*.

Una tale sottolineatura dell'individualità è appunto una diretta conseguenza dell'ascendente che subisce da parte dell'"autenticità": la peculiarità di questo ideale, come abbiamo visto, è l'incoraggiamento a cercare ciò che è unico nella propria esperienza del mondo. Così, questo stesso imperativo viene ora tradotto e riformulato nella sfera delle relazioni con il sacro e lo spirituale: per suo tramite, i «cercatori» dell'epoca dell'autenticità si lasciano ispirare dalla convinzione che ogni uomo, dentro di sé, custodisca una sensibilità per il sacro speciale e specifica, magari unica, e che essa può loro indicare il senso di un cammino, la direzione irripetibile che li farà approdare alla loro particolare integrità spirituale.

Da lì, la necessità che ispira l'attuale «spiritualità della ricerca»²¹⁷ di avviare un'esplorazione che ha il suo traguardo nel reperimento della forma di contatto con il sacro che più di tutte testimonia l'affinità sostanziale e l'intima consonanza con la cifra della propria esperienza spirituale. Questo giustifica un altro tratto peculiare che la distingue: un esplicito rifiuto del moralismo e del conformismo che si traduce nel generale malessere nei confronti dell'autorità religiosa. Questa sacrifica e denigra la ricerca di un dialogo personale con Dio (ora fortemente ricercato) per imporre determinati percorsi di fede o scrupolose regole di condotta.

Queste singolari richieste formulate dalla «*Weltanschauung* espressivista» che predomina il volto della nostra spiritualità hanno un peso ed un senso

²¹⁷ Robert Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1998.

importanti per molte persone oggi. In certi giudizi però – osserva il filosofo – la consapevolezza della loro influenza è come esagerata o deformata.

Così, ad esempio, essa alimenta alcune delle tipiche contrapposizioni, talvolta esasperate e/o artificiali, che rendono unico il nostro dibattito culturale. Tra esse sembra aver preso piede la tendenza ad insistere su di una presunta divaricazione tra *spiritualità*, come esemplare espressione dell'individualità, e *religione*, assunta nella sua forma più rigidamente istituzionale, legata ad una Chiesa che teme la spontaneità della ricerca ed impone una via a Dio unica ed incontrovertibile.

Sempre il nostro autore nota poi come in certe analisi importanti della spiritualità attuale godano di un riscontro non indifferente schemi di lettura ed interpretazione delle direzioni dominanti del religioso che camuffano e distorcono, in parte, le ragioni e i tratti autentici del religioso odierno.

Così, nell'osservazione della nuova spiritualità della ricerca vi sarebbe la tendenza ad imputarle più spesso di quanto sia legittimo la responsabilità di una banalizzazione della spiritualità, l'incoraggiamento delle esperienze meno significative, le più flaccide e superficiali. Spesso il bersaglio paradigmatico di questa stigmatizzazione è quel movimento composito che viene denominato *New Age* e il cui aspetto primario è la ricerca del contatto con una forza o un'energia immanente: una forma di spiritualità oggettivamente poco esigente nei confronti del singolo. Spesso al cercatore spirituale essa non rivolge alcuna particolare richiesta, nessuna preoccupazione che lo distolga dalla fioritura del suo stesso sé e che travalichi le promesse di una prosperità umana.

Ora, l'errore di interpretazione a cui allude l'autore è quello che porta a liquidare l'intero movimento: a denigrare la spiritualità contemporanea della ricerca, assimilando, senza le dovute distinzioni, la sua innegabile flessione e declinazione soggettivistiche (che si esprimono eminentemente nella cura del sentire personale e dell'esperienza) con l'egoismo e il diniego di istanze

e fonti non riducibili a quelle meramente immanenti e materiali. Se è innegabile – controbatte il nostro autore – che esse si distinguano per una netta inflessione soggettivistica e che mettano al centro il sé molto più di quanto non facesse la religione tradizionale, l'appiattimento suddetto è ingiusto e soprattutto è totalmente incapace di cogliere e rispecchiare la complessità e ricchezza che è invece un marchio distintivo dell'universo spirituale contemporaneo.

Come spesso accade quando i dibattiti sono monopolizzati dalle posizioni estreme, anche in questo campo le contrapposizioni forzate proliferano e finiscono per moltiplicare grossi pregiudizi che nascondono la vera realtà delle cose che si dovrebbe inquadrare. Da un lato, i tradizionalisti, mossi dal timore, sembrano avversare per principio le vie della ricerca: a loro parere tutte queste nuove forme di spiritualità che vengono inseguite al di fuori dei percorsi istituzionali sorvegliati dalla Chiesa portano necessariamente ad un perversimento della religiosità. Al lato opposto, i punti di vista legati ad espressioni schiacciate sul soggettivismo e il diniego dell'autorità che assimilano alla soggezione verso la Chiesa tutte le vie religiose che rimangono all'interno di percorsi istituzionali.

Il risultato scontato è l'inevitabile distorsione dell'altro. Nel chiasso della contrapposizione, osserva Taylor, si rischia come sempre di non vedere delle parti di realtà autentica: in questo caso, il fatto che la spiritualità della ricerca sia alla base del *pluralismo*, all'origine di forme molteplici di esperienza spirituale, lungo un'ampia gamma intermedia estesa tra i due poli avversi.

«Ma rimangono comunque due direzioni verso le quali possiamo volgerci. La mia tesi è che esse siano ancora oggi il fondamento di due tipi di sensibilità religiosa: e cioè quelli che stanno alla base, rispettivamente, dei nuovi tipi di ricerca spirituale, da un lato, e della precedente opzione in

favore di un'autorità che li precluda, dall'altro. [...] Ma se potessimo sfuggire a una simile dialettica che spinge le persone verso tali estremi, dovrebbe risultare chiaro che esistono altre alternative, e che ai nostri giorni gran parte della vita spirituale/religiosa si situa in questo spazio intermedio. Il che non significa negare che esista un nesso tra la situazione post-durkheimiana, da un lato, e, dall'altro, la tendenza verso un'esperienza spirituale individualizzata che, spesso, scivola verso l'ottimismo facilone e superficiale. [...] È certamente vero che, se potessimo in qualche modo percorrere a ritroso i secoli, vedremmo diminuire drasticamente il numero dei cercatori auto-indulgenti, ma ciò non ci autorizza affatto a identificare l'ingiunzione a seguire il proprio percorso spirituale con le scelte, ben più deboli e superficiali, cui assistiamo oggi»²¹⁸.

In difesa delle istanze riconosciute dalle espressioni più autentiche della spiritualità contemporanea, Taylor osserva che la valorizzazione della libera scelta come imperativo dell'odierna spiritualità autentica, benché in genere alimenti l'insofferenza verso le strade convenzionali tracciate dall'istituzione, non collimi affatto con la mera coltivazione degli interessi del sé. Molti «cercatori» contemporanei anelano a qualcosa di più. Nell'autonomia suggerita dalla spiritualità della ricerca, insomma, non vi è alcuna intrinseca preclusione: nulla in essa vieta formalmente di far coronare il percorso intrapreso dal singolo con l'approdo a forme di apertura alla trascendenza e ad istanze ulteriori rispetto alla mera vita materiale e al singolo²¹⁹. Allo stesso modo, scorretto è credere che essa richieda di

²¹⁸ *L'età secolare*, pagg. 644-645.

²¹⁹ Secondo Taylor, Paul Heelas, che ha cercato di cogliere le direzioni della vita spirituale attuale affidandosi proprio al binomio “religione” e “spiritualità”, avrebbe dimenticato fuori dalle sue analisi molte sfumature della spiritualità contemporanea. Il limite della sua

abiurare i linguaggi tradizionale ed ogni forma comunitaria di esperienza spirituale.

Schivate queste rigidità preconcepite, si potrà così apprezzare l'esistenza di molte altre alternative presenti sulla scena che cercano invece di disegnare dei percorsi di complementarità e arricchimento tra la ricerca individuale e le forme di condivisione, evitando contemporaneamente l'obbedienza perentoria all'autorità e il puro soggettivismo dell'autosufficienza: «dovrebbe risultare chiaro che esistono altre alternative, e che ai giorni nostri gran parte della vita spirituale/religiosa si situa in questo spazio intermedio».

Taylor poi aggiunge una riflessione direttamente rivolta ai critici: a loro ribatte che la banalizzazione della spiritualità non può essere considerata un motivo sufficiente per rimpiangere le vecchie forme. Non solo un ritorno alla vecchia religiosità non è possibile – poiché almeno da un parziale individualismo non si può retrocedere – ma non è neppure auspicabile.

«In secondo luogo, e in un senso più profondo, non è forse vero che ogni situazione ha le proprie forme di deviazione preferite? Se la nostra tende a moltiplicare le opzioni spirituali superficiali e poco esigenti, non dovremmo però dimenticare i costi spirituali di svariati tipi di forzato conformismo: l'ipocrisia, l'inaridimento spirituale, la rivolta interiore contro il Vangelo, la

indagine sarebbe quello di non riconoscere a sufficienza il modo in cui questa rivendicazione di un diritto all'*autonomia dell'esplorazione*, che pur si accompagna ad una buona dose di insofferenza verso le regole e il conformismo della Chiesa, non esclude alla riscoperta di una istanza e di una fonte ulteriore rispetto a questo mondo, proprio come fanno le religioni istituzionali. Cfr. *ibid.*, pag. 640. Taylor si riferisce in particolare a P. Heelas, L. Woodhead, B. Seel, B. Szerszynski, *The Spiritual Revolution*, Blackwell, Oxford 2004.

confusione tra fede e potere, e peggio ancora. Anche se potessimo scegliere, sarebbe forse più saggio accontentarci della situazione attuale»²²⁰.

Queste più recenti diramazioni che la religiosità contemporanea ha assunto sulla scia del nuovo individualismo espressivo consentirebbero di parlare di un tipo di rapporto religioso che si traccia nella distanza dai precedenti modelli durkheimiani in cui la religiosità era inevitabilmente intrecciata con una qualche *matrice sociale*.

Questo nuovo genere di relazione tra l'individuo e il sacro, che consegna la possibilità di sganciare il rapporto religioso dal legame comunitario, Taylor lo denomina così «postdurkheimiano». Tale modello rispecchierebbe al contempo il sensibile declino dell'adesione a forme di etica religiosa condivisa sorto dai nuovi modi di vivere la religiosità generati dall'espressivismo.

Le nuove condizioni concedono infatti al singolo di richiamarsi a Dio, o comunque ad una esperienza religiosa, secondo modi e formule che sono completamente indipendenti dalla sua appartenenza politico-sociale (ad uno Stato, una minoranza, o ad un gruppo comunitario). Una possibilità che segna il distacco dalle forme idealtipiche precedenti del rapporto con il sacro in cui era chiaramente presente (sia pure secondo diverse modalità) una qualche sovrapposizione tra identità politico-comunitaria e riferimento religioso.

Nel modello *ancien régime* che dominava il contesto “paleo-durkheimiano”, il singolo era così forzatamente inglobato in una Chiesa che pretendeva un allineamento omogeneo. In quanto autorità inconcussa, essa di fatto proibiva ogni strada anche parzialmente autonoma, facendola automaticamente decadere nell'eresia.

²²⁰ *L'età secolare*, ibid., pag. 645.

L'orizzonte «neo-durkheimiano» sostituirà ampiamente quest'ultimo, tratteggiando una nuova forma di legame tra religione e società, al riparo dalla coercizione *ancien régime*. Esso ha consentito di lasciarsi alle spalle la coazione e il conformismo religioso dell'allineamento a quell'unica Chiesa che segnava un solo percorso obbligato di ortodossia: viene con ciò conquistato un primo importante riconoscimento alle rivendicazioni della sensibilità religiosa individuale.

Nel mondo delle molteplici vie neo-durkheimiane, il singolo ha la possibilità di esercitare una scelta quanto ai percorsi a cui affidare il proprio sentire spirituale. Il fedele è libero di inseguire la propria strada, cercando le sue risposte nei perimetri di una determinata chiesa o denominazione in cui rientra per una sua autonoma scelta.

Nella più recente forma di esperienza religiosa plasmata dalle esigenze dell'individualismo religioso tale riconoscimento della decisione individuale viene ulteriormente radicalizzato: si scioglie anche il precedente legame durkheimiano con la realtà comunitaria e con il presidio di un'etica pubblica condivisa e viene a cadere la pressione ad aderire a qualche binario già tracciato.

La rivoluzione espressivista, infatti, ha reso un numero impressionante di persone refrattarie all'idea di dover sostenere e riconoscere una morale condivisa, come invece avveniva nell'orizzonte neo-durkheimiano, in cui un certo cristianesimo condiviso dai vari percorsi di fede era considerato come il necessario presidio dell'ordine civilizzato e della buona educazione. Di riflesso, questo sgretolarsi del sostegno reciproco tra richiamo religioso ed forme di appartenenza, ovvero la perdita di una solida matrice sociale della vita spirituale, sfocia nella possibilità di un allontanamento del singolo dalla realtà comunitaria.

L'esito di questa ulteriore valorizzazione dell'individuo sarà proprio una forma di *frammentazione* che ha completamente trasformato il volto

religioso e morale delle nostre società contemporanee. La messa a fuoco della tayloriana «secolarizzazione III» ci condurrà a rubricare questo fenomeno nel contesto di un evento complessivo, di portata epocale, che si è prodotto a partire dagli ultimi decenni dello scorso secolo. A partire da quel momento, la cultura dell'intera società occidentale, comprese le sue fasce popolari, si rivolge ad inedite forme di pluralismo, che vengono poi approfondite fino a radicarsi saldamente all'espressione della moralità e spiritualità contemporanee, consentendo una divaricazione decisamente ampia (ed inverosimile solo fino ad un recente passato) dello spettro delle possibilità disponibili. Il *pluralismo* diventa allora uno dei marchi più caratteristici delle condizioni della fede nell'età secolare.

«L'etica dell'autenticità [...] penetrata nella cultura popolare solo negli ultimi decenni, dopo la seconda guerra mondiale, [...] ha chiaramente modificato la forma del terzo tipo di secolarizzazione, anzitutto spostando la sede dello spirituale nella vita umana, quantomeno nell'esperienza vissuta di molti. Il legame tra il perseguimento di un itinerario morale o spirituale e l'appartenenza a gruppi più ampi – lo Stato, la Chiesa, persino le denominazioni – si è ulteriormente allentato e, di conseguenza, l'effetto nova si è intensificato. Viviamo ora in una supernova spirituale, una sorta di *escalation* pluralistica sul piano spirituale»²²¹.

Tirando le fila di questa nostra lunga indagine sulle evoluzioni della credenza religiosa nelle società contemporanee occidentali, possiamo finalmente osservare da un'ottica più generale come il panorama morale, a partire dalla originaria opposizione settecentesca tra ortodossia e non

²²¹ Ibid., pag. 382.

credenza, sia andato progressivamente complicandosi, una volta che si è incamminato lungo il percorso (tuttora aperto) del pluralismo.

L'elettico effetto nova, inarrestabile dinamica generatrice di nuove posizioni, ha così figliato una varietà di opzioni morali e spirituali che, dal suo avvio, ha continuato ad estendersi, consegnando il destino del mondo morale moderno alla frammentazione.

CAPITOLO III

Il mondo morale moderno.

Tra immanenza e trascendenza.

Il grosso del nostro lavoro svolto fino a qui è consistito nel seguire le maggiori linee dell'opera più prettamente genetico-descrittiva che la riflessione di Charles Taylor ha rivolto alla modernità. Un compito, questo suo della dedizione al recupero delle radici della nostra identità, che si sovrappone alla genealogia di una visione del mondo totalmente immanente, in cui campeggia la centralità di valori umani.

Questa storia complessiva di cui ci siamo occupati finora dovrebbe essere una riprova abbastanza evidente di come il passaggio alla modernità sia stato tutt'altro che un'operazione culturalmente vuota. Ovviamente, come quello di tutti quanti si sono impegnati in questo difficile compito, anche il risultato della ricostruzione tayloriana di questo controverso complesso culturale non può che essere parziale, guidato com'è sempre dalla predilezione di precisi angoli prospettici e dalla scelta di privilegiare alcuni percorsi a scapito di altri, nell'immenso coacervo di elementi che in un modo o nell'altro hanno contribuito alle vicende della nostra identità.

Il compito storico del nostro autore, però, come abbiamo già dichiarato in principio della nostra indagine, è difficilmente separabile da una genuina preoccupazione diagnostica che domina lo sguardo sul nostro tempo. Un intento di diagnosi che, come vedremo, sfocia e si interseca abbastanza naturalmente con una moderata aspirazione normativa ed in parte apologetica.

Vorremmo adesso, in questa fase ulteriore (e finale) della nostra ricerca, provare a mettere in rilievo le collocazioni autentiche, ed in parte originali, che distinguono la posizione occupata dal Canadese nel dibattito intorno al valore e al significato della modernità. L'autore ha in effetti assunto una sua caratteristica posizione in questa animata controversia: la sua è un'analisi complessa, ragionata, la cui prima preoccupazione – ci pare – è quella di restituire l'ambiguità del passaggio moderno. Egli non fa sconti, ma neppure

si tira indietro quando si tratta di riconoscere il giusto valore di certe conquiste.

Innanzitutto, va premesso che, nel rumoroso ed ampio dibattito sul valore del Tempo Nuovo, il filosofo *québécois* riconosce una divaricazione di giudizi: da un lato i detrattori della modernità, dall'altro i suoi entusiasti apologeti, quanti sono inamovibilmente convinti che nell'approdo al nuovo orizzonte ci sia stato solo da guadagnare.

I critici della modernità, quelli che per vari motivi ne decretano il fallimento e vorrebbero potersi separare dalle condizioni che questa ha imposto, lo sono per ragioni anche molto diverse. Così, tra le denigrazioni del moderno si contano varie posizioni conservatrici, ma anche, al lato opposto, le critiche dei post-moderni. Entrambe queste letture non sembrano capaci che di vedere le perversioni della società moderna e negano al suo orizzonte culturale ogni vero potenziale morale.

Taylor, a dire il vero, non ha molta simpatia per queste varie posizioni detrattrici. Egli innanzitutto non apprezza il catastrofismo dei critici tradizionalisti che, per principio, sembrano volersi chiudere in se stessi e farsi ciechi all'imponente ed importante sostrato normativo dell'identità moderna. Costoro si ostinano nel non volerlo guardare o, nei casi meno gravi, sono incapaci o non disposti ad apprezzare fino in fondo l'intera portata dei suoi beni. Alla parte opposta, il nostro autore è in profondo disaccordo anche con i loro avversari post-moderni: non solo essi si sbagliano nel negare alla modernità ogni valore, ma quel loro vaneggiare su di un salto fuori dalla modernità, su di una secessione dal suo orizzonte morale, è poco più che una semplice congettura e una facile fantasia del pensiero.

Benché quindi anche il Canadese guardi con profonda e seria apprensione al nostro *Zeitgeist*, alla criticità della nostra condizione morale e spirituale, egli non condivide le unilateralità di certe critiche.

In maniera a prima vista curiosa, però, egli include nella polemica non soltanto i critici del moderno, ma anche quanti si trovano al lato apposto, certi suoi fieri lodatori. Questi ultimi sarebbero colpevoli di perseguire i suoi sviluppi in maniera unilaterale, cieca rispetto al coro di valori plurali che deve essere tenuto sullo sfondo al fine di scongiurare gli eccessi potenzialmente impliciti in ogni istanza esclusiva. L'accusa che si sovrappone è quella di mancare di quel senso critico e quella cautela che si addicono a comprensioni non esenti da pericoli.

Nel trattare il complicato oggetto "modernità", in maniera molto consapevole ed insistente Taylor vuole invece adottare un approccio culturalmente consapevole. Di questa idiosincratica formazione culturale abbiamo già tentato nel nostro lungo percorso storico di mettere in rilievo le principali pressioni che ne hanno favorito l'emergenza. Ora, ciò che è interessante osservare è come questa forte propensione storica e culturale che distingue l'approccio tayloriano all'interpretazione del Tempo Nuovo vada anche in parte a determinare le direzioni del suo giudizio di valore su di essa. L'enfasi sulla complessità moderna diventa così una delle linee più in rilievo nel ritratto tayloriano dello spirito del nostro tempo: questa stessa complessità e contraddittorietà ci avverte di approssimarci alla modernità con una certa cautela e soprattutto non prima di aver reso disponibili dei solidi strumenti necessari ad operare un delicato esercizio discriminativo.

«La natura della cultura moderna è più sottile e complessa di tutto ciò. Io intendo sostenere che tanto i lodatori quanto i detrattori hanno ragione, ma in una maniera cui non può rendere giustizia un semplice compromesso tra vantaggi e costi. La verità è che in tutti gli sviluppi che sono venuto descrivendo c'è molto di ammirevole e molto di degradato e di spaventevole; ma comprendere il rapporto tra l'uno e l'altro aspetto significa rendersi conto che la questione non è quanto alto sia il prezzo da pagare (in termini di conseguenze

negative) per i frutti positivi, ma piuttosto come pilotare questi sviluppi verso le loro più promettenti potenzialità, e come evitare di scivolare nelle forme degradate»²²².

Per cominciare ad addentrarci nel giudizio del pensatore – e vedere, tra l'altro, come questo si colloca rispetto ai detrattori (conservatori e postmoderni) della modernità e ai suoi lodatori ingenui – crediamo sia utile insistere sulla sottolineatura della peculiarità morale che ha per il Canadese l'identità moderna. Questo è un passo fondamentale e prezioso per poterne cogliere la specificità del giudizio.

Soprattutto in *Radici dell'io*, egli mostrava come l'emersione della modernità sia andata di pari passo con il progressivo riconoscimento di una inedita identità da parte degli uomini, ovvero contemporaneamente di un insieme di nuovi beni. In quanto soggetti morali, egli crede che questi individui che hanno abitato le nascenti società occidentali moderne siano andati progressivamente a rivolgere la loro lealtà nei confronti di nuovi valori, nuove concezioni del sé e nuovi scopi e a dare ad essi delle espressioni secondarie conseguenti.

A partire da un abbozzo sintetico della situazione da cui i nostri antenati hanno preso le mosse, e ripercorrendo i passi della storia tayloriana, abbiamo tratteggiato i contorni di questa nuova condizione a cui siamo infine approdati avendo cura di ricomporre il volto di quei beni e quei valori che più di tutti, secondo il Canadese, hanno contribuito a comporre la cultura e l'identità morale moderne. Il pregio di questi valori egli mette in risalto proprio utilizzando il racconto storico-filosofico: da un lato egli assume l'origine storica di quei beni sullo sfondo delle limitanti condizioni precedenti da cui hanno preso le mosse, dall'altro egli ha la cura di andare a recuperare la scaturigine contingente di un orizzonte culturale e di mentalità che tanti dalla nostra parte nord-occidentale di mondo, magari

²²² *Il disagio della modernità*, cit., pag. 15.

inconsapevolmente, danno per scontata. Taylor in effetti è convinto che queste fonti abbiano un *appeal* ed un'importanza intrinseca ed innegabile: in ciò consiste la sua valorizzazione della cultura moderna.

Ci pare in generale piuttosto manifesto il fatto che il filosofo de *L'età secolare* riconosca senza alcuna vera esitazione il valore schietto di questa nuova civiltà. Per esempio, egli non ha dubbi che la conquista della libertà che si apre con la modernità, ovvero con gli esiti del disincanto e dello smantellamento dei vecchi linguaggi ontici, sia un bene irrinunciabile e di inestimabile valore. Così egli scrive:

«Viviamo in un mondo in cui gli uomini hanno il diritto di scegliere da sé il proprio modo di vita, di decidere in piena libertà di coscienza quali convinzioni abbracciare, di foggare la loro vita in mille diverse maniere su cui i loro antenati non avevano nessun controllo. E in genere questi diritti sono difesi dai nostri sistemi giuridici. In linea di principio, gli esseri umani non vengono più sacrificati alle esigenze di ordinamenti presunti sacri che li trascendono»²²³.

Proprio grazie al passaggio epocale al Tempo Nuovo, ovvero al contempo grazie a precipue ispirazioni morali che ruotano intorno alla valorizzazione enfatica dell'individuo e ad istituzioni chiamate a tutelare queste aspirazioni, vengono dunque riconosciuti a tale libertà degli spazi prima negati e si prospetta per il singolo l'opportunità di cominciare a pensare alla propria identità come ad una comprensione che lo chiama personalmente in causa per un compito di autonoma plasmazione. L'uomo che vive nelle moderne società liberali è insomma finalmente una singolarità che non vuole rinunciare ad immaginare se stessa come libera.

D'altra parte, però, con la stessa sicurezza con cui Taylor è disposto a valorizzare i vantaggi della modernità, egli sa anche che lo stare in questa

²²³ *Ibid.*, pag. 4.

condizione si è accompagnato a forme caratteristiche di disagio che erano del tutto sconosciute ad altre epoche.

Per certi versi, che la nostra cultura e mentalità di riferimento non sia esente da particolari risvolti critici è una consapevolezza talmente vivida e diffusa da sfociare in una sorta di sentire universale, nella banalità di un luogo comune, potremmo quasi aggiungere, se non fosse che queste aree di difficoltà sono responsabili di disagi molto pervasivi e seri. Ecco così il passaggio in cui il ritratto e il viaggio storico tayloriani cominciano a poco a poco a sfumare nel proposito diagnostico.

Da un lato vi sarebbe un disagio più sfuggente ma trasversale legato al disincanto moderno e alla perdita dei linguaggi ontici che avrebbe soprattutto degli importanti echi antropologici, restituiti da esperienze di alienazione, mancanza di senso ed incertezza. Questi malesseri non sarebbero casuali: l'autore li registra tra le conseguenze inattese del nostro rinserrarci nella cornice immanente che detta i confini del nostro universo immaginativo. Per molti, secondo Taylor, quest'ultimo è cominciato a tratti ad apparire come angusto e frustrante: come vedremo tra poco, la sua opinione è che ciò sia successo nel momento in cui certe nuove autocomprensioni legate all'ordine moderno – l'esclusivo ancoraggio secolare della dimensione temporale, la razionalizzazione del pensiero e della condotta e la capacità di distacco, per citare gli aspetti più influenti – sono penetrati in profondità, filtrati nel mondo della vita.

Subito dopo esserci occupati di questi «disagi dell'immanenza», che costituiscono i risvolti più propriamente legati al vissuto fenomenologico individuale, continueremo lo sviluppo del nodo tematico legato al significato della modernità passando ad altre dimensioni di criticità, quelle sociali, morali ed in parte politiche. Ci sarebbero infatti delle altre nicchie di difficoltà che sono proliferate da aspetti costitutivi dell'identità moderna: un legame che motiva l'elevato livello di urgenza con cui bisogna occuparsene.

A ben vedere, i filoni e gli aspetti della cultura contemporanea che più incutono preoccupazione sono sviluppi pervertiti ed inautentici degli stessi punti di forza di questa cultura (nelle sue due grandi anime illuminista ed espressivista), di suoi aspetti che in origine si nutrivano di precisi valori morali. In tal senso, i problemi sono progressivamente apparsi sulla scena a mano a mano che i diversi sviluppi storici si sono allontanati dalle scaturigini storiche originarie.

1. In equilibrio tra ottimismo e preoccupazione.

Un giudizio sulla modernità.

1.1 I dilemmi dell'immanenza. Forme di un'esperienza condivisa.

Il soggetto moderno e le istituzioni più importanti che questo incontra sono saldamente piantate in una cornice completamente immanentizzata. Egli è collocato in un mondo naturale che la scienza gli ha appreso a guardare come mera materia ed è gestito dai ritmi di una società industriale che lo costringe a scandire i momenti della sua esistenza dallo scorrere di un tempo interamente affidato alla secolarità e alla quantificazione. La sua vita si dispiega in un ambiente temporale orizzontale che sembra avere inflessibilmente escluso ogni sviluppo ulteriore verso dimensioni altre. Nelle sue relazioni pubbliche, egli interagisce con un corpo sociale gestito da grossi apparati burocratici che, tra le altre cose, cercano di tenere lontana ogni forma di violenza.

Come abbiamo visto, nella storia delle società moderne, è stato un complesso di procedure disciplinari che ha conosciuto un'estensione progressiva impressionante lo strumento principale messo al servizio di questo ordine pacificato. Da esso, poche sono le sfere della vita individuale e sociale rimaste ancora escluse e che possono tuttora considerarsi libere dall'imperante richiesta di conformare il loro andamento alla disciplina e al distacco oggettivante: la sfera degli affetti privati, o, in ambito pubblico, la dimensione dell'arte.

Dopo le ovvie resistenze iniziali, le prescrizioni, gli ideali e le forme di astrazione del razionalismo sono diventate familiari all'uomo moderno. Il suo stesso senso di responsabilità attagliato ad un sé invulnerabile e padrone delle proprie azioni lo chiamerà a fare uso di queste risorse per gestire e tenere sotto controllo i condizionamenti del mondo esterno, comprendendo in questi anche molte delle esigenze della sua natura incarnata.

Il complesso di immaginari sociali, cosmici e morali impersonali ed immanenti, che in alcuni contesti sociali ha faticato a prendere piede nonostante il declino avanzato del mondo mentale precedente, è oramai assodato e condiviso (pressoché) da tutti. Quelle che sono diventate le tipiche condizioni di vita nel mondo occidentale moderno appaiono quasi impossibili da aggirare.

È così che, completamente rinserrati come siamo nella «cornice immanente» in cui si svolgono le nostre vite, noi uomini occidentali tardo-moderni abbiamo però anche dovuto imparare a convivere con un tipico malessere che sembra accompagnarla: una forma di insoddisfazione a cui Taylor fa riferimento parlando di presunti «disagi dell'immanenza»²²⁴.

Al fianco dei vantaggi che la vita nella cornice immanente ha saputo darci, nei termini di una poderosa sensazione di essere invulnerabili e protetti, non ha infatti tardato a fare la sua comparsa la consapevolezza dei limiti di

²²⁴ «Ho scelto di chiamarli “disagi dell'immanenza” perché è convinzione comune che sia stata proprio l'eclissi della trascendenza a incunearli nel nostro orizzonte, ponendoli all'ordine del giorno. Il che non significa, però, che l'unico rimedio a questi malesseri consista in un ritorno alla trascendenza. Sebbene l'insoddisfazione che suscitano possa effettivamente spingere le persone a ricercare nuovamente una relazione col trascendente, essa è però avvertita anche da quanti per una ragione o per l'altra considerano intollerabile un simile dietrofront o magari sono disposti ad accettarlo solo in forme molto distanti dalla religioni ufficiali tradizionali» [*L'età secolare*, cit., pag. 394].

questa condizione e l'impressione che essa si accompagna spesso a dei dolori molto specifici. L'invulnerabilità e la tanto propagandata e notoria autosufficienza che il sé moderno ha a lungo vantato di aver guadagnato, insomma, sembrano avere un prezzo ed un particolare scotto morale da far pagare. Addirittura, la solidità di questo nostro mondo disincantato e completamente immanentizzato «garantisce la nostra invulnerabilità, ma può essere vissuto anche come un limite, persino come una prigione, che ci rende ciechi o insensibili a tutto ciò che si trova al di là di tale mondo umano ben ordinato e ai suoi progetti razionali in senso strumentale»²²⁵.

Nonostante le reazioni possano essere le più disparate, verrebbe da dire che il disincantamento, benché ormai consolidato, faccia tuttora accusare degli effetti che non passano inavvertiti. Anche se non tutti nella cornice immanente ne fanno l'esperienza, e anche se non siamo disposti a mettere in discussione il ritratto identitario del sé schermato che provoca questa insoddisfazione, è però certo che sono in moltissimi tra gli abitanti dell'età secolare ad aver provato, almeno una volta nella propria vita, l'impressione più o meno cosciente che questo orizzonte condiviso sia angusto e che tutto questo senso di invulnerabilità li abbia isolati da qualcosa di importante. Nella società a cui apparteniamo sappiamo come questi lamenti ci siano completamente familiari: lo dimostra il modo in cui molti sono portati a credere, benché magari con rassegnazione, che la banalizzazione dell'esperienza e l'impressione della dissoluzione di ogni senso forte della vita sia il prezzo inevitabile che dobbiamo pagare.

Nelle pieghe di questa esperienza si può cogliere un generale sospetto di banalizzazione, sia pur elaborato secondo gradi e ragioni differenti: la sensazione che l'uomo tardomoderno, riplasmato dai soli significati della sua vita umanocentrica, sia diventato sordo a molte istanze importanti e in

²²⁵ Ibid., pag. 394.

generale a quanto non è riducibile al quadro ristretto di questo suo piccolo universo egocentrico. In particolare, il lamento che riecheggia a lato della vita nella società tecnologica ed industriale è quello che accompagna talvolta la presa d'atto che l'ordine costruito ci obblighi a rispondere soltanto all'imperativo dell'efficacia strumentale e ad impostare gli obiettivi delle nostre esistenze sociali ed individuali sul criterio del benessere e della crescita materiale. Benché così addestrati ed omologati, facciamo egualmente i conti con la periodica impressione che ci siamo persi qualcosa lungo questo cammino.

In particolare, c'è un problema radicale con cui la modernità deve fare i conti e che le altre epoche non conoscevano minimamente. Si tratta di quel «dubbio ontico circa il significato»²²⁶ da cui proviene buona parte delle forme di malessere catalogabili tra i disagi dell'immanenza.

«Ma quello che non veniva avvertito in altri periodi e luoghi è uno dei cliché della cultura contemporanea (per i miei scopi non è importante se sia più o meno fondato): che la nostra epoca sia cioè minacciata da una perdita di significato. Questo disagio è tipico dell'identità schermata, la cui stessa invulnerabilità la espone al pericolo che non soltanto gli spiriti malvagi, le forze cosmiche o gli dèi non la “raggiungano”, ma che non resti proprio più nulla di significativo»²²⁷.

Il passaggio al mondo del disincanto non è quindi passato inosservato, questo non lo si può negare. Dopodiché, le persone hanno reagito in modi molto diversi. C'è chi ha vissuto il tutto come se quell'esperienza fosse univocamente piegata nel senso della perdita. E questi sono probabilmente stati una minoranza tra chi ha elaborato una forma di reazione. Altri, che in

²²⁶ Ibid., pag. 386.

²²⁷ Ibid.

genere cercano, invece, di trarre il massimo appagamento dalla nuova cornice d'azione e comprensione, sono di tanto in tanto visitati, loro malgrado, da un senso di nostalgia, che essi però accolgono tutt'altro che positivamente. Essi anzi lo vivono come qualcosa che devono assolutamente tenere a bada; qualcosa che andrebbe forse interpretato come il segno che devono lanciarsi più positivamente e fiduciosamente ancora nel cogliere i frutti delle nuove potenzialità. Infine, ci sono coloro – ed è notoriamente la posizione di Max Weber – che non sarebbero disposti a rinunciare in nessun caso alla modernità e alla razionalità, ma lo stesso capiscono pienamente il senso del disagio e lo interpretano come l'inevitabile scotto, il prezzo da pagare degli effetti benefici del disincanto.

In verità, sono svariati i modi in cui può declinarsi fenomenologicamente questa particolare area di criticità legata al senso nell'era della cornice immanente ed impersonale. Ovvero, l'impressione di un vuoto di significato può prendere corpo in sfumature diverse del sentimento di mancanza, ed esso può affiorare in occasioni differenti della vita: certi individui ne vivranno alcuni, mentre altri lo sperimenteranno in passaggi e forme diverse²²⁸.

È interessante il modo in cui il Canadese cerca di affrontare questo problema del malessere moderno con una prospettiva il più possibile fedele a quello che può essere la concreta esperienza vissuta dalle persone, l'effettivo senso fenomenologico del loro disagio.

Egli allora cita il caso di quanti lamentano una mancanza di solidità nelle azioni della loro vita poiché si trovano nell'incapacità di reperire stabilmente quello che Taylor, citando Luc Ferry, chiama il «senso dell'esistenza» (*sens du sens*). L'impressione che le esperienze della vita

²²⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 392 e sgg.

manchino di un senso superiore che le comprenda, di quello scopo fondamentale in cui vediamo racchiuso il vero valore di ciò che facciamo²²⁹. Ma le persone possono anche vivere tranquillamente senza mai porsi il problema di formulare quale sia il nerbo delle loro esistenze e di imbattersi nella questione del significato solo in certi momenti particolari. Ciò avviene specialmente quando si vivono i passaggi cruciali (la nascita, il matrimonio, il momento della morte): è lì la mancanza di un senso fa sentire con forza la difficoltà di segnare la solennità di questi momenti. Non siamo in grado di reperire quella «risonanza più profonda che sentiamo dovrebbe esserci»²³⁰. O ancora, un malessere legato al senso di vuoto può infiltrarsi tra le pieghe della vita quotidiana. Un senso di monotonia, mediocrità e pochezza che normalmente è generato o acuito dai ritmi ripetitivi della società consumista e commerciale.

²²⁹ «Un aspetto cruciale del disagio dell'immanenza è l'idea che tutte queste risposte siano fragili o incerte; che possa venire un momento in cui smettiamo di sentire la forza delle nostre precedenti scelte e non sapremo più giustificarle a noi o agli altri. Esiste una fragilità del significato, analoga alla fragilità esistenziale con cui conviviamo continuamente» [ibid., pag. 392].

²³⁰ Ibid., pag. 391

1.2 Promesse e malesseri delle due anime moderne

Ci sarebbero delle promesse che la modernità ha formulato e che sono state, da un certo punto di vista, tradite.

Molte analisi, soprattutto recenti, concordano ad esempio nell'individuare alcuni grossi disagi di natura politica. Il fondamentale ideale di libertà democratica appare in più modi minacciato e questa sua difficoltà sarebbe evidenziata dalle stesse società occidentali che esitano a garantire pienamente quella pratica di autentica partecipazione politica che si erano impegnate ad offrire ai loro cittadini.

Anche il nostro autore ha partecipato a questo ormai classico dibattito: molta parte della filosofia politica tayloriana è in effetti alle prese con il tentativo di identificare questi parziali fallimenti delle democrazie moderne e, se possibile, i meccanismi che ne sono responsabili.

Per esempio, uno dei modi più clamorosi in cui, secondo il pensatore, le nostre società non sarebbero così democratiche come predicano e dicono di essere è rinvenibile nella spinta all'omogeneizzazione che esse innegabilmente esercitano e nella loro contigua incapacità di valorizzare la differenza. In questo senso, la vicinanza a parte del pensiero comunitarista che viene riconosciuta al filosofo canadese va letta proprio come una possibile soluzione al tendenziale deprezzamento della differenza culturale, suggerendo i modi perché essa trovi i giusti spazi dove far sentire la particolarità della sua voce²³¹.

²³¹ Si veda in particolare *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993; riedito in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998].

Il malfunzionamento delle nostre democrazie occidentali non è però l'unica causa di disagio: il malcontento trascende ampiamente l'ambito politico. Sono precisamente queste sue ulteriori diramazioni che ci preme considerare, in quanto troviamo che sia proprio nel confronto con esse che l'analisi di Taylor si fa particolarmente interessante e incoraggiante.

Abbiamo sopra già accennato al senso generale di malessere che si è accompagnato al disincantamento: la perdita di significati onticamente fondati. Dobbiamo però ora dire che il giudizio tayloriano sulla modernità è sceso ulteriormente nei dettagli, andando a considerare le due grandi anime che, secondo il filosofo, hanno alimentato e sorretto il senso di sé degli uomini moderni. Con questi due vertici dell'orizzonte culturale di riferimento delle società occidentali, egli si impegna in una delicata lettura diagnostica che utilizza, nella considerazione di entrambi, un particolare schema interpretativo.

Secondo Taylor, ciascuno di questi due filoni, quello naturalistico e razionalista simboleggiato dall'Illuminismo e quello che guarda all'anima espressivistica della modernità, conosce al suo interno dei movimenti caratteristici che sono stati, e continuano ad essere, occasione di preoccupazione: la ragione strumentale e la libertà nella sua formulazione negativa, nel primo, e l'individualismo nel secondo.

Ciò ha reso entrambe questi fonti moderne oggetto di critiche ampie e diffuse. L'opinione del nostro autore è che il giudizio di questi sviluppi debba essere particolarmente articolato ed attento. Più precisamente, è la intrinseca ambiguità che egli attribuisce loro a richiedere di mobilitare, nel trattarli, una speciale accortezza discriminativa.

Ragione distaccata, da un lato, ed individualismo espressivo, dall'altro, sono state le risorse morali fondamentali a cui hanno guardato gli uomini moderni: essi le hanno poste al centro della visione morale che hanno progressivamente costruito e che si è rivolta a nozioni di «libertà,

benevolenza e affermazione della vita comune» come a suoi beni capitali. Questa loro linfa morale originaria non avrebbe però impedito a tali riferimenti basilari di conoscere nel corso della loro lunga storia degli sviluppi perversi. In seguito ad un allontanamento dalle loro aspirazioni genuine, essi sarebbero degradati in formulazioni triviali o, ancor peggio, in veri e propri pericoli.

Questa è la discriminazione fondamentale su cui fa perno l'argomentazione del Canadese: distinzione assolutamente cruciale poiché da essa egli fa discendere, al contempo, la giusta comprensione della nostra situazione e l'individuazione delle possibili soluzioni. In sintesi, la possibile via d'uscita che egli prospetta inizia con il ritorno al nutrimento morale autentico che scorre in questi aspetti integranti dell'immagine di noi stessi e prosegue mettendo a frutto la forza così riguadagnata nella denuncia delle varie perversioni. Un voluto obiettivo di salvataggio del nucleo morale dell'io moderno che fa tutt'uno e si intreccia con il recupero della storia di quegli sviluppi.

Come abbiamo visto sopra, la sua genealogia della modernità si è ampiamente addentrata nel filone che ha al suo centro un ideale di ragione distaccata e libertà auto-responsabile. Ripercorrendo a ritroso questo collante della nostra cultura, Taylor era così giunto, ad esempio, ad incontrare i fermenti di quelle idee in alcune spinte riformatrici delle devozioni. Parziali direzioni che sono poi state enucleate e sviluppate ben più radicalmente da Cartesio e poi ancora da John Locke, giungendo fino al deismo. Un sentiero culturale che ha avuto ovviamente conferma in movimenti effettivi che si sono radicati nelle nostre società.

Un viaggio simile egli compie anche nella storia dell'autenticità, che il filosofo esplora nel modo più ampio ne *I disagi della modernità*. Lì allora egli retrocede fino a Rousseau, che ne ha offerto la prima importante formulazione, e poi approda al Romanticismo, che grazie al movimento

espressivistico di Herder ci avrebbe consegnato un ideale le cui ramificazioni continuano a permeare anche la nostra cultura.

Cominciamo quindi con l'abbordare una prima "area di disagio", se così possiamo definirla. Secondo Taylor, essa sorgerebbe dalla prima di queste due fonti di moralità immanenti che la civiltà moderna ha tipicamente riconosciuto. Benché il riferimento all'Illuminismo non sia ovviamente esaustivo di tutte le articolazioni che essa ha al suo interno, e dei vari contributi storici che ne hanno fatto un filone essenziale della cultura moderna, anche solo per necessità di sintesi ci richiameremo al gruppo di caratteristiche che vogliamo analizzare come all'anima illuministica della modernità.

L'Illuminismo ha dato la giustificazione filosofica ufficiale ad un pacchetto di idee la cui influenza si situa, per la verità, a monte dell'epoca dei Lumi. Esso comprende vari aspetti: l'ordine morale moderno immanente, centrato sul beneficio reciproco degli uomini e l'atteggiamento manipolativo e trasformativo nei confronti del mondo. Un ideale di libertà responsabile e ragione distaccata spinge poi verso una razionalizzazione complessiva dell'azione e del pensiero umano da realizzarsi attraverso la modalità del distacco. Questo quadro si associa ad un assunto materialistico riguardo alla realtà e alla fedeltà verso la razionalità strumentale: altri due assi portanti della civiltà tecnologica moderna che sono ampiamente enfatizzati.

Molte voci concordano nell'individuare in questo soggetto protetto, nello strumentalismo e nella ragione distaccata – ovvero in questi importanti pilastri del cosiddetto "progetto dell'Illuminismo" – una grossa fonte di disagio.

Nelle varie occasioni, il filosofo tratta di questa forma particolare di malessere in maniera sostanzialmente uniforme, con solo alcune oscillazioni. Ci pare che le analisi di *Radici dell'io* e de *I disagi della modernità* siano ampiamente riprese anche in questo più recente lavoro,

L'età secolare, dove i malesseri legati allo strumentalismo e al filone illuministico vengono per la verità a confondersi con i disagi legati all'ordine morale moderno e alla cosiddetta «cornice immanente» (*immanent frame*). È infatti proprio in quest'ultima sua ponderosa opera che il Canadese affronta in maniera più esplicita rispetto al passato l'idea che ci sia una sorta di diffusa insoddisfazione derivata dal nostro rinserrarci nell'immanenza.

Facendo una constatazione generale, è manifesto che il modello di società plasmato dalla preminenza di questi ideali abbia avuto, e continui ad avere, una presa massiccia sulla nostra civiltà occidentale. Quanto al razionalismo che la impronta esistono opinioni molteplici sulla natura dei disagi che esso alimenterebbe e sulle eventuali strategie utili a contenerli.

Di questo insieme composito di propensioni che è entrato saldamente a far parte della nostra civiltà occidentale forse il tasto più dolente è rappresentato dallo strumentalismo. Sono numerose e precoci le indagini diagnostiche che se ne sono occupate e che hanno cercato di comprendere i caratteristici disagi che esso provoca. L'oppressione, l'alienazione, il predominio o anche solo il senso di un generico ma pervasivo senso di malessere causato da una forma di appiattimento della vita sono alcuni dei danni più frequentemente citati.

In effetti, la ricerca del benessere e il criterio dell'efficienza a tutti i costi, uniti alle dinamiche innescate dalle strutture della civiltà tecnologica, sembrano aver fatto sorgere nelle società che li hanno conosciuti delle vere e proprie patologie sociali e culturali.

Quanto alla loro fonte teorica, il cosiddetto "progetto dell'Illuminismo", esso è stato il bersaglio di critiche spinte da motivazioni per certi versi opposte. Ad ogni modo, tanto le critiche post-moderne quanto le posizioni conservatrici si ritrovano d'accordo nell'estromettere ogni valore dalle

ispirazioni illuministiche della modernità: giudizio che chiaramente Taylor non approva.

Il post-moderno proclama la fine del progetto illuministico: non si dà modo di emendarlo e di rimediare al suo manifesto fallimento. Esso andrebbe, come tale, archiviato. Ma, secondo il filosofo canadese, questa ambizione di uscire dalla modernità è del tutto illusoria e, semplicemente, non ha alcun senso, nessuna ragione veramente giustificabile.

Dalla parte opposta, egli si imbatte nel rifiuto della modernità di stampo conservatore. Da parte loro, i tradizionalisti rivolgono una critica senza possibilità d'appello al progetto sposato dalla cultura moderna: esso sarebbe manifestamente incapace di donarci una qualche moralità certa giacché i linguaggi su cui si fonda e le pratiche che incoraggia attentano anche apertamente alla virtù.

Dal loro punto di vista, sarebbe proprio la ragione strumentale la minaccia più grande: con la sua giustificazione fondata sulle basi instabili della libertà soggettiva, il modello d'azione che propugna conduce alla relativistica liquefazione dei valori e in ultima istanza al nichilismo. Non c'è quindi possibilità di redimere i malanni della modernità rimanendovi all'interno: i soli possibili rimedi sono al di fuori della cultura moderna stessa, custoditi in un obbligato e terapeutico ritorno ai valori e ai modelli della morale tradizionale.

Vediamo ora di illustrare la posizione che Taylor assume in questo ampio dibattito sul valore del progetto illuministico. Egli riconosce il razionalismo e il naturalismo rappresentano probabilmente le visioni dominanti nelle società tecnologiche moderne, e anche lui, su certi punti, concorda nel rilevare il malcontento che ha per oggetto i meccanismi fortissimi della nostra società prodotti da quelle posizioni.

Egli è consapevole, quindi, che esista un disagio legato al progetto illuministico: lo osservava in *Radici dell'io* e lo conferma ne *I disagi della*

modernità, dove individua tre tipiche aree critiche, una delle quali è proprio legata allo strumentalismo. I problemi ci sono, e sono legati al fatto che la ragione strumentale e tipi di libertà sregolata hanno voluto diventare le forze dominanti delle nostre società. Gli incauti propugnatori dei loro sviluppi esclusivi alimentano così forme perverse di questi ideali, nella cecità dei pericoli che si aprono dall'ignoranza dei limiti che sarebbero posti dalle legittime rivendicazioni di tutte quelle istanze a loro non riducibili.

«È che le istituzioni e le strutture della società industrial-tecnologica limitano pesantemente le nostre scelte, che costringono tanto i gruppi quanto gli individui ad attribuire alla ragione strumentale una rilevanza che in una seria deliberazione morale non penserebbero mai di assegnarle, e che può addirittura rivelarsi altamente distruttiva. [...] È lecito vedere la società strutturata intorno alla ragione strumentale come tale che impone una grave perdita di libertà agli individui oltre che al gruppo, giacché non sono soltanto le nostre decisioni sociali che sono foggiate da queste forze. Anche per uno stile di vita individuale, è difficile andare controcorrente»²³².

Fatte salve queste osservazioni critiche, va precisato che la posizione di Taylor non assume tuttavia la forma di un rifiuto netto del progetto illuministico. Al contrario, il pensatore è convinto che, nonostante la gravità della nostra condizione, tale modello di vita e di azione non possa essere considerato intrinsecamente cattivo. Trova quindi ingiusta la posizione dei denigratori dell'epoca contemporanea che disconoscono alla nostra cultura ogni valore morale. D'altro canto, come è convinto che rigettare questi percorsi nella loro totalità sia sbagliato, crede anche che sia altrettanto illusorio pensare di doversene sbarazzare e di avere la possibilità di farlo. Infine, egli arricchisce la sua posizione di distanza dai cosiddetti «detrattori» con una sicura volontà propositiva. Non accetta, su questo punto, le posizioni disperanti: a suo avviso siamo ancora in grado di intervenire.

²³² *I disagi della modernità*, ibid., pag. 12.

Anche se non esistono soluzioni facili e già scritte, anche se la china su cui ci siamo incamminati è particolarmente difficile da risalire, il Canadese crede che sia possibile intervenire sui due punti forti del progetto, la ragione e la libertà, e disinnescare il loro potenziale distruttivo²³³.

Egli è convinto che questo fronte dell'identità moderna e i suoi due fulcri – ragione strumentale e libertà – siano stati degli ideali morali genuini. Le perversioni proliferano nel momento in cui lo strumentalismo e una illimitata libertà d'azione diventano esclusive e schiacciano il riconoscimento di altre istanze.

Nonostante abbiamo assistito e siamo ancora costantemente testimoni di loro sviluppi storici che li abbandonano a percorsi amorali, nulla vieta, secondo Taylor, che essi possano continuare ad essere dei validi punti di riferimento. È così ancora possibile immaginare una condizione in cui la libertà conosca sviluppi diversi da quelli dello strumentalismo estremo e trovi un coronamento in forme che non attentino alle relazioni tra le persone. A suo avviso, anzi, noi abbiamo il dovere di conservare il potere di disegnare i percorsi di una nuova razionalità che eviti gli errori dello sfruttamento strumentale e di coltivi una libertà che si arricchisca del superamento della concentrazione soggettivistica.

L'analisi che il *québécois* ci offre dei malesseri legati al progetto dell'Illuminismo è dunque complessa e stratificata. Ad un suo primo livello, essa prende le distanze da tutte quelle critiche della modernità e della visione illuminista che schiacciano la ricchezza e complessità di questi

²³³ «Intendo tornare su questo punto più avanti, ma penso che queste teorie forti della fatalità siano astratte e sbagliate. La misura della nostra libertà non è pari a zero. Non è privo di senso deliberare quali debbano essere i nostri fini, e se la ragione strumentale debba avere nelle nostre vite un ruolo minore di quello che effettivamente ha». [*Il disagio della modernità*, cit., pag. 11].

percorsi in ritratti troppo angusti, in cui i potenziali impliciti sono abbondantemente ignorati.

A questo proposito, va precisato che il Canadese include nella responsabilità di questo silenzio intorno ai valori non solo i detrattori della ragione strumentale, ma anche alcuni tra i suoi fieri lodatori, quanti sfruttano le sue risorse in modo unilaterale ed eccessivo, nella cecità della violenza che lo sviluppo tecnologico può esercitare su tutta una serie di istanze calpestate.

«Il timore è che cose che dovrebbero essere determinate da criteri diversi vengano decise in termini di efficienza o di analisi costi-benefici, che i fini indipendenti che dovrebbero guidare le nostre vite si trovino eclissati dall'esigenza di massimizzare la produzione. Tante sono le cose ch'è possibile addurre a sostegno di questa preoccupazione: per esempio, l'uso che si fa delle esigenze della crescita economica per giustificare una distribuzione pesantemente diseguale del reddito, il fatto che queste stesse esigenze ci rendono ottusi alle necessità dell'ambiente, fino a sfiorare il pericolo della catastrofe»²³⁴.

La posizione dei «lodatori» sarebbe quindi per certi versi speculare a quella dei critici senza appello: anche loro (a causa, questa volta, dell'ingenuità o di motivi ancor peggiori) cospirano per non portare alla luce questo nucleo di valori forti: evitano ad esempio di metterla al servizio di motivazioni superiori a quelle della loro stessa crescita materiale.

Da una parte come dall'altra si finisce con il confondere il progetto dell'Illuminismo con il piano sciagurato che autorizza lo sviluppo ipertrofico ed incontrollato della ragione strumentale in un contesto di completa amoralità. Una confusione della ragione strumentale con la *libido dominandi*, un desiderio di dominio che disprezza tutti quei limiti che solo una posizione morale e spirituale può contenere, e che è fonte di equivoci molto pericolosi.

²³⁴ Ibid., pag. 8.

La condizione delle nostre società occidentali tardo-moderne mostra – puntualizza Taylor – che esistono dei pericoli reali negli eccessi dello strumentalismo, ma egli è anche convinto che la storia insegna che quel percorso può trovare un contesto di sviluppo controllato e fecondo in cui è messo al servizio di progetti integralmente morali. La capacità di calcolo di costi e benefici o lo standard di un comportamento distaccato consentono, in particolare, di liberarci delle passioni che ci ancorano al nostro interesse meschino e possono essere messi al servizio di un lodevole impegno per il miglioramento delle condizioni dell'umanità. In questo senso essi sono a tutti gli effetti delle conquiste degne di ammirazione e traguardi interamente moderni.

L'identità illuminista, in quanto visione morale, ha espresso un particolare impegno ontico nei confronti di un gruppo di ideali e fonti morali innegabili, alla luce dei quali essa ha altresì giustificato la bontà dei suoi scopi puntuali. Come abbiamo cercato di apprezzare nel corso del nostro itinerario storico e nella ricostruzione dei contesti storici e culturali in cui ha preso forma il prototipo identitario ratificato dall'Illuminismo, questi valori l'hanno nutrita e l'hanno rinvia ad un fondamentale architrave: quello dell'ordine del beneficio reciproco in cui gli uomini interagiscono tra loro pacificamente e nel rispetto reciproco. Queste genuine aspirazioni morali indicavano i binari sicuri che vegliavano sugli sviluppi della ragione strumentale: tracciati da cui essa poi si è parzialmente allontanata, abbracciando criteri disumanizzanti.

Nella particolare via risolutiva della crisi moderna pensata da Taylor, dunque, il possibile antidoto si trova nel *ripristino* delle originali aspirazioni morali secondo cui l'identità illuminista aveva concepito lo sviluppo di quei nuovi percorsi, quelli della libertà e della ragione. Il nerbo dell'argomentazione tayloriana è in una soluzione per così dire "interna": il suo obiettivo consiste nell'illuminare i percorsi delle nostre azioni con il

faro di ideali che ci sono appartenuti, con il richiamo a quei beni che il Canadese è determinato a far uscire dalla «inarticolatezza» (*inarticulacy*) in cui sono stati fatti sprofondare.

Il riferimento tayloriano al bene è un appello che si può pienamente comprendere solo alla luce di alcune indicazioni rinvenibili nella filosofia morale di questo autore. *Radici dell'io* è forse l'opera in cui nella maniera più accorta ed approfondita il Canadese si sforzava di attirare invariabilmente l'attenzione sulla dimensione morale dell'umano e, in particolare, sulla convinzione che nessuna formazione identitaria, individuale o collettiva che sia, possa sussistere in salute senza il sostegno di una certa visione del bene (o meglio sarebbe dire *dei beni*, al plurale) e di chiare fonti morali.

Questa è, a nostro avviso, la chiave di lettura primaria per comprendere la preoccupata lettura che il Canadese offre dell'epoca attuale e il senso della sua diagnosi. L'irrinunciabilità del bene, che per il filosofo è alla base di una sorta di constatazione antropologica, fornisce l'ennesima conferma dell'urgenza di recuperare le coordinate morali che all'origine della nostra storia di moderni avevamo posto al centro di un'inedita comprensione di noi stessi. Proprio questo è quindi il senso dell'indagine storico-genealogica tayloriana: l'identità illuminista sarebbe stata promotrice di vere e proprie rivoluzioni morali che è devono essere sottratte all'occultamento.

Sulla base di questa convinzione egli ricostruisce in particolare tre trasvalutazioni moderne affiorate da dinamiche storiche complesse e, almeno in parte, in alternativa e polemica rispetto ad orizzonti precedenti.

La prima è quella della libertà che appartiene ad un individuo responsabile di sé e delle proprie azioni e che si serve della capacità di disimpegno e distacco offerta dalla ragione a suo modello di vita. Dalla sensibilità illuminista la ragione strumentale veniva apprezzata come qualità fondamentale del soggetto distaccato. Essa ha a tutti gli effetti i tratti di una

conquista morale, soprattutto rispetto all'immagine di soggetto che la precedeva: quella del soggetto poroso, succube dell'ambiente e delle illusioni del mondo incantato e pronò ad ogni genere di significato imposto. Stando perlomeno alla sua ispirazione originaria, le implicazioni morali legate alla conquista della ragione strumentale risaltano poi con ancora più chiara evidenza pensando al suo legame, voluto e forte, con i beni della vita ordinaria e dell'alleviamento della sofferenza, che sono – è impossibile negarlo – degli obiettivi intrinsecamente validi.

La posizione del distacco ha in effetti un suo valore etico, come riconosce anche l'autore: in effetti, c'è qualcosa di morale in essa perché permette all'uomo di migliorare se stesso, plasmando il suo universo interiore e trasformando il mondo esterno. Costituisce infatti quella posizione razionale e teoreticamente cosciente che consente l'oggettivazione (e da lì la neutralizzazione) della forza delle nostre componenti pre-riflessive. Il singolo indietreggia dai propri sentimenti particolaristici ed assume una posizione imparziale ed oggettiva nei confronti del mondo.

La seconda trasvalutazione che si è associata alla modernità è anch'essa di enorme portata: è quella che ha a che vedere con la vita ordinaria, ossia essenzialmente con la vita che ruota intorno al lavoro e alla famiglia. Come abbiamo visto, si è trattato di un movimento a cui ha dato avvio il protestantesimo, e che poi è stato suggellato dal materialismo illuminista: un movimento che porta a scoprire una ricerca della felicità tutta mondana, quella che ci sanno offrire la vita in famiglia e gli impegni della professione e della vita lavorativa.

La riabilitazione etica di queste aspirazioni umane, da parte di questa corrente moderna che pone l'ordinario e il suo tipico genere di soddisfazioni come un autentico valore, non potrebbe costituire una più chiara presa di distanza dai principali e dominanti punti di vista precedenti. In quelli, la vita ordinaria non trovava alcun posto nelle cosiddette attività superiori, stando

ai modi in cui le pensavano l'etica antica e la consacravano, tramite il valore della rinuncia, il monachesimo. Sarà così soltanto all'inizio dell'età moderna che questa vita ordinaria cesserà di essere oggetto di umiliazione ed uscirà dal buio in cui era stata relegata per secoli: da lì si apriva un autentico rovesciamento di prospettiva, formalizzato dal naturalismo illuminista, che ci ha progressivamente incoraggiati a guardare all'attività economica e alla vita familiare come a due beni intrinsecamente validi.

Vi è infine un'ulteriore trasvalutazione moderna, anch'essa decisiva. Essa ci ha reso capaci di proiettare una parte fondamentale delle nostre motivazioni morali verso l'altro, verso lo sforzo di migliorare le sue condizioni: ciò significa tentare di alleviare le loro sofferenze e minimizzare le difficoltà della vita materiale ma anche battersi per costruire le migliori condizioni possibili di giustizia.

È chiaro che l'impellenza di questo obiettivo di promozione e tutela della vita materiale si spiega in virtù della stessa etica moderna della vita ordinaria: senza di essa, probabilmente, alleviare le sofferenze umane non sarebbe, come invece lo è, un impegno che richiede imperativamente di comparire tra i nostri scopi. Questo, poi, ha intrecciato dei legami anche con quell'altro fondamentale bene illuministico, che è la dignità di una soggettività responsabile, razionale e distaccata, la sua capacità di prendere le distanze dalla sua situazione particolare. Per buona parte della cultura moderna è proprio questo il nucleo che compone la dignità propriamente umana, la radice comune che ci impone di riconoscere ad ogni uomo lo stesso valore.

Ora, secondo Taylor, in tutti questi beni, e forse soprattutto in questo nuovo ordine di valori che formula la nostra nuova battaglia per l'evitamento della sofferenza e il miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità, vi è un pregio autentico ed un chiaro spessore morale.

Ci dimostra che l'ordine morale moderno, dunque, e poi la stessa identità illuministica avevano indubitabilmente portato con sé degli autentici valori – vita ordinaria, della ragione distaccata e della benevolenza – supportandoli poi con nuove e potenti fonti morali.

Lo scopo primario che ha questa riarticolazione storica dei percorsi valoriali intrecciati alle due fonti dell'identità moderna è quello di avvicinare quanti si ispirano ad esse ai loro beni costitutivi, rendendoli più tangibili. Egli è infatti convinto che il contatto con la fonte sia fondamentale per la nostra determinazione a compiere il bene: per questo ripristinarlo può offrire al singolo la forza necessaria per impegnarsi a favore di quei valori e per farlo ancora più integralmente, pienamente e coerentemente.

Questa strada è, in realtà, abbastanza faticosa, ostacolata com'è dall'egemonia intellettuale del naturalismo e dalle tendenze del pensiero e della prassi morale contemporanei spinte verso una formulazione puramente formale della ragione che consegna il predominio alle etiche procedurali e deontologiche. Può essere nondimeno importante opporsi a queste condizioni generali che tendono a relegare nell'ombra l'importanza del bene e tornare a scoprire il valore dell'amore e dell'ammirazione che avevamo per i valori su cui si è appoggiata la nascita delle modernità.

Come abbiamo già accennato, la disamina che Taylor svolge del complesso identitario con cui si sono rapportati gli uomini occidentali nei passaggi più recenti della loro storia include un'ampia riflessione sull'altra loro influente fonte di ispirazione, quella connessa alla direzione espressivistica ed individualistica.

Nel nostro passaggio ricostruttivo dedicato al composito movimento romantico, avevamo, nel secondo capitolo, già ravvisato l'esistenza in esso di una corposa reazione contro il prototipo di essere razionale e distaccato in cui l'Illuminismo ha provato a costringere la natura umana. Una polemica estremamente ampia e che noi abbiamo considerato principalmente dal lato

del filone che simbolicamente ha fatto capo ad Herder e a quell'espressivismo che addita una nuova strada di fioritura del sé capace di valorizzare la rivelazione e manifestazione del nucleo più autentico e inalterato della sensibilità morale e/o estetica di ognuno.

Questa corrente di pensiero tardo-settecentesca ha ricevuto importanti menzioni nelle disamine tayloriane dell'identità moderna in quanto avrebbe avuto un rilievo importante nell'articolazione della seconda anima del sé moderno, condizionandola verso una esplicita e radicale messa in discussione della via di realizzazione umana razio-centrica variamente propugnata dal pacchetto di idee ed auto-comprensioni consacrato dall'Illuminismo. Esso dubita fortemente che la strada di realizzazione dell'uomo tracciata da quest'ultimo sia valida, percorribile e veramente desiderabile.

Anche questo filone romantico, al pari di quello illuministico, è però occasione di un insieme di disagi. In particolare, queste difficoltà legate al fronte romantico hanno a che vedere con un movimento che è riconducibile ad esso, quello dell'autenticità.

Com'era il caso della ragione illuminista, anche al riguardo dell'autenticità e della sua particolare strada di esaltazione individualistica si sono moltiplicate le osservazioni critiche, alcune delle quali non veramente pertinenti, secondo l'autore, in quanto ignorerebbero la ricchezza del movimento complessivo e soprattutto la bontà delle sue rivendicazioni, capaci di includere delle vere e proprie motivazioni morali. Queste stesse non sono peraltro apprezzate neppure dai suoi lodatori senza riserve: anzi essi lasciano completamente all'oscuro il valore che sostiene l'idea di «realizzazione di sé». Hanno interesse a farlo, perché così richiedono quelle sue forme perverse di cui essi si nutrono.

Intorno all'individualismo e al suo soggettivismo, tra i due fronti avversi di chi lo supporta e di chi lo critica, vi è stata una sorta di inconsapevole complicità nel lasciare nel buio questi valori.

«Il risultato è una straordinaria mancanza di articolazione riguardo a uno degli ideali costitutivi della cultura moderna. I suoi avversari lo disprezzano, e i suoi amici non ne possono parlare. L'intero dibattito cospira a lasciarlo nell'ombra, a renderlo invisibile. Ciò ha conseguenze perniciose»²³⁵.

Secondo il filosofo, ci sarebbe quindi un urgente bisogno di sottrarre il dibattito intorno a questo ideale al monopolio in cui lo tiene la contrapposizione frontale tra quanti lo osannano e quanti lo deplorano. In tal modo, lo sforzo di riportare l'equilibrio è anche la buona strada per comprendere l'eventuale ragionevolezza, o meno, delle critiche che gli vengono mosse.

Per questo, nell'indagine su questo particolare ideale dell'autenticità e dell'auto-realizzazione espressiva, Taylor utilizza un approccio e degli strumenti interpretativi del tutto simili a quelli che ha impiegato nel suo articolato giudizio della ragione strumentale. Si tratta, come abbiamo già osservato, di un metodo di valutazione che ha il suo perno nella cura di salvare, e al contempo riscattare, l'intrinseca aspirazione e linfa vitale delle correnti culturali moderne.

«La forza generale del soggettivismo nel nostro mondo filosofico e la potenza del liberalismo neutrale accentuano la sensazione che di tali questioni non si debba parlare. [...] Articolare un discorso ha qui un senso morale, e non solo in quanto corregge eventuali idee sbagliate, ma in quanto rende la forza di un ideale di cui gli uomini già vivono più tangibile, più vivida ai loro stessi occhi. Infine, vivificando l'ideale, li mette in grado di conformar visi in una maniera più piena ed integrale. Quella che suggerisco è una posizione

²³⁵ *Il disagio della modernità*, cit., pag. 23.

distinta tanto dai lodatori quanto dai detrattori della cultura contemporanea. Diversamente da lodatori, io non credo che in questa cultura ogni cosa sia come dovrebbe essere. Qui tendo a concordare con i detrattori. Ma, diversamente da questi, io penso che l'autenticità vada presa sul serio in quanto ideale morale»²³⁶

Come ha cura di sottolineare con una certa finezza di giudizio l'analisi del Canadese, quello che essa cattura sotto la formula dell'«autenticità» è un ideale pericolosamente ambiguo. Esso infatti avrebbe ispirato movimenti anche contraddittori all'interno della nostra cultura, facendosi così pretesto di giudizi inevitabilmente discordanti. Su questo, come su altri spinosi sviluppi tipicamente legati alla civiltà moderna, le diverse anime che abitano ed intervengono nella nostra cultura si sono divise. L'individualismo, com'è noto, spacca le coscienze.

Quanto alla diramazione contemporanea di questo valore, quella espressivistica e ispirata all'autenticità, essa incontra una folta schiera di critici. In molti lo deplorano perché avrebbe in vari modi rammollito il nerbo morale delle persone e pervertito i loro comportamenti e costumi. Secondo loro, esso ha autorizzato a dimenticarsi in molti settori dell'importanza della disciplina di sé. In particolare, l'«autenticità» sarebbe assimilata ad una cieca ricerca della realizzazione di sé a tutti i costi, che la rende il bersaglio di accuse molto specifiche: in modo particolarmente grave, esso avrebbe piegato all'indulgenza e all'egoismo settori sterminati della nostra società, rendendo le persone sempre più sorde al richiamo di istanze che varchino i loro meri interessi.

Secondo loro, sarebbe il diretto responsabile delle maggiori perdite che segnano la miseria della nostra cultura: la cura dell'interesse personale a cui, secondo i suoi detrattori, l'autenticità avrebbe spianato la strada è tra le altre cose all'origine della crisi delle nostre democrazie partecipative e del

²³⁶ Ibid., pagg. 27-29.

disinteresse verso le cause collettive, nonché dell'erosione della comunità. A livello dell'impatto individuale, esso non manca quasi mai di essere richiamato quando gli osservatori delle dinamiche sociali, non solo i più conservatori, cercano di motivare la crisi attuale dell'istituzione familiare tradizionale.

Taylor cita critici quali Allan Bloom, Daniel Bell e Christopher Lasch che biasimano duramente questo sviluppo e lo credono responsabile di una piega deprecabile della nostra mentalità occidentale. Esso avrebbe favorito l'ascesa di fenomeni deplorabili, quelli che essi descrivono con etichette quali "me-generation", "società permissiva", o "cultura del narcisismo".

Insomma, il culto dell'autenticità e della realizzazione di sé ad ogni costo avrebbe spinto sempre più le persone a lasciarsi assorbire in modo esagerato ed anormale da preoccupazioni banali e egoistiche. La realizzazione di sé, come dice Taylor cercando di dare voce all'inquietudine di questi critici, «appiattisce e restringe le nostre vite».

Tuttavia, secondo il *québécois*, come accadeva nel caso dei valori recepiti e formulati dal progetto illuministico, anche queste analisi non vanno alla radice del malessere e soprattutto fraintendono l'ideale, rifiutando di riconoscerne la vocazione morale.

La preoccupazione che si lega a questo filone oggi è la paura (e nel caso dei critici la convinzione) che la ricerca della realizzazione espressiva che esso propugna confligga con la ricerca e la tutela della moralità. Ora, sicuramente, la tipicità dell'insieme di idee riassunte dal tema dell'autenticità è di essere ambiguo: l'orientamento soggettivistico è il suo punto forte, il motivo che ha spinto molti a vedere in esso una nuova promessa di fioritura della sensibilità individuale, ma anche la sede e il motivo del suo possibile pervertimento, l'origine di pericolose distorsioni egocentriche.

C'è in esso un implicito rischio di scivolare nel soggettivismo. Le accuse che gli rivolgono i critici, in questo senso, non sono fortuite e totalmente casuali: colgono se vogliamo un'area di criticità. Egli non nega, quindi, che l'espressivismo consista almeno in parte in una concentrazione sull'individuo. Tuttavia il Canadese non è egualmente disposto ad allinearsi con quei critici dell'autenticità che la vorrebbero in sé incompatibile con qualsivoglia forma di linguaggio preesistente e di legame condiviso.

«Come spiegherò tra un momento, io penso che il relativismo oggi largamente diffuso sia un gravissimo errore, e anzi, per certi versi, un errore che si smentisce da sé. Mi sembra vero che la cultura dell'autorealizzazione abbia condotto molti a perdere di vista le questioni che li trascendono in quanto individui. E appare indubbio che abbia assunto forme volgari e auto-indulgenti. [...] E tuttavia, nella logica delle argomentazioni sviluppate da questi autori c'è qualcosa che intendo contestare»²³⁷.

Per la precisione, egli ritiene scorretto e fuorviante imputare la piattezza morale di certi filoni della cultura contemporanea alla ricerca dell'autenticità in sé. Il fraintendimento consiste nell'assumere questa complessa cultura dell'autenticità esclusivamente nella sua perversa accezione meramente soggettivistica: invece di cercare di comprendere le ragioni della sua attrattività, esse rigettano in toto questo movimento che impregna la cultura moderna. Questo genere di attacchi «non sembra riconoscere che c'è qui all'opera un potente ideale morale, per quanto degradata e perversa possa essere la sua espressione. L'ideale morale che sta dietro l'auto-realizzazione è quello della fedeltà a se stessi, in un'accezione di questo termine specificamente moderna»²³⁸. Essa è una genuina vocazione morale, che deve però essere perseguita nel modo

²³⁷ Ibid., pag. 19.

²³⁸ Ibid., pag. 20.

corretto, ovvero nel segno di una valorizzazione del sé individuale che si sposi con l'apertura antisoggettivistica, al di là dei confini angusti del sé stesso.

Taylor è intenzionato a distinguersi da certi critici della cultura contemporanea proprio dichiarando di volersi interessare a capire tutto il peso morale di questo movimento, da cui a suo parere è provenuta l'articolazione di «un nuovo tipo di vita umana, di agire e di bene».

I detrattori della realizzazione di sé sono invece poco disposti a spendere energie per vedere davvero cosa si cela dietro un movimento che ha trascinato masse di persone. Sbagliano nel non volersi confrontare con quanti l'hanno sposato e nel rigettare tutta la corrente: sono in errore perché, così facendo, perdono l'occasione per riscattare «un ideale verace».

È vero però – sottolinea con altrettanta chiarezza l'autore de *I disagi della modernità* – che ciò che ha valore nell'individualizzazione ha bisogno di essere reindirizzato sulla strada corretta. E allora, il solo modo appropriato e responsabile di intendere gli appelli che vengono dalla pressione espressivistica che attraversa la nostra cultura consiste in una strada particolare della moralità: quella che permette di articolare il senso morale sottostante in maniere soggettive, ovvero essenzialmente attraverso le risonanze interiori. Si capisce che il percorso di valorizzazione soggettivistica che indica è ben distinto dalla negazione di istanze valide da inseguire e rispettare al di fuori del sé medesimo. Se si vuole, e per esprimere questa distinzione forse sottile ma assolutamente indispensabile per afferrare il senso di questo movimento, occorre separare la soggettivizzazione della «maniera» in cui le fonti vengono esplorate (che è la strada che si vuole difendere) da una indebita e fuorviante soggettivizzazione del «contenuto».

La strada corretta dell'autenticità è dunque quella che passa per il percorso non-soggettivistico. Non solo il perseguimento dell'autenticità non allontana

da un'idea di bene morale in senso forte, ma anzi la sua corretta comprensione richiede che ogni posizione dell'individuale disegni i suoi percorsi nel riferimento a delle fonti dotate di un valore che la precedono. Perché l'autenticità conservi la sua vocazione morale occorre che l'individuo che fa appello ad essa esprima per il suo tramite una realtà morale ulteriore rispetto al suo stesso sé.

2. Modernità e cristianesimo

Vi è un importante nodo tematico che vorremmo aggiungere al nostro tentativo di elaborare una sintesi ragionata dei vari momenti della riflessione tayloriana. È un tema, in verità, di complicata esplicitazione, ma su cui ambiremmo nondimeno a ricostruire il punto di vista del Canadese.

Si tratta della complessa questione dei rapporti tra il cristianesimo e la cultura secolare moderna. Questo ennesimo motivo di riflessione lo vogliamo offrire come un ulteriore angolo prospettico da cui avanzare ulteriormente nel nostro obiettivo di estrapolare il significato cangiante della modernità secolare, arricchendolo di un cruciale contributo.

Ricavare la precisa disposizione di Charles Taylor al riguardo non è un'operazione semplice. Non è forse neppure possibile, se non al rischio di forzare la connotazione tipicamente cauta e modesta del suo ragionare e che, a maggior ragione, ritroviamo su di un terreno così delicato.

Su queste questioni, il pensiero del nostro filosofo ha però additato, seppur timidamente, dei possibili sentieri di conciliazione. Per giungere ad individuarli, ci pare che il Canadese vi abbia investito anche degli apporti speciali: i contributi di certe «impressioni» (*hunches*) che egli probabilmente non avrebbe se queste stesse questioni oltre che impegnarlo in uno sforzo speculativo non lo interpellassero anche da una personale prospettiva di fede.

Ad ogni modo, potremmo avanzare la nostra ipotesi sui bisogni che lo hanno spinto a meditare su queste questioni (e, al contempo, provare a condensare il senso profondo del suo intervento) alla luce del bisogno di comprendere diversamente la nostra cultura.

Così, la determinazione a sconfessare un certo clima che, almeno fino ad un passato non troppo lontano da noi, sembrava fare posto solo alle interpretazioni che assegnavano alla modernità l'etichetta del rifiuto della religione va sicuramente annoverata tra le ragioni. L'impegno a sottrarre la complessa formazione culturale emersa da quella che lui ha ribattezzato «svolta antropocentrica» ai posizionamenti univoci (che la assegnano al puro rifiuto della religione) è un primo importante obiettivo a cui il ragionamento tayloriano vuole farci traghettare.

Ci siamo però appena avventurati su di un terreno di riflessione in cui sono sottili le capacità discriminative richieste e in cui è arduo trovare rapidamente delle chiavi di lettura certe. Per questo, questa nostra spiegazione appena fatta avanzare è verosimile, ma non è forse che un inizio.

L'aspirazione che motiva il nostro autore a spendersi nella questione fortemente controversa (ma non ancora a lungo aggirabile) del rapporto tra queste due anime, quella secolare moderna e quella religiosa (fondamentalmente cristiana) non può ancora dirsi esaurita una volta guadagnato questo primo traguardo preliminare: quello di disfarsi delle letture preconcepite.

Charles Taylor è convinto che queste due appena evocate non siano anime culturali per principio incompatibili, ma nondimeno non può mettere da parte la consapevolezza che quello che si disegna tra loro sia un rapporto complesso, (come, del resto, non può che essere ricca e poliedrica l'interazione di due tradizioni così internamente articolate e refrattarie ad ogni tentativo di sintesi).

Come vedremo tra poco, la strada maestra che egli si prodiga a tracciare e fortificare è quella di un possibile arricchimento reciproco tra queste due voci culturali legittimamente diverse: un apprendimento giustificato dalla

convinzione che nessuna di loro due sia veramente autosufficiente ma possa, su alcune questioni, essere integrata dagli apporti dell'altra.

Questa strada, il filosofo di Montreal la insegue su due fronti, distinti ma intrecciati: con la sua analisi delle origini storico-genealogiche della cultura moderna, ma anche – ed è il livello che proveremo a rendere esplicito nel seguito – tratteggiando una ragionata argomentazione morale.

Ad ogni modo, l'impressione che molti hanno che esista una qualche opposizione tra il cristianesimo e la moderna cultura secolare non è affatto una casualità. Non è un caso, e non è neppure una novità: essa viene probabilmente dalla memoria dell'immagine di due culture che, soprattutto in passato, si sono talvolta comportate come avversari ingaggiati in una guerra latente, due fronti avversi rappresentati da specifici portavoce. Sia ben chiaro: la chiusura c'è stata da entrambe le parti e in entrambe non è mancata alcune volte l'occasione per definire la controparte come l'alterità radicale.

L'atteggiamento nefasto che in passato ha spinto entrambi i fronti all'isolamento, talvolta autocompiaciuto, è lo stesso che ha portato, da un lato, la Chiesa a rigettare la modernità come intimamente perversa e negatrice di ogni valore morale autentico, e, dall'altro, i filoni fiancheggiatori dell'ateismo radicale a bollare questa come inguaribilmente autoritaria e a liquidare ogni espressione religiosa come, di volta in volta, oscurantista, inferiore o aggrappata ad un ingenuo ed irresponsabile infantilismo. Questo giudizio, che ognuno dei due fronti proiettava sull'altro, era in non pochi casi – ovviamente – deformante della realtà dell'altro; deformante perché unilaterale: all'interno di ciascuna cultura più o meno in ogni momento storico sono esistite posizioni più sfumate e complesse di quanto non volessero riconoscere i suoi avversari.

Senza arrivare necessariamente ai casi estremi della reciproca ed aperta ostilità, non si può comunque negare che l'ipotesi dominante della difficile

conciliabilità abbia fatto di loro le protagoniste di un dialogo quantomeno insufficiente (e spesso deludente), in cui ciascuna era pressoché convinta che l'altra non avesse nulla da apprendere.

Taylor quindi rifiuta questa rappresentazione oppositiva: essa gli appare scorretta anche dalla semplice prospettiva storica e descrittiva, prima ancora che per le considerazioni legate a punti di vista magari più opinabili. E questo per tante ragioni. Se già guardiamo al passato, sono tanti i debiti che la modernità ha avuto nei confronti di molte formulazioni cristiane. Le continuità, tuttavia, sono rinvenibili anche dallo sguardo proiettato sul presente: se è infatti piuttosto evidente che, nella nostra età secolare, le aspirazioni religiose forti sono in parte sopite, in questa stessa cornice non può però considerarsi veramente estinta l'appetibilità di narrazioni morali alternative; una spinta che, come abbiamo visto discutendo il tema del disagio, porta a cercare soluzioni al di fuori di un'immagine dell'io individuale e sociale consegnata dall'ordine moderno e dal suo umanesimo autosufficiente che è percepita come limitante.

Non è però soltanto una prospettiva storica sgombra da schemi semplificatori ad obbligarci a mettere da parte la tesi di una inconciliabilità quasi aprioristica delle due vie, ma anche delle ragioni di altra natura, più prossime a considerazioni morali ed antropologiche. Ragioni che discuteremo tra poco e che, secondo il filosofo, potrebbero insinuare dei dubbi su di un modo di pensare l'identità moderna troppo distante dalla prospettiva etico-religiosa cristiana e, più in generale, da un orizzonte di senso aperto alla trascendenza.

In definitiva, il *québécois* auspica che ciascun fronte deponga i giudizi ostinatamente unilaterali e si disponga a riconoscere gli errori commessi in passato. Una volta che essi si saranno liberati da queste preclusioni, si sarà aperto lo spazio necessario per avviare una nuova fase costruttiva: quella che vede questi due grossi filoni attivi nella cultura moderna – quello che ha

variamente cercato di trovare un percorso nella non credenza e quello che, in modi altrettanto diversi, ha fatto propria l'eredità del cristianesimo – impegnarsi in un dialogo aperto ed ostile ai pregiudizi, in cui verosimilmente entrambi arriveranno a deporre le loro ingiustificate pretese di autosufficienza.

Perché il dialogo sia fecondo, affinché cioè contribuisca ad accorciare le reciproche distanze e segni un passo in avanti nella sfida della comprensione, esso ha poi bisogno di un altro momento importante: quello in cui si spende in un esercizio di ripristino volto a recuperare i significati autentici e le originarie ispirazioni delle varie tradizioni. Il nostro autore, del resto, ne è sempre stato ben consapevole: è in queste formulazioni originarie, spesso offuscate, che sono in genere custoditi i significati più preziosi e, soprattutto, le vocazioni morali di ogni sensibilità.

Taylor, insomma, si rivolge ad entrambe le posizioni, con l'auspicio che archivino definitivamente le rigidità del passato. Così, le ostilità dovranno essere tramutate in un dialogo collaborativo tra differenze legittime e valide istanze plurali. Questa è una particolare via di dialogo che deve puntare tutte le sue energie nel ricavare un terreno comune di intenti tra vecchie formazioni ostili, continuando al contempo a scongiurare il rischio dell'appiattimento e dell'omologazione artificiali delle posizioni. Piuttosto, è ragionevole immaginare che ognuno si presenterà alla sfida del confronto apportando un proprio contributo, che l'altro saprà recepire nella misura in cui sarà disposto a valorizzare la differenza della controparte, a trarne qualcosa di prezioso per arricchire se stesso, sempre però senza dimenticare la propria specificità.

Un esplicito incoraggiamento al dialogo rivolto ai cristiani (e in particolare ai cattolici) lo ritroviamo in *Una modernità cattolica?*. Si tratta di un testo a nostro parere importante e anche per alcuni aspetti unico nella produzione tayloriana. La sua particolarità la ritroviamo nei caratteri inediti di

esplicitzza con cui il Canadese parla della propria esperienza di credente, ma anche nel fatto che lì egli si rivolga espressamente ad un interlocutore cattolico: cose che non ha veramente fatto in altre occasioni.

Dunque, a suo parere, i cattolici devono impegnarsi a condividere un compito particolare: è, per tante ragioni, di vitale importanza che lo facciano. È loro, soprattutto, che Taylor chiama ad impegnarsi nella prova di dialogo di cui abbiamo detto.

Una sfida in cui essi avranno come loro interlocutore privilegiato la cultura secolare dominante. In questa ritrovata disposizione al dialogo, il cristianesimo deve aprirsi a tale cultura, riconoscendo una volta per tutte che la modernità non è un nemico e che ogni tentativo di difendere cocciutamente la presunta purezza di un messaggio ortodosso è uno sforzo inutile e dannoso. È un modo di arroccarsi nella propria presunta autosufficienza che è assolutamente sterile e vano, e in fondo disperato, com'è vano e disperato ogni monologo, ogni cieca chiusura in se stessi.

Allora, com'è ormai chiaro, la sensibilità per la pluralità diventa la dote e la competenza più preziosa. E questo vale per il cristianesimo come precauzione generale, da coltivare anche, e forse soprattutto, nella gestione dei rapporti con/tra le sue articolazioni interne ed in ogni eventuale futura iniziativa di evangelizzazione. Esso deve ancora migliorare la sua sensibilità di riconoscere che non esiste un'unica strada ma che si dischiudono sentieri molteplici e modi plurali di rispondere alle sollecitazioni del messaggio cristiano.

È vero però che quello della cultura moderna è un caso particolare, forse unico, da trattare: a fare di essa un interlocutore specialmente difficile da abordare è il fatto che essa abbia nutrito, anche in alcune delle sue più significative espressioni, un atteggiamento di esplicita avversione nei confronti del cristianesimo. Più in generale, è difficile negare che per una prospettiva religiosa come quella cristiana possa costituire un problema

quello di andare incontro ad una cultura che ha voluto reperire alcuni dei suoi massimi significati in modo completamente avulso da un legame con la trascendenza, e, in particolare, con quel cristianesimo che ha creduto di avere relegato ad un passato ormai superato.

In effetti, la modernità, che già di per sé sembra essere uno sviluppo ambiguo, lo è forse, ancora di più, nel suo rapporto con quel «teismo giudaico-cristiano» che ha segnato la storia di quelle società occidentali nel cui grembo la cultura secolarizzata ha preso forma. Quanto, infatti, al suo rapporto con la religione (ovvero, fondamentalmente, con il cristianesimo) la sensibilità moderna è stata attraversata dalle pressioni provenienti da due opposte direzioni, pressioni che non hanno mancato di provocare comprensibili sofferenze, lacerazioni e prese di posizione talvolta contraddittorie.

Da un lato, vi sono le testimonianze di una continuità con quella tradizione: nella forma, ad esempio, della persistenza di specifiche voci sulla scena della contemporaneità che continuano a richiamarsi esplicitamente all'offerta spirituale che proviene dal cristianesimo, o, ancora, nell'origine in parte cristiana di alcuni sviluppi moderni. Dall'altro, si possono però cogliere anche i segni inconfutabili di un'altrettanto evidente, e spesso radicale, volontà di discontinuità. Paradigmatico (ma non esclusivo) è, in tal senso, il punto di vista dell'Illuminismo materialista che ha dato forma ad intenzioni esplicitamente anti-religiose ed anticristiane ed ha dichiarato il tramonto di una religione che ha portato sofferenza e distruzione.

È certo, quindi, che il tipo di dialogo incoraggiato dal Canadese non è un esercizio facile e che il suo successo non è affatto ottimisticamente scritto in partenza. Per molti motivi, però, il cristiano che vive in questo contesto che gli è in parte ostile non può evitare di tentare un avvicinamento e di impegnarsi nella strada di un dialogo con questa controparte. Rinunciare a questo sarebbe un modo di rifiutare il contesto storico complessivo in cui,

pur con evidenti difficoltà, si trova a vivere. È solo interagendo che può ritagliarsi uno spazio e far sentire la propria voce nel coro dissonante e plurale che anima la sfera pubblica contemporanea.

Quello di allacciare una comunicazione con la cultura contemporanea è quindi per i cristiani uno sforzo a cui non si possono sottrarre, anche se in essa non mancano voci avverse intenzionate a lasciare fuori il loro messaggio. Un compito ineludibile, quindi, anche se altrettanto innegabilmente difficile.

Un confronto (magari non scontato, facile o già scritto) che deve aprirsi tra prospettive antropologiche e culturali che non sono davvero divaricate da una inconciliabilità per principio e per partito preso, ma semmai (piuttosto) animate da una differenza che è completamente legittimo far valere. Si può allora immaginare che il miglior risultato che si possa raggiungere per quella strada sia quello di una sorta di dialogo stabile tra *differenze*, le quali, consapevoli delle proprie aspirazioni specifiche, non finiscano con il chiudersi alla possibilità di apprendere qualcosa di importante dall'altro, un apporto che farà avanzare la loro stessa posizione.

C'è qualcosa, in particolare, che il nostro autore suggerisce, una strategia a cui egli invita i dialoganti impegnati in questa insolita condizione ad appoggiarsi. Si tratta di una speciale competenza e capacità da sviluppare e coltivare sul terreno della *discriminazione*. È infatti la stessa intrinseca ambiguità disegnata dalla storia dei rapporti tra il cristianesimo e la cultura moderna a richiedere di apprendere questa abilità. "Discriminare" è infatti il solo mezzo per distinguere e riconoscere, in ciascuna tradizione, quanto deve essere condannato, e quanto, invece, c'è di pregevole e meritorio di essere rilanciato. Per separare ciò che può trovare posto sul delicato terreno della conciliazione che si cerca di ritagliare insieme e ciò che invece, semplicemente, è incompatibile o rappresenta una manifesta minaccia per la

propria posizione più autentica e/o per le ragioni del dialogo che si cerca di tessere insieme.

In *Una modernità cattolica?* Taylor rivolge espressamente ai suoi destinatari cattolici questo invito alla discriminazione. Osservare attentamente la disposizione fortemente ambivalente della modernità nei confronti del messaggio cristiano e quel suo modo di tenere assieme e far coesistere la prossimità al Vangelo e ai contenuti religiosi con il loro intenzionale rifiuto. Su quella strada, secondo l'autore, dapprima prenderanno atto di come nel complesso culturale moderno «si ritrovino mescolati l'uno con l'altro sia autentici sviluppi del vangelo, di un modo di vita coerente con l'incarnazione, che una chiusura nei confronti di Dio, negatrice del vangelo»²³⁹. In seconda battuta, Taylor sembra aggiungere, come vedremo, che un simile percorso saprà ripagare i suoi promotori cristiani di ulteriori insegnamenti anche più sorprendenti.

In questo disporsi al dialogo aperto con le componenti non religiose che partecipano al mondo contemporaneo – nel quale anche i punti di vista cristiano e cattolico hanno il diritto/dovere di prendere attivamente parte – occorre tenere ben salde la coscienza critica ed una buona dose di vigilanza. Una pratica altrettanto scorretta, infatti, sarebbe quella che conduce ad un'acritica, indifferenziante assunzione da parte del cattolicesimo dell'intero, ambiguo bagaglio di valori e trasformazioni attribuibile alla modernità. Il rischio che si corre è duplice: quello di sottovalutare le perversità che hanno afflitto alcuni sviluppi di questa formazione culturale, e che devono essere motivo di profonda preoccupazione, per prima cosa, ma anche, al contempo, quello annullare la specifica radice cristiana.

Pensiamo adesso ad entrare più nel vivo della discussione, abordando i due fondamentali nodi tematici che questa parte conclusiva del nostro lavoro

²³⁹ *Una modernità cattolica?*, pag. 85.

vorrebbe enucleare. Il primo è quello dell'ambiguità che secondo il *québécois* attraversa il rapporto tra cristianesimo e modernità; un tema che scivolerà, nello snocciolarsi delle argomentazioni, verso la successiva considerazione del valore e delle implicazioni che Taylor intravede nelle formulazioni secolari della prospettiva umanistica moderna, in quell'«umanesimo esclusivo» di cui egli si è prodigato a ricostruire la genesi storica nelle tante pagine de *L'età secolare*.

Venendo ora ad affrontare il primo di questi due fondamentali luoghi problematici, ci serviremo in particolare delle considerazioni che Taylor ha affidato a *Una modernità cattolica?*, questo testo estremamente significativo, seppur abbastanza breve, che il pensatore ha offerto nel 1996, in occasione del conferimento del *Marianist Award* da parte dell'Università di Dayton.

Egli, come abbiamo già accennato, è interessato a difendere la tesi che esista, tra cristianesimo e modernità, una complementarità (nella differenza) che rende possibile pensare ad una integrazione reciproca e feconda tra queste due anime. In quali modi però introduce questo suo convincimento? Innanzitutto, possiamo dire che questo sia stato un impegno per il quale egli si è speso in tanti modi e su vari fronti. Come abbiamo visto, quello storico è un terreno molto consistente su cui egli si è sforzato di mostrare l'insensatezza delle separazioni rigide. Tutta la parte storica del nostro lavoro, in fin dei conti, era votata proprio al tentativo di restituire i principali risultati conseguiti dall'impegno pluridecennale speso dal Canadese nella ricostruzione delle radici della modernità.

A suo avviso, infatti, c'è un chiaro bisogno di rivedere certe linee di demarcazione forse un po' artificiali, e talvolta forzate (da una parte come dall'altra) dall'ideologia. Questo ha il vantaggio di lasciare emergere, per chi ha l'interesse a coglierli (come lo ha il nostro autore), gli apporti di sviluppi cristiani anche non marginali all'articolazione di alcuni tratti che

compongono il volto della modernità e il modo in cui «lo stesso umanesimo secolare affonda le sue radici nella fede giudaico-cristiana, essendo nato dalla mutazione di una sua forma»²⁴⁰. Tanti sono gli esempi che abbiamo provato a dare, in questo senso: dall'ordine morale moderno, alla rivalutazione (inizialmente protestante) della vita comune o, ancora, alla discendenza cristiana di valori resi operativi dalle nostre società liberali e democratiche ed espressi nel loro orizzonte ideale di riferimento.

Ma il filosofo procede oltre in questo suo viaggio nei meandri delle ambigue relazioni tra il cristianesimo e il complesso culturale e morale moderno, non arrestandosi alla semplice constatazione dell'esistenza di occasioni di contatto puntuale tra i due orizzonti. Su quella strada, egli scoprirà allora qualcosa di ancor più interessante: e cioè che gli apporti e i contributi non sono andati solo in un'unica direzione, quella del parziale debito dell'età moderna nei confronti della storia cristiana.

Il cristianesimo storico, infatti, ha conosciuto dei progressi indiscutibili, e alcuni dei più importanti e rivoluzionari fra questi sono proprio stati quelli innescati dalla modernità, persino nella sua stessa pressione secolarizzatrice. Quest'ultima avrebbe consegnato alla civiltà cristiana medesima la possibilità di segnare alcuni innegabili avanzamenti e di imprimere una vera svolta nella sua storia.

La moderna secolarizzazione – che in *Una modernità cattolica?* Taylor definisce come un'esperienza al contempo «umiliante» e «liberante» per i cattolici – ha avviato una crisi formale, dagli effetti dirompenti, nel progetto universalista della cristianità: quel suo sogno di affermazione della propria egemonia che non l'aveva scoraggiata dal servirsi dell'appoggio del potere politico.

²⁴⁰ *Radici dell'io*, cit., pag. 397.

Il pensiero e la pratica politica moderni, infatti, sganciano la sfera religiosa da quella politica: in tal modo, si ritaglia un'importante autonomia per quest'ultima, che riceve da allora una sua specifica logica e un proprio spazio (secolare) dove poter esistere. Lo stesso gesto condanna altresì formalmente il tentativo, da parte della Chiesa, di coniugare l'unico suo originario ed autentico ruolo, che è di riferimento spirituale e morale per le coscienze individuali, con la detenzione di un potere politico e secolare.

Ma questa stessa vicenda della secolarizzazione, da un certo punto di vista dolorosa per la fede cristiana in quanto coincide con l'inizio delle vicende del suo declino storico, ha anche contemporaneamente rappresentato – come si diceva pocanzi – una straordinaria esperienza di emancipazione per la stessa fede: è apparso allora finalmente chiaro che il tentativo di legare il sacro all'ordine politico minaccia in ogni momento di rovesciare il messaggio implicito nel credo cristiano in una «parodistica negazione di se stesso»²⁴¹.

Da questo punto di vista, il progetto della cristianità si rivela nel suo inesorabile destino di fallimento giacché una perfetta coincidenza tra fede e società non sembra potersi dare, se non al costo di una fatale perdita di autenticità. È così che la definitiva denuncia dei mezzi talvolta coercitivi a cui si è dovuti fare ricorso per far penetrare la fede nella società consente di riscoprire che l'originale e vera destinazione del messaggio evangelico era quella di «emergere ed imporsi senza il peso delle armi»²⁴².

Taylor poi aggiunge che un «ringraziamento particolare a Voltaire»²⁴³ tutti i cristiani lo dovrebbero non solo per la conquista di questa consapevolezza, ma anche per una serie correlata di effetti benefici che si riversa sul modo di

²⁴¹ *Una modernità cattolica?*, cit., pag. 86.

²⁴² *Ibid.*, pag. 87.

²⁴³ *Ibid.*

vivere la religiosità e si dischiude una volta che si è creato questo spazio di libertà.

La fine dell'imposizione religiosa, infatti, che era ineluttabile per una Chiesa che voleva rendere egemonica una certa ortodossia dottrinale, consente ora agli individui di dare seguito alle proprie personali aspirazioni religiose abbracciando sentieri più autentici, quelli che sembrano meglio realizzare la loro aspirazione di un avvicinamento a Dio. Questa tappa, che permette di stigmatizzare le vecchie forme di bigotteria ed ipocrisia morale, prima non infrequenti, è poi anche, ovviamente, il presupposto di quegli inediti percorsi individualistici che segnano la religiosità attuale.

Infine c'è quella che il filosofo di Montreal considera la ripercussione forse più importante che la svolta secolarizzante ha avuto sulle evoluzioni del cristianesimo: la straordinaria «vittoria morale» che, secondo Taylor, il messaggio evangelico ha conosciuto nella cultura etico-politica moderna. Un traguardo che, dal punto di vista delle sue condizioni di possibilità, si inserisce nel cuneo della «sconfitta dottrinale» della cristianità storica.

L'autore fa riferimento ad un nucleo fondamentale di idee, la cui formulazione originaria egli vede contenuta nel Vangelo, che sarebbe stato tramandato alla cultura moderna, la quale lo ha poi ulteriormente ampliato.

Si tratta, fondamentalmente, della valorizzazione della dignità dell'umanità, nella sua totalità, ma prima ancora nella sua singolarità specifica: la straordinaria intuizione evangelica del valore inestimabile della persona umana. Questo è un decisivo apprezzamento che prende corpo nell'impegno a rispettare il nostro simile e nella tutela e promozione di alcuni suoi diritti fondamentali: alla vita, alla libertà, all'autodeterminazione, essenzialmente.

La modernità, tanto nelle sue aspirazioni morali quanto nei principi che ispirano le sue teorie e pratiche giuridiche, ha pienamente accolto queste idee: gli stessi *corpus* giuridici delle principali società liberali e

democratiche danno allora loro una formalizzazione nell'aspetto di diritti fondamentali.

Ora, una delle idee chiave di questa indagine tayloriana, che il filosofo espone nella maniera più chiara in *Una modernità cattolica?*, è la sua impressione, solo a prima vista paradossale, che questo nucleo basilare e prezioso di valori e diritti, la cui matrice è cristiana²⁴⁴, abbia conosciuto un raggio di diffusione senza precedenti ed un'affermazione più coerente ed integrale proprio in seguito alla svolta secolarista e, in particolare, grazie ad una prospettiva quale quella illuminista che, da altri punti di vista, costituisce un passaggio in chiara ed esplicita avversità al cristianesimo stesso.

In che modo? È stato proprio il fallimento del progetto egemonico cristiano, siglato dalla rottura moderna della vecchia alleanza tra trono ed altare, a rappresentare l'occasione per un'affermazione e considerazione autenticamente universali di quei valori.

Quest'ultima, infatti, richiedeva che il riconoscimento della validità di quelli fosse *in-condizionata*: fosse cioè sciolta da limiti quali quelli dei confini confessionali che la loro originaria formulazione religiosa (cristiana) poneva loro. È stato così che, disancorato dal contesto cristiano, l'incoraggiante ed inusitato potenziale morale contenuto nel messaggio evangelico è stato totalmente enucleato e liberato.

²⁴⁴244 «Le radici cristiane di ciò sono profonde. Ci fu lo straordinario sforzo missionario della chiesa della Controriforma, ripresa in seguito dalle sette protestanti. Vi furono poi le grandi mobilitazioni e campagne di massa dell'inizio del XIX secolo: il movimento contro la schiavitù in Inghilterra, in gran parte ispirato e guidato da evangelici; l'omologo movimento abolizionista da questa parte dell'oceano, anch'esso in larga misura di ispirazione cristiana» [*Una modernità cattolica?*, cit., pag. 96].

«L'idea di fondo è che la cultura moderna, rompendo con le strutture e le credenze della cristianità, abbia fatto progredire anche certi aspetti della vita cristiana più di quanto non fosse avvenuto o sarebbe potuto avvenire all'interno della cristianità. Rispetto alle forme precedenti della cultura cristiana dobbiamo confrontarci con l'umiliante presa d'atto che tale rottura è stata una condizione necessaria dello sviluppo. [...] Una simile cultura è fiorita laddove l'involucro della cristianità è stato spezzato e nessun'altra filosofia ha preso il suo posto, e la sfera pubblica è rimasta il luogo in cui competono diverse visioni del mondo»²⁴⁵.

Questa presa di coscienza è anche estremamente significativa per la nostra indagine, che ne ricaverà un primo punto fermo nell'esplorazione del *significato della secolarizzazione*.

Il senso che filtra dall'angolatura di questa specifica prospettiva cristiana è infatti quello di una caratterizzazione fortemente ambigua. La moderna secolarizzazione delle credenze, che spinge a prendere atto della forza crescente di una prospettiva d'umanesimo esclusivo che nega la legittimità di fini trascendenti, che oltrepassino l'orizzonte della vita stessa, coincide con l'avvio di una parabola declinante per la fede e per la pratica religiosa cristiana. Per altri versi, però, questo stesso capitolo storico concede al cristianesimo delle nuove *chance* che prima non gli appartenevano: il rinnegamento di ogni costrizione religiosa, accompagnato dalla straordinaria possibilità di una «penetrazione pratica del Vangelo»²⁴⁶ ottenuta dalla rottura del nesso che vincolava quegli ideali ad una rigorosa formulazione confessionale.

Proprio intorno al moderno impulso di solidarietà, che possiamo considerare il fondamentale *humus* comune alle due prospettive, ruota però l'altra curva dell'argomentazione tayloriana svolta intorno all'idea di complementarità,

²⁴⁵ Ibid., pagg. 85-86.

²⁴⁶ Ibid., pag. 87.

che corrisponde all'ulteriore approfondimento dell'indagine sul significato globale della modernità secolare.

Quest'ultimo ha chiamato in causa un interrogativo decisamente complesso. Per il Canadese si è trattato infatti, a quel punto, di presentare nella sua interezza il suo giudizio complessivo sul valore dell'umanesimo esclusivo, ovvero su di «un umanesimo basato esclusivamente su una nozione di realizzazione umana che non riconosce altro fine valido all'infuori di essa»²⁴⁷. Ciò ha rappresentato, nello svolgersi del suo ragionamento, l'occasione per chiedersi se il legame con il cristianesimo da parte di questa moderna prospettiva secolare si esaurisca al livello della «causazione storica o se non rifletta, invece, una dipendenza permanente»²⁴⁸.

Una risposta, sia pur provvisoria e rivedibile, alla controversia che accompagna la rilevanza dell'umanesimo esclusivo e che coincide, nell'argomentazione del nostro autore, con la difesa di un perdurante ruolo nell'età attuale – sia pur anch'esso rivedibile e difficile da definire nelle sue precise forme – per la prospettiva etico-religiosa cristiana.

Tanto per cominciare, va precisato – se fosse ancora necessario farlo – che il filosofo riconosce alla prospettiva umanistica moderna dei pregi che trova indiscutibili. Il suo valore consiste essenzialmente nel fatto di aver concesso una più completa affermazione dell'uomo, in cui possono maturare certe sue aspirazioni che prima erano trascurate o addirittura volutamente represses. In questo senso, la valorizzazione della vita ordinaria e la riabilitazione della natura sensibile, come anche la messa al centro dell'autonomia e della libertà individuale – solo per citare due delle conquiste moderne più eclatanti – sono dei traguardi dai quali oggi non appare possibile (e neppure, ovviamente, auspicabile) retrocedere.

²⁴⁷ Ibid., pag. 88.

²⁴⁸ *Radici dell'io*, cit., pag. 397.

A lato dei pregi, però, questa affermazione dell'uomo, per come essa ha preso forma nella storia moderna occidentale, sembra esplicitare anche delle debolezze. Queste, secondo il filosofo, discenderebbero dalla sua pretesa di prendere completamente posto nell'immanenza e di propugnare una particolare formulazione di esistenza umana che vuole essere totalmente avulsa dalla dimensione della trascendenza.

Taylor quindi si chiede quali eventuali implicazioni possa avere questa risolutezza nel reperire il senso dell'umana vita nell'accezione strettamente immanente di questa, svalutando ogni dimensione si collochi al di là del vitale così compreso.

Sono riflessioni la cui esposizione più esplicita egli affida a *Una modernità cattolica?*, ma che in parte ritroviamo anche in certi passaggi di *Radici dell'io*: opera in cui egli ha avviato una importante riflessione sul valore di quelle «fonti di moralità del tutto diverse che non presuppongono necessariamente Dio» e a cui «masse di persone» si sarebbero rivolte²⁴⁹.

Lo sviluppo, nel corso della modernità, di una particolare sensibilità incline alla preoccupazione per le condizioni di vita materiali ha spinto la nostra cultura etico-politica di riferimento a proiettarsi stabilmente verso obiettivi e traguardi straordinari, totalmente sconosciuti, tanto in estensione che in intensità, alle epoche che ci hanno preceduti. Grazie ad essi, «noi sentiamo particolarmente forte l'esigenza di giustizia e di benevolenza universale e siamo particolarmente sensibili alle ragioni dell'uguaglianza, giudichiamo le richieste di libertà e di autodeterminazione assiomaticamente giustificate e attribuiamo una priorità molto accentuata all'obiettivo di evitare la morte e le sofferenze»²⁵⁰.

²⁴⁹ Ibid, pag. 390.

²⁵⁰ Ibid, pag. 603.

Da Taylor viene così un invito a rinnovare la nostra ammirazione nei confronti di questa cultura morale semplicemente formidabile, che è stata capace di incentivare la promozione moderna della benevolenza e della giustizia al raggiungimento di vette elevatissime. Questa ha altresì contribuito a spingerci verso un riconoscimento universale di certi diritti (i cosiddetti “diritti umani”) che reclamano di essere realizzati in ogni singolo essere umano: un traguardo che ci interpella acutamente e che, di conseguenza, fa apparire come profondamente ingiusti l’indifferenza e il tentativo di sottrarsene.

«Se confrontata con la norma della storia umana, noi viviamo in una cultura morale straordinaria, in cui la sofferenza e la morte, per fame, allagamenti, terremoti, pestilenze o guerra, possono suscitare mobilitazioni mondiali di compassione e di solidarietà pratica. È chiaro, ovviamente, che ciò è reso possibile dall’esistenza dei moderni mezzi di comunicazione e di trasporto, per non parlare della ricchezza moderna. Ma tutto ciò non dovrebbe renderci ciechi di fronte all’importanza del mutamento culturale e morale avvenuto»²⁵¹.

La modernità quindi ci ha posto dinnanzi a degli imperativi notevoli, e ad essi ci chiama a consacrarci. Ma dove attingiamo la forza per dirigere a questi i nostri impegni morali? Gli individui moderni – dice Taylor – lo hanno fatto rivolgendosi alla fonte teistica, a quel «teismo giudaico-cristiano» che trovavano nell’orizzonte della tradizione, ma anche e soprattutto richiamandosi a quelle «due “frontiere” dell’esplorazione morale»²⁵² che appartengono, invece, alla specificità della storia moderna.

Da questa, come ormai sappiamo, erano venute a galla due tipiche fonti della moralità, abbondantemente innestate nell’immanenza. Vi era

²⁵¹ *Una modernità cattolica?*, cit., pag. 95.

²⁵² *Radici dell’io*, cit., pag. 392.

innanzitutto la posizione che enfatizza i «poteri dell'agente» e in particolare quelle sue capacità di ordine e controllo razionali che erano condensate nel distacco. Proprio l'atteggiamento distaccato è il grande potenziale umano che custodisce il senso della nostra «dignità di agenti razionali»: ad essa il singolo guarda per imparare ad indietreggiare rispetto ai suoi desideri egoistici e a consacrarsi al miglioramento delle condizioni dell'umanità. Non è mai mancato poi il riferimento alla seconda sorgente tipicamente moderna della moralità, quella legata all'anima espressivista: quella particolare immagine della natura da cui dipendono certi nostri sentimenti innati di benevolenza e simpatia umana.

Ora però, quanto a queste due «direzioni moderne» - le «due frontiere indipendenti» che dovrebbero sostenere la nostra «etica della benevolenza universale» -, l'impressione di Taylor è che siano «intrinsecamente problematiche»²⁵³, al punto da palesare dei grossi problemi di adeguatezza che mettono in dubbio le promesse di miglioramento delle condizioni dell'umanità a cui siamo chiamati.

Da un lato, il Canadese crede fermamente che «le fonti alternative di moralità che si sono aperte davanti a noi negli ultimi due secoli rappresentino altrettante potenzialità umane reali e importanti»²⁵⁴. Questa convinzione non gli impedisce, però, d'altro canto, di nutrire un particolare scetticismo nei loro confronti, legato alla persuasione che esse, sin dalla loro comparsa, siano state «sperimentate come contestabili». Le ragioni di questa sua impressione ruotano intorno a quell'aspetto fondamentale delle fonti morali che è la loro capacità motivazionale, la loro efficacia nel predisporre l'azione del singolo all'esecuzione del comportamento morale richiesto: su

²⁵³ Ibid., pag. 395.

²⁵⁴ Ibid., pag. 390.

questo ci sarebbe un'asimmetria evidente tra le fonti immanenti e la prospettiva teistica.

«Se sono problematiche, è perché fin dalla loro prima apertura sono state sperimentate come contestabili. Potrebbe sembrare che questa circostanza discenda naturalmente dal fatto che esse sono state aperte con l'intento di sfidare e di contestare l'imperante prospettiva teistica. Ma voglio aggiungere che esse sono intrinsecamente contestabili in un senso in cui la prospettiva teistica non lo è. Quando si contesta il teismo, se ne contesta ovviamente la verità. I suoi critici possono giudicarlo molto severamente e pensare che la sua eventuale verità sarebbe per gli uomini una cosa degradante e spiacevolissima. Ma nessuno dubita che chi lo abbraccia troverà in esso una fonte di moralità del tutto adeguata.»²⁵⁵

Anche il teismo – dice Taylor – è sicuramente contestabile. Le contestazioni, però, avrebbero per oggetto soltanto la sua verità. Ci si chiede, cioè, se Dio esista, ma non ci si sarebbero dubbi sul fatto che il riferimento ad una prospettiva religiosa garantisca al fedele una sorgente ineccepibile dal punto di vista motivazionale. Cosa che, invece, sarebbe tutt'altro che scontata nel caso dei poteri umani e della natura: anche ammesso che siano “veri”, è impossibile definire una volta per tutte dove veramente risieda la dignità umana o in cosa esattamente consista il potere della natura. Per di più, non sarebbe affatto scontato che la loro presa d'atto basti a spingerci a consacrare coerentemente i nostri sforzi agli scopi della benevolenza e della giustizia.

«Tutte le posizioni, si può dire, sono rese problematiche dal fatto di collocarsi su un terreno su cui esistono delle alternative. Ma mentre della fede viene messa in dubbio solo la verità, della dignità e della natura viene messa in dubbio anche l'adeguatezza, nell'ipotesi che

²⁵⁵ Ibid., pag. 395.

siano vere. L'irritante interrogativo che insegue il teista è semplicemente: esiste davvero Dio? La minaccia che incalza l'umanesimo teistico moderno è: e con questo?»²⁵⁶.

Ma vediamo, seguendo le tracce ulteriori del ragionamento sviluppato dall'autore, di spingerci ancora più in là nella valutazione di queste risorse immanenti che la modernità ha messo a nostra disposizione e a cui ha imposto di fare affidamento nello sforzo di aderire agli standard etici della benevolenza universale.

Il sospetto che questi affidava alle pagine finali di *Radici dell'io* era che le fonti articolate nel perimetro tutto secolare dell'orizzonte moderno non ci abbiano fornito le potenzialità e la forza in cui speravamo. Da lì, non sarebbe forse ingiusto approdare al dubbio che la cultura moderna abbia in qualche modo puntato troppo in alto, spalancando un divario tra scopi severamente rigorosi a cui puntare e risorse motivazionali che non sarebbero all'altezza.

La registrazione da parte dell'autore di questo parziale scacco sembrava li fornire un indizio per ipotizzare una sua propensione verso l'idea di una maggiore solidità legata ad una fondazione teistica dell'identità moderna.

Queste considerazioni egli riprende, e spinge ulteriormente oltre, in *Una modernità cattolica?*.

In quel nuovo contesto, il suo ragionamento è ancor più esplicitamente costruito intorno ad una riflessione sulla nostra cultura dei diritti umani: su quelle richieste perentorie che esigono «dalle persone dei livelli di solidarietà e benevolenza mai richiesti in precedenza».

Taylor quindi prende le mosse da alcune considerazioni che riguardano la nostra maniera di rispondere a tali sollecitazioni ingiuntorie: a queste noi faremmo seguire comportamenti spesso palesemente deludenti, troppo lontani da quella «universalità e incondizionatezza che la nostra prospettiva

²⁵⁶ Ibid.

morale ci prescriverebbe». Il ritratto è severo, in tutta la sua verosimiglianza.

«Essa rende la nostra filantropia vulnerabile alle mode mutevoli dei mass-media e a tutte le iniziative ipocrite volte solo a gratificare la nostra falsa coscienza. Così ci lanciamo nella campagna del mese, raccogliamo fondi per questa carestia, facciamo un appello al governo affinché intervenga in quella orribile guerra civile e quindi ce ne dimentichiamo completamente il mese successivo quando non è più sugli schermi della CNN»²⁵⁷.

Allo sconforto generale prodotto da questo nostro impegno volubile e spesso mediocre, Taylor fa seguire delle perplessità e dei dubbi più radicali al riguardo della formulazione dominante di questa cultura, in cui tali obiettivi vengono giustificati nel quadro di una visione umanistica auto-sufficiente. Un tipo di formulazione di questa cultura che egli così riferisce a quella posizione umanistica esclusiva alla cui genesi storico-culturale egli più tardi dedicherà *L'età secolare*.

Come ormai sappiamo, con il suo riferimento all'«umanesimo esclusivo» il filosofo Canadese allude ad una particolare prospettiva che nega totalmente e volutamente i fini che vanno oltre *l'hic et nunc* per propugnare una strada – angusta, secondo Taylor – di compimento dell'umano, in cui le sole istanze che sono l'oggetto di una promozione coerente sono quelle ricondotte a scopi immanenti.

Da parte sua vi è in genere un'ampia ed esplicita volontà di messa al bando di ogni visione religiosa che giunge sino a liquidare come totalmente illusoria quella che, nella convinzione del nostro autore, sarebbe invece la legittima ed ineliminabile tendenza che ha l'uomo ad oltrepassare se stesso, a ricercare qualcosa anche al di là dei confini della mera vita.

²⁵⁷ Ibid., pag. 102.

«L'umanesimo esclusivo chiude la finestra sul trascendente, come se non vi fosse niente al di là – ancora di più, come se non fosse un bisogno pressante del cuore umano aprire quella finestra, gettare uno sguardo e poi andare oltre; come se sentire questa urgenza fosse il frutto di un errore, di una visione del mondo errata, di un cattivo condizionamento o, peggio, di una patologia»²⁵⁸

Secondo il nostro autore, questo ripudio della religione sarebbe incoraggiato da una sua semplificata (e in larga parte ingiustificata) comprensione che identifica tutte le morali ispirate da una qualche visione trascendente con l'imposizione della rinuncia e la conseguente frustrazione del godimento dei beni ordinari: quelli appunto che sono stati messi al centro dalla modernità.

Dal punto di vista di questo umanesimo radicalmente immanente, il riconoscimento da parte della religione che la vita materiale non è tutto, che esistono delle aspirazioni non riducibili ad essa, le disporrebbe ad un concomitante deprezzamento delle ricchezze di tutti quei beni di cui possiamo godere nella nostra esperienza mondana. Queste prese di posizione nutrono il convincimento che il cristianesimo «disprezza il reale, sensibile, terreno bene umano in favore di un fine superiore meramente immaginario, la cui ricerca può condurre solo alla frustrazione del bene reale e terreno e a sofferenza, mortificazione, repressione ecc.»²⁵⁹.

L'esplicito disconoscimento si intreccia e affianca poi al radicamento di una diffusa sensibilità antireligiosa. L'impressione del nostro filosofo è che un simile, particolare «modo di vedere le cose è penetrato nel suo insieme molto più profondamente e ampiamente che nel solo ambiente dei secolaristi, atei per partito preso e per stile di vita, e che determina anche lo sguardo di molte persone che si definiscono credenti»²⁶⁰. Queste due forze

²⁵⁸ Ibid., pag. 97.

²⁵⁹ Ibid., pag. 92.

²⁶⁰ *Una modernità cattolica?*, cit., pag. 93.

alleate alimentano una generale avversità nei confronti delle visioni aperte alla trascendenza: esse non sono solo illusorie ma anche pericolose per i nostri obiettivi di promozione della vita materiale.

«Parlare di un'aspirazione ad andare al di là della vita significa dare l'impressione di voler minare il supremo interesse per la vita tipico del nostro mondo umanitario e "civilizzato". Fa pensare a un tentativo di rovesciare la rivoluzione e di restaurare il vecchio odiato ordine di priorità, in cui la vita e la felicità potevano essere sacrificate sull'altare della rinuncia»²⁶¹.

Vediamo quindi con quali osservazioni Taylor risponde a queste dominanti comprensioni. A suo parere, esse sposano una formulazione del valore delle visioni religiose decisamente riduttiva: sbagliano nel crederle incapaci, in quanto tali, di promuovere in maniera piena la prosperità dell'umano.

Questa, poi, non è la sola obiezione che rivolge loro. Egli articola delle contestazioni più sostanziali che vertono sulla priorità metafisica della mera vita, ossia su di una presa di posizione a favore di una spiegazione del mondo appiattita sull'immanenza, che nega con ciò stesso all'umano l'eventualità di qualsiasi sviluppo verticale.

Per di più, egli è dell'avviso che questo tipo di affermazione dell'uomo «basato esclusivamente su una nozione di realizzazione umana che non riconosce altro fine valido al di fuori di essa» abbia reso manifesti dei grossi difetti, e, soprattutto, la suscettibilità a delle grandi contraddizioni.

L'imperfezione di questa cultura morale include il fatto di instillare, in chi si fa promotore di iniziative a favore degli altri, un senso di superiorità al cospetto di quanti, soprattutto in altre culture, non si sarebbero ancora veramente avvicinati a quegli ideali. Questa presunzione, oltre che rivelare un inaccettabile atteggiamento orgoglioso, è anche pericolosa giacché alla

²⁶¹ Ibid., pag. 94.

lunga illude il promotore di essere immune ad ogni critica e al riparo dall'errore.

«Comportamenti conformi a questi standard costituiscono ormai per noi una parte essenziale di ciò che intendiamo per una vita umana decorosa e civile. Cerchiamo di conformarci a essi quanto più possibile perché ci vergogneremmo di noi stessi se non lo facessimo. Essi sono diventati parte dell'immagine che abbiamo di noi stessi, della nostra idea del nostro valore. Insieme a ciò, proviamo un senso di superiorità quando osserviamo altri – i nostri predecessori o alcune società illiberali contemporanee – che non li fanno propri »²⁶².

Questo tipo di umanesimo secolare pone in genere al suo centro un'immagine molto elevata di uomo. L'umanista così, che ad essa si ispira, si muove animato da zelo etico e grande disponibilità verso l'altro. Un senso molto elevato della dignità umana, in particolare, è allora la motivazione sulla cui spinta egli si sente determinato a compiere gli sforzi di progresso. Proprio questo sembra essere uno dei punti dell'argomentazione critica di Taylor: egli contesta la base stessa su cui questa prospettiva umanista si muove e vuole agire a favore degli altri. Quello di un'accezione meramente astratta della dignità umana è un valore che si presta con una estrema facilità al fallimento: questo sopraggiunge, quasi inevitabilmente, dalla smentita schiacciante della prova dei fatti. I comportamenti concreti degli uomini, infatti, lo deluderanno in continuazione e smentiranno clamorosamente queste pretenziose aspettative. Il prototipo astratto crea uno scarto tra sé e gli «uomini in carne ed ossa»: sul suo sfondo essi sembreranno fallire in continuazione e in mille modi, insultando, agli occhi dei benefattori, le promesse che si erano viste in loro.

²⁶² Ibid., pag. 102.

«Da un lato, in astratto, si è spinti ad agire. Dall'altro, posti di fronte alle immense delusioni provocate dalle effettive prestazioni individuali e dalla miriadi di modi in cui gli uomini in carne ed ossa non sono all'altezza, ignorano, parodiano e tradiscono questo straordinario potenziale, si sperimenta un crescente senso di rabbia e futilità»²⁶³.

Questa, in particolare, sembrerebbe la dinamica che può innescare i risvolti più pericolosi. Di fronte alle delusioni continue, l'amore del benefattore si trasforma in lamentela e alla lunga l'impulso alla benevolenza può farsi occasione di aggressione e odio.

«Davanti alla realtà delle imperfezioni umane, la filantropia – l'amore dell'umano – può gradualmente volgersi in disprezzo, odio, aggressività. L'azione va in pezzi o, peggio, continua ma è investita ora da questi nuovi sentimenti e diviene progressivamente più coercitiva ed inumana. [...] L'ironia tragica è che quanto più elevato è il senso del potenziale, tanto più penosamente gli individui in carne ed ossa si mostrano non all'altezza e tanto più severo è il capovolgimento di atteggiamento provocato dalla delusione»²⁶⁴.

Questi risvolti allora, secondo Taylor, potrebbero essere letti come la testimonianza delle difficoltà intrinseche ad un'affermazione dell'umano che venga perseguita in maniera completamente avulsa dallo slancio verso la trascendenza: l'esito auto-contraddittorio è sempre latente²⁶⁵.

²⁶³ Ibid., pag. 103.

²⁶⁴ Ibid., pag. 104.

²⁶⁵ Il filosofo vuole così anche rammentarci che «l'umanesimo moderno è potenzialmente pieno di simili sconcertanti capovolgimenti: dalla dedizione agli altri a risposte autoindulgenti e autocompiaciute, da un senso elevato della dignità umana all'ossessione per il controllo rinvigorito dal disprezzo e dall'odio, dalla libertà assoluta al dispotismo assoluto, da un ardente desiderio di aiutare gli oppressi a un odio incandescente verso coloro che si frappongono nel cammino. E quanto più alto è il volo, tanto più ampia la potenziale caduta» [ibid., pag. 106].

Secondo Taylor, si potrebbe ritenere che sia nel fulcro stesso della posizione umanista auto-sufficiente, ovvero nella sua soppressione di motivazioni religiose presenti nell'uomo, che vanno reperate le ragioni di questi suoi potenziali risvolti contraddittori: è come «per reazione» ad una «negazione immanente della vita» che essi si producono. Se è vero che «il solo modo per sfuggire completamente alla deriva verso la violenza si nasconde da qualche parte nella svolta verso la trascendenza»²⁶⁶, allora i risvolti violenti sono almeno in parte l'eventuale esito dell'indisponibilità ad inserire in giustificazioni trascendenti (quelle che vengono, ad esempio, da una prospettiva umanistica di ispirazione cristiana) una più completa affermazione dell'umano.

Il filosofo scinde quindi la benefica e promettente proclamazione moderna del primato «pratico» della vita dall'inopportuna imposizione della sua priorità metafisica²⁶⁷. Proprio le «conquiste più preziose della modernità», la tutela dei diritti umani e la preoccupazione per il miglioramento delle condizioni materiali di vita verrebbero sottratte ai rischi legati ad una loro affermazione esclusivamente aufondata.

Siamo quindi giunti allo spazio del già accennato richiamo alla prospettiva cristiana.

«Qui non si può parlare di garanzie, ma solo di fede. Ma è chiaro che la spiritualità cristiana ce ne fa intravedere una che può essere descritta in due modi: o come un amore o una compassione incondizionata – vale a dire non basati su ciò che tu, il destinatario hai fatto di te stesso – oppure come un amore o una compassione basati su ciò che tu sei nel profondo: un essere fatto a immagine di Dio»²⁶⁸.

²⁶⁶ Ibid., pag. 99.

²⁶⁷ Ibid., pag. 94.

²⁶⁸ Ibid., pag. 107.

È quindi nella speranza che il pensatore ripone nella forza di un amore cristiano che apre ad andare incondizionatamente verso l'altro la strada di una affermazione e promozione dell'uomo meno esposta, almeno *prima facie*, ai rischi latenti nella prospettiva umanistica esclusiva.

Concludiamo quindi provando a ripercorrere il modo in cui la prospettiva umanistica secolare e quella teistica – che sono poi le due fondamentali strade in cui gli uomini anche nell'età attuale continuano a ricercare il loro senso di una vita piena e degna – sono state accolte in alcune riflessioni interessate ad esplicitarne il rispettivo valore.

Come abbiamo visto, le due posizioni, quella religiosa e quella secolare, sono in particolare state misurate dall'angolo prospettico delle sfide che attraversano il mondo contemporaneo. Egli esprime delle impressioni favorevoli ad un punto di vista teistico, che, come tali, non costituiscono delle vere e proprie argomentazioni serrate bensì affermazioni che dovremmo rubricare nell'ambito più sfumato delle impressioni: impressioni che, in particolare, vertono innanzitutto su considerazioni di natura morale.

Ad ogni modo, va aggiunto che l'esito delle sue considerazioni non è affatto scontato, immediato od univoco. Anzi, il suo richiamo alla religione e al cristianesimo è proposto a fronte di una condizione complessiva che ci pone innanzi a sfide difficilmente risolvibili e che sembra una condizione profondamente dilemmatica. La complessità del mondo contemporaneo ci mette dinnanzi ad autentici dilemmi quando si tratta di decidere della nostra posizione in questioni importanti: la pacificazione e l'estirpamento delle contraddizioni sono traguardi ai quali entrambe sono visibilmente lontane.

Quando egli poi assume, come fa nei due capitoli che ne *L'età secolare* egli dedica ai dilemmi, il pericolo della violenza come metro di riferimento su cui misurare e mettere alla prova le due posizioni, allora entrambe risultano tuttora esposte a queste insidie. Anche una prospettiva religiosa, come ben sappiamo, non si sottrae ai risvolti violenti che pure hanno duramente

colpito certi sviluppi dell'umanesimo moderno. Per di più, anzi, nel caso delle prospettive religiose queste insidie possono essere ancora più pericolose poiché hanno la capacità di travestirsi sotto altre spoglie e passare, in quel modo, inosservate.

CONCLUSIONI

Ci accingiamo a concludere la nostra indagine sull'investigazione che il filosofo canadese Charles Taylor ha dedicato al tema dei rapporti tra la religione (fondamentalmente il cristianesimo) e la composita formazione identitaria abbracciata dagli uomini moderni.

Scegliamo di farlo provando a mettere in rilievo alcune suggestioni che ci vengono offerte da questo autore e che ci paiono potersi situare nello spazio delle ampie sfide che si impongono ad entrambe queste formazioni culturali che il Canadese ha avuto la cura di tenere assieme nella propria indagine.

Nel corso della nostra ricerca abbiamo seguito i passaggi principali del racconto tayloriano di come siamo giunti all'età attuale. La condizione a cui siamo approdati è, come sappiamo, quella di un presente solcato da contraddizioni e lacerazioni, che non manca di metterci alla prova obbligandoci al confronto anche con delle vere e proprie situazioni dilemmatiche.

Già a questo livello troviamo allora un primo punto fermo segnato dalla riflessione del nostro autore e che possiamo salvare come un importante contributo. Il *québécois* difende con grande chiarezza la necessità di un dialogo che interPELLI entrambe queste culture. Proprio nel loro confronto si gioca la possibilità di costruire un comune terreno di intenti su cui collaborare: obiettivi nella cui promozione esse possono lavorare fianco a fianco, ciascuna presentando l'offerta dei propri specifici contributi. Per come l'abbiamo intesa, quella prospettata da Taylor è una via di dialogo particolare, in cui i partecipanti sono chiamati ad esporsi, ad aprirsi e spendersi pienamente in un'esperienza che può rivelarsi l'occasione per uscire in parte cambiati dall'altro, arricchiti nella propria stessa prospettiva dallo scambio comunicativo.

In questa sfida del dialogo tra la tradizione spirituale cristiana e la cultura della modernità, però, una delle due parti deve fare uno sforzo supplementare per

dimostrare definitivamente di avere ancora qualcosa di importante da offrire. A questo proposito, il pensatore canadese si è impegnato per mostrare come il cristianesimo non abbia soltanto avuto un grosso peso storico nella formazione dell'identità moderna, ma conservi anche nell'epoca attuale e nel suo orizzonte morale di riferimento un posto niente affatto trascurabile.

Ritenendo – alla luce dell'indagine appena conclusa – ampiamente illustrata la difesa tayloriana di un perdurante ruolo della tradizione cristiana e del messaggio da essa custodito, ci piacerebbe adesso mettere in luce quali sono le sue formulazioni su cui l'autore ripone le proprie personali speranze e quali di esse, in particolare, egli salvi nella via da lui additata.

È quindi il momento di precisare che la strada spirituale che ispira la sua ammirazione non è quella di una cornice cristiana la cui validità egli voglia esporre con serrate argomentazioni o, ancor meno, dimostrare in modo certo. Ci pare invece più accreditabile l'immagine di un riferimento religioso che trapela da alcuni angoli della sua riflessione in cui si intravedono certi cauti suggerimenti ispirati dalla sua personale esperienza di fede.

Nell'ambito di quella «cornice immanente» in cui ci troviamo a vivere e che inevitabilmente condividiamo, egli prova allora a difendere il valore e l'intrinseca legittimità di un modo di ricercare la «pienezza» che permetta ancora di rivolgersi a qualcosa che oltrepassi la sua percezione di una «struttura del mondo chiusa». Egli così ricorda che le formulazioni di ciò che costituisce la «vita piena» ancorate a fonti di realizzazione puramente immanenti non esauriscono la totalità delle soluzioni possibili per gli uomini: esiste ancora l'opportunità di viverle in maniera aperta a sollecitazioni proiettate verso dimensioni altre ed ulteriori rispetto a quelle delle sue strutture interne, mondane ed impersonali.

E allora, queste strade capaci di «lasciare aperta la finestra sulla trascendenza» possono aprire il varco al tentativo di una riconciliazione dei disagi e dei malesseri legati a quelle dinamiche della cornice immanente che danno forma al nostro immaginario moderno condiviso e che sono per certi versi ineludibili. Il potenziale che essa custodisce è la speranza di apprendere a vivere diversamente la cornice immanente: ci sottraiamo in parte alle sue dinamiche provando ad allacciare un tipo

di esperienza del mondo e delle relazioni umane riplasmato dalla forza trasformativa che ha l'accoglimento della trascendenza.

Queste risorse che egli vede abbracciate nel richiamo al trascendente ci rivelano di riflesso cos'è per lui, innanzitutto, la fede religiosa. Essa è un tipo di esperienza che dischiude una fondamentale *trasformazione interiore*: evento, quest'ultimo, che restituisce il vissuto fenomenologico legato all'apertura alla trascendenza.

Per questo possiamo supporre che l'importanza che egli riserva alla fede cristiana egli la proponga e la offra innanzitutto al singolo individuo, che in essa potrà forse trovare un nuovo tipo di apertura sul mondo veicolato dall'amore infinito per Dio e per gli uomini.

Se l'apertura alla trascendenza custodisce, per Taylor, la speranza di un potenziale di trasformazione dell'esperienza, si tratta di una strada della cui bontà non si può convincere attraverso degli argomenti. Ben più efficace e suggestiva, a questo scopo, è il fascino spirituale di figure esemplari che l'hanno fatta propria e che sulla sua base, quella dell'amore fondamentalmente, si sono votate a ricostruire su nuove basi le relazioni umane.

L'esempio di riferimento del credente Charles Taylor è una figura come quella di San Francesco: esempio suggestivo e potente di una conversione che sgorga dall'amore e dalla forza dirompente di quest'ultimo. Il richiamo a questa figura di riferimento della cristianità, in cui l'esperienza della conversione e la trasformazione interiore divampano dal senso vissuto e forte dell'amore, possiamo prendere come un ulteriore significativo indizio che ci aiuta a comprendere la natura e i termini che, egli sente, l'esperienza cristiana deve innanzitutto avere.

Detto questo, chiudiamo con valutazioni più generali, e soprattutto quelle che riguardano la posizione della Chiesa, a cui Taylor non risparmia alcune critiche anche importanti. Da cattolico, egli rivolge due fondamentali appelli alle sue gerarchie: la promessa di portare veramente a compimento la dichiarazione di apprendere a vivere con la differenza e l'impegno a rinunciare all'atteggiamento e alla presa di posizione dogmatici.

Quale pensatore profondamente sensibile alle istanze del pluralismo, Taylor guarda ad alcune anime della Chiesa in modo piuttosto severo, rimproverandogli di non

essere state sufficientemente impegnate su questo terreno. Riportare questa osservazione ci consente di ritornare al tema del dialogo, con cui abbiamo aperto queste poche pagine conclusive del nostro lavoro.

Possiamo considerarlo, quello rappresentato dall'apertura dialogica come uno dei crocevia delle molte sfide che si danno alla Chiesa di oggi: non è un caso, poiché è la componente essenziale in cui ciascuna posizione pubblica deve investire per poter trattare con il pluralismo morale e spirituale dell'epoca contemporanea. Il filosofo, come abbiamo avuto modo di vedere, insiste sull'impellenza della sensibilità alla differenza soprattutto per una Chiesa che in questa competenza non si è dimostrata propriamente esemplare.

L'ennesima perorazione tayloriana per il pluralismo, dunque, ora riproposta su questo preciso terreno della riflessione sul significato del cristianesimo e nella forma dell'invocazione all'autenticità del suo compito. Quest'ultima appare così inseparabile dall'accettazione di una divaricazione plurale delle maniere e dei percorsi che danno una risposta al contatto con il messaggio cristiano. Due idee simbiotiche aiutano in particolare il nostro autore a rievocare la cifra di questa missione originaria: quelle di «complementarità» e di «unità attraverso la differenza».

Dal canto suo, la Chiesa appare ancora in una sua parte aggrappata ad un certo ritratto monolitico di se stessa che stride con la molteplicità delle strade che può percorrere il desiderio di un contatto con la fonte cristiana della pienezza. C'è infatti una differenza legittima che dovrà essere salvata anche nell'aspirazione all'unità e universalità cristiana, come vuole il senso autentico di questi ideali: le singole manifestazioni di fede, allora, devono essere immaginate confluire in un tipo corale di unità, al cui interno si viene a tessere la complementarità anche tra le formulazioni apparentemente più distanti.

Vi è poi un altro versante critico che ha per oggetto una particolare evoluzione tipicamente moderna verso il moralismo e l'ossessiva apprensione rivolta alla formulazione ed imposizione della norma. Quest'altro errore autoritario e moralistico che Taylor imputa alla Chiesa è allora quello di insistere sull'esistenza

di modi migliori di essere cristiani e cattolici: quelle strade dell'ortodossia che essa fissa e traccia ricorrendo, appunto, all'ausilio della norma.

È questa una direzione massiccia del cristianesimo moderno sorta dalla Riforma e che si affianca alla progressiva «disincarnazione» della fede e al freddo moralismo: una tendenza che esordisce nell'Occidente moderno con alcune delle grandi evoluzioni che proprio la nostra ricostruzione storica ha avuto per oggetto.

Ecco allora che la riflessione tayloriana torna su quei compiti che potranno essere spesi nel tentativo di sintetizzare questi nodi problematici che raccolti nell'universo cristiano. Tra essi, dunque, un fondamentale richiamo all'apertura e l'abbandono del dogmatismo come uniche armi con cui tentare di andare incontro alla cultura contemporanea.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Charles Taylor

Volumi

The Patterns of Politics, McClelland and Steward, Toronto 1970.

Hegel and Modern Society, Cambridge University Press, Cambridge 1979
[Hegel e la società moderna, Il Mulino, Bologna 1984].

Human Agency and Language: Philosophical Papers I, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989 [Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna, Feltrinelli, Milano, 1993].

The Malaise of Modernity, Anansi, Toronto 1991; riedito negli USA col titolo *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992 [*Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994].

Multiculturalism and "The Politics of Recognition", (ed. Amy Gutmann et al.), Princeton University Press, Princeton 1992 [*Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993; riedito in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998].

Philosophical Arguments, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995.

Varieties of Religion Today. William James Revisited, Harvard University Press, Harvard, 2002 [“Le varie forme dell’esperienza religiosa. A partire da William James”, in Id., *La modernità della religione*, a cura di Paolo Costa, pp. 9-78].

La topografia morale del sé, Edizioni ETS, Pisa 2004.

Modern Social Imaginaries, Duke University Press, Durham-London 2004 [*Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005].

A Secular Age, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007 [*L’età secolare*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009].

Saggi e articoli

“Clericalism”, in *Downside Review*, vol. 78, 1960, pp. 167-180.

“Self-Interpreting Animals”, in *Human Agency and Language: Philosophical Papers II*, pp. 44-76 [“Animali che si autointerpretano”, in *Etica e umanità*, pp. 87-126].

“What is Human Agency?”, in *The Self, Psychological and Philosophical Issues*, a cura di Theodore Mischel, Basil Blackwell, Oxford 1977, pp. 103-135; inserito in *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, pp. 15-44 [“Che cos’è l’agire umano?”, in *Etica e umanità*, pp. 49-85].

Growth, Legitimacy and Modern Identity, "Praxis International", 2, 1981, pp. 111-125.

“The Diversity of Goods”, in *Utilitarianism and Beyond*, a cura di A. Sen e B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 129-144; inserito in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, pp. 230-247 [“La diversità dei beni”, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di Sen e Williams, il Saggiatore, Milano 1984, pp. 165-184; e “La diversità dei beni”, in *Etica e umanità*, pp. 229-250].

“The Concept of a Person”, in *Social Theory as Practice*, pp. 48-67; inserito in *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, pp. 97-114 [“Il concetto di persona”, in *Etica e umanità*, pp. 127-149].

Charles Taylor, “Legitimation Crisis?” in Id., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pagg. 248-288.

“Humanismus und moderne Identität“, in *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, a cura di Krzysztof Michalski, Klett-Cotta, Stuttgart 1985, pp. 117-170.

“Overcoming Epistemology”, in *After Philosophy: End or Transformation?*, a cura di Kenneth Baynes, James Bohman e Thomas McCarthy, MIT Press, Cambridge, Mass., 1987; ora inserito in *Philosophical Arguments*, pp. 1-19 [“Oltre l’epistemologia”, in *Etica e umanità*, pp. 3-29].

“Embodied Agency”, in *Merleau-Ponty: Critical Essays*, a cura di Henry Petersma, University Press of America, Washington, DC, 1989, pp. 1-21.

“Religion in a Free Society”, in *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, a cura di James D. Hunter e Os Guinness, Brookings Institution, Washington, D.C., 1990, pp. 93-113.

Irreducibly Social Goods, in *Rationality, Individualism and Public Policy*, a cura di Geoffrey Brennan e Cliff Walsh, Australian National University, Canberra 1990; inserito ora in *Philosophical Arguments*, pp.127-145 [*Beni irriducibilmente sociali*, in *Etica e umanità*, pp. 251-275].

Comments and Replies, "Inquiry", 2, 1991, pp. 237-254.

"The Dialogical Self", in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, a cura di David Hiley, James Bohman e Richard Shusterman, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1991, pp. 304-314.

"Replies and Re-Articulations", in *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, a cura di J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 213-257.

«Inwardness and the Culture of Modernity», in A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (hrsg.), *Zwischenbetrachtungen: im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1996, pagg. 601-623, pag. 601. [«L'interiorità e la cultura della modernità», *Fenomenologia e Società*, n. 1-2, 1996, pagg.4-24, pag.4]. La stessa distinzione tra teorie «culturali» e «aculturali»la si ritrova in »«Two Theories of Modernity», *Public Culture*, 1999, pagg. 153-174 [«Due teorie della modernità», *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 2001, n° 174, pagg. 20-42].

Spirituality of Life and its Shadow, "Compass", May/June 1996, pp. 10-13.

Foreword a Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1997, pp. viii-xv ["Hermeneutica", annuario di filosofia e teologia, 1999, pp. 287-296].

"Modes of Secularism", in *Secularism and its Critics*, a cura di Rajeev Bhargava, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 31-53.

"Living with Difference", in *Debating Democracy's Discontent*, a cura di A. L. Allen e M.C. Regan, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 212-226.

Charles Taylor, "A Catholic Modernity?", in J.L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 13-27 ["Una modernità cattolica?", in Id., *La modernità della religione*, trad. e cura di Paolo Costa, Meltemi, Roma 2004, pp. 113-156].

Two Theories of Modernity, in «Public Culture», 11, 1999, pp. 153-174 [*Due teorie sulla modernità*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 174, 2001, pp. 20-42].

Die Moderne und die Säkulare Zeit, in K. Michalski (ed), *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitäten. Castelgandolfo-Gespräche 1998*, Stuttgart 2000, pp. 28-85.

A colloquio con Charles Taylor (intervista con P. Costa), in «Annali di studi religiosi», 1, 2000, pp. 391-404.

Plurality of Goods, in R. Dworkin - M. Lilla - R.B. Silvers (edd), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, 2001, pp. 113-120.

The Alchemy of Violence, reperibile su internet all'indirizzo <http://www.project-syndicate.org/commentary/taylor1> .

What it Means to be Secular (intervista con B. Ellis Benson), in «Books and Culture», 8/4, 2002, p. 36, reperibile su internet all'indirizzo <http://www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.36.html> .

Sacred Killing. The Roots of Violence, in «Voices across the Boundaries», 1, 2003, pp. 11-16.

Credo ergo sono moderno (intervista con D. Lepido), in «Avvenire», 15.05.2004, p. 25.

“Antropologia filosofica, etica e politica del riconoscimento” [intervista di Paolo Costa a Charles Taylor], in Charles Taylor, *Etica e umanità*, a cura di Paolo Costa, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pagg. 309-327.

What Role Does Spiritual Thinking Have in the 21st Century? Intervista con Charles Taylor in occasione del conferimento del Templeton Prize 2007, reperibile su internet all'indirizzo

http://www.templeton.org/questions/spiritual_thinking/index.html , insieme al discorso pronunciato dall'autore il 14 marzo in occasione della conferenza stampa (http://www.templetonprize.org/ct_statement.html)

“Perché la natura ama nascondersi. A colloquio con Charles Taylor”, a cura di P. Costa, *Filosofia e teologia*, 3, 2007, pp. 561-573.

The Sting of Death: Why We Yearn for Eternity, in «Commonweal», 134, 17 (12 ottobre 2007), disponibile anche in internet sul sito http://www.commonwealmagazine.org/article.php3?id_article=2022

The Future of the Religious Past, in H. de Vries (ed), *Religion: Beyond a Concept*, New York 2008, pp. 178-244.

Bibliografia secondaria

Abbey Ruth, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2000.

Abbey Ruth, "Humanism and Enchantment: An Essay on Charles Taylor and the Gifford Lectures," *Literary Review of Canada*, 8/2 March 2000, 9-12.

Abbey Ruth, (a cura di), *Contemporary Philosophy in Focus. Charles Taylor*, Cambridge University Press, New York 2004, pp. 166-186.

Abbey Ruth, 'Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism', *Contemporary Political Theory*, Vol. 5, No. 2, May 2006, pp. 163-175.

Adeney Frances S., "Review of *Sources of the Self*", *Theology Today*, 48 1991, 204-10.

Allegra Antonio, *La trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*, Ave, Roma 2002.

Anderson David E., "Is That All There Is?" [Review of *A Secular Age*]. *Religion and Ethics Newsweekly*, July 24, 2009. Disponibile all'indirizzo internet:<http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/episodes/july-24-2009/is-that-all-there-is/3702/>

Angus Ian, "Modernity and its Discontents" (Review of Modern Social Imaginaries), *Topia*, Issue 13, Spring 2005, pp. 145-151.

Baker Deane, "Morality, structure, transcendence and theism: A response to Melissa Lane's reading of Charles Taylor's *Sources of the Self*", *International Journal for Philosophy of Religion*, 54 (1), August 2003, pp. 33-48.

Bellah Robert N., "Secularism of a new kind." *The Immanent Frame*, 2007. Disponibile all'indirizzo internet:
<http://blogs.ssrc.org/tif/2007/10/19/secularism-of-a-new-kind/>

Benson John, "Some Thoughts on Charles Taylor's *A Secular Age*" *Dialog: A Journal of Theology* 47:2, Summer, 2008, 88-90.

Bernstein J. M., "The Uneasy Tensions of Immanence and Transcendence." *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 21:1-4, 2008, pp. 11-16.

Boettcher James W., Review of *Varieties of Religion Today*, in *American Journal of Theology and Philosophy*, 27.1, January 2006, 117-121.

Bortolini Matteo, "Immaginare la modernità (e vivere per sempre felici e contenti)", *Quaderni di teoria sociale*, 7, 2007, pp. 275-286.

Browne Craig, "A Moral Order of Mutual Benefit." Review of *Modern Social Imaginaries*. Thesis Eleven, 86, August 2006, 114-125.

Burleigh Michael, "The Fate of Christian Culture" [Review of *A Secular Age*]. *New York Sun*, September 12, 2007. Disponibile all'indirizzo internet: <http://www.nysun.com/arts/fate-of-christian-culture/62481/>

Calhoun Craig, "A Secular Age." *European Journal of Sociology*, 49 (2008), 455-461.

Campbell James, "Review of *Varieties of Religion Today: William James Revisited*", *Metaphilosophy*, Vol. 37, Issue 1, January 2006, pp. 130-146.

Casanova José, "Secular Imaginaries: Introduction." *International Journal of Politics, Culture and Society* 21:1-4 (2008), 1-4.

Caterino Brian, (2005) Review of *Modern Social Imaginaries*, *New Political Science*. Vol. 27. No. 3, September, pp. 430-441.

Chakrabarty Dipesh, "The Modern and the Secular in the West. An Outsider's View" [Review of *A Secular Age*], *Journal of the American Academy of Religion*, 77.2 , 2009, 393-403.

Colapietro Vincent M., "Varieties of Religion Today. William James Revisited." *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, 1, Winter 2007, 156-161.

Connoly William, "Catholicism and Philosophy: a Nontheistic Appreciation" in Ruth Abbey (a cura di), *Contemporary Philosophy in Focus. Charles Taylor*, Cambridge University Press, New York 2004, pp. 166-186.

Costa Paolo, "Modernità e trascendenza," *Paradigmi*, 18, 2000, 601-17.

Costa Paolo, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, pag. 156-7.

Costa Paolo, Review of *Modern Social Imaginaries*, in *La Società degli Individui: Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee*, 21.7:3 (2004), 177-180.

Costa Paolo, *Ragionare di Dio nell'età secolare*; testo disponibile su internet all'indirizzo:

http://www.phenomenologylab.eu/public/uploads/2010/05/eta_secolare_blog.pdf.

Crittenden Paul James, Review of *A Secular Age*, in *Sophia*, 16 September 2009. Disponibile all'indirizzo internet: <http://dx.doi.org/10.1007/s11841-009-0124-5>

Derbyshire Jonathen, Review of *A Secular Age*, in *The Philosopher's Magazine*. Disponibile all'indirizzo internet: <http://www.philosophersnet.com/magazine/article.php?id=1049>

De Sousa Ronald, "Bashing the Enlightenment. A Discussion of Charles Taylor's *Sources of the Self*", *Dialogue*, 1, 1994, pp. 109-123.

Diggins John Patrick, "The Godless Delusion" (Review of *A Secular Age*), *The New York Times Book Review*, December 16, 2007.

Dockery David S., "Modern *and* Christian. How to Think With the Mind of Christ," [Review of *A Catholic Modernity?*] *Books and Culture*, 8/4 ,July/August 2002, 36. Disponibile anche all'indirizzo internet: <http://www.christianitytoday.com/bc/2002/julaug/15.36.html>

Elshtain Jean Bethke, "The Risks and Responsibilities of Affirming Ordinary Life," in *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, James Tully, (a cura di). Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 67-80.

Fortin-Melkevik Anne, "Identités religieuses et changement du paradigme. L'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor », in G. Laforest – Ph. De Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy – Paris, 1998, pp. 265-284 ["Identità religiose e cambiamento di paradigma : l'impossibile storicismo religioso a fondamento della teoria morale di Charles Taylor", *Fenomenologia e Società*, XIX ,1996, n° 3, pp. 32-49].

Fraser Ian, "Charles Taylor's Catholicism", *Contemporary Political Theory* , August 2005, Vol. 4, No. 3, pp. 231-252.

Gordon Peter E., "The Place of the Sacred in the Absence of God. Charles Taylor's *A Secular Age*", *Journal of the History of Ideas* 69:4 , Oct. 2008, 647- 673.

Grimm Stephen R., "Review of *A Catholic Modernity?*", in *International Philosophical Quarterly*, 41, 2001, 247-9.

Hittinger Russell, "Charles Taylor, *Sources of the Self*, Critical Study", *Review of Metaphysics*, 44 1990, n° 1, pp. 111-130.

Insole Christopher J., "Informed Tolerance: Review of *A Secular Age*", *Times Literary Supplement* 5470, February 1, 2008, 3-5.

Kerr Fergus, "Unstilled Human Longings". *The Tablet*, 20 September 2007. Disponibile all'indirizzo internet:
<http://www.thetablet.co.uk/review/360>.

Kitchen Gary, "Charles Taylor. The Malaises of Modernity and the Moral Sources of the Self" *Philosophy and Social Criticism*, 25/3, May 1999, 29-55.

Klaushofer Alexandra, "Faith Beyond Nihilism: The Retrieval of Theism in Milbank and Taylor" *Heythrop Journal*, 40, 1999, 135-49.

De Lara Philippe, "Comment peut-on être moderne? A propos de Charles Taylor," *Esprit*, Paris 1994 (no. 3), 77-89.

De Lara Philippe, "De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor" in Guy Laforest and Philippe de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf, Paris, Les Presses de l'Université Laval, Sainte Foy, 1998, pp. 351-64.

De Lara Philippe, "Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste? Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor," in Guy Laforest and Philippe de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, pp. 365-8.

Larmore Charles, "How Much Can We Stand?. Review of *A Secular Age*", *The New Republic*, April 9, 2008, pp. 39-44.

Ledewitz Bruce, "Charles Taylor and the Future of Secularism." *Expositions*, 3.1 , 2009. Disponibile all'indirizzo internet: <http://www.politicaltheology.com/ojs/index.php/Expo/article/viewArticle/6758>.

Levomäki Irma, "On Charles Taylor and the Challenge of Modernity" in Arto Laitinen and Nicholas H. Smith (a cura di), *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2002, pagg.133-47.

Low Andrew, "The Ethics of Modernism. The Contribution and Limitations of Charles Taylor" *Mosaic*, 29 , 1996, 111-25.

McClay Wilfrid M., "Uncomfortable Unbelief: Review of A Secular Age", *First Things* 183 , May 2008, 35.

McLennan Gregor, "Among the Unbelievers." *New Left Review* 52, July/August 2008, 139-148.

McNeil Russell, "Soft Relativism And The Malaise Of Modernity." Malaspina Great Books Blog, 2005. Disponibile all'indirizzo internet: <http://www.malaspina.org/taylorc.htm>

Mahoney Daniel J., "The Re-Enchantment of the World" [Review of *Secular Age*], *Wall St. Journal*, Sept 21, 2007. Disponibile all'indirizzo internet: <http://online.wsj.com/public/article/SB119034571151235021.html>

Marshall Sarah, "Review of Modern Social Imaginaries" in *Contemporary Political Theory*, May 2005, Vol. 4, No. 2, pp.197-199.

Milbank John, "A Closer Walk On The Wild Side. Some Comments On Charles Taylor's *A Secular Age*." *Studies in Christian Ethics* 22:1, February 2009, 89-104.

Miller James, "What Secular Age?" *International Journal of Politics, Culture and Society* 21:1-4, 2008, 5-10.

Miller Richard B., "On Making a Cultural Turn in Religious Ethics," *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 33, Issue 3 , September 2005, pp. 409-444.

Morgan Michael L., "Religion, History and Moral Discourse", in J. Tully (a cura di) *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 49-66.

Morgan Michael L., Recensione di *A Secular Age*, *Notre Dame Philosophical Review*, 10 August 2008; disponibile all'indirizzo internet: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13905>.

Nussbaum Martha, "Our Pasts, Ourselves," [Review of *Sources of the Self*]

New Republic, Apr. 9 1990,27-34.

Oshana Marina “Autonomy and the Question of Authenticity.” *Social Theory and Practice* 33 , 3,July 2007, 411-429.

Oviedo Lluís, “I cristiani in un mondo secolarizzato. La proposta di Charles Taylor” [Review of *A Secular Age*], *Antonianum. Periodicum Trimestre*, 83.3 , July-September 2008, 511-523.

Oviedo Lluís, "A Secular Age – By Charles Taylor." *Reviews in Religion & Theology* 16:1, January 2009, 79-85.

Perrucci Adamo, “L’orizzontalità del tempo secolare nell’ultima opera di Charles Taylor”, *Fenomenologia e Società*, n°1 / 2009, pagg. 125-140, pagg. 125-126.

Pirni Alberto, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità* , Milella, Lecce, 2002.

Pirni Alberto, “Tra morale e politica: l’ermeneutica del religioso di Charles Taylor”, in D. Venturelli (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell’uomo*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 233-271.

Quinn Philip L., Review of Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Notre Dame Philosophical Reviews 2003.04.04. Disponibile all'indirizzo internet : <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1235>

Reckling Falk J., "Intepreted Modernity: Weber and Taylor on Values and Modernity," *European Journal of Social Theory*, 4 , 2001, 153-76.

Redhead Mark, "Alternative Secularisms." *Philosophy & Social Criticism*, 32 , July 2006, 639-666.

Rocke Stephanie, Review of A Secular Age, *Eras* Edition 10, November 2008. Disponibile anche all'indirizzo internet: <http://www.arts.monash.edu.au/publications/eras/edition-10/rocke-review.pdf>

Rosen Michael, "Must We Return to a Moral Realism?", *Inquiry*, 34 ,June 1991, pp. 183-194.

Schweiker William, "The Good and Moral Identity. A Theological Ethical Response to Charles Taylor's *Sources of the Self*", *The Journal of Religion*, 4, 1992, pp. 560-572.

Shannon Christopher, "After Experience? William James and Consumer Religion," [Review of *Varieties of Religion Today*] *Books and Culture*, 8/4 , July/August 2002, 38]. Disponibile anche all'indirizzo internet: <http://www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.38.html>

Shantz Douglas H., "The Place of Religion in a Secular Age. Charles Taylor's Explanation of the Rise and Significance of Secularism in the West." Disponibile all'indirizzo internet : <http://www.ucalgary.ca/files/christchair/Charles%20Taylor%20lecture.pdf>

Skinner Quentin, "Who are 'We'? Ambiguities of the Modern Self", *Inquiry*, 34, June 1991, pp.133-153.

Skinner Quentin, "Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections", in J. Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism*, pp. 37-48.

Smith Nicholas H., *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Cambridge 2002.

Smith Karl E., "Meaning and Porous Being." *Thesis Eleven* 2009, 99: 7-26.

Steinfels Peter, "Uncertainties About the Role of Doubt in Religion."
Review of *A Secular Age*, *The New York Times* 07/19/2008, 4.

Steinfels Peter, "Modernity and Belief." *Commonweal* 135:9, 5/9/08, 14-21.

Strauss Claudia, "The Imaginary." *Anthropological Theory*, 6 , September 2006, 322-344.

Tully James, ed. *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Urbinati Nadia, Review of *A Secular Age*, in *European Journal of Sociology*, 49 ,2008, 462-466.

Westbrook Robert, "Believe it or not." *Christian Century* 125:25 ,12/16/2008, 32-36.

Wier Alison, "Who are we? Modern identities between Taylor and Foucault", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 35, No. 5, 2009, pp. 533-553 .

Wolfson Adam, "Postmodern Religion" , Review of *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, *Public Interest*, Issue 148 , Summer 2002, pp. 123-131.

“The Immanent Frame,” blog dedicated to a discussion of Taylor’s *A Secular Age*. Disponibile all’indirizzo internet : http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/

Altre opere

Anderson Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983 [*Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri 1996].

Ariès Philippe, *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris 1977 [*L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Mondadori, Milano 1992].

Baczko Bronislaw, *Les imaginaires sociaux*, Payot, Paris 1984.

Bellah Robert, *Beyond Belief*, Harper & Row, New York 1970 [*Al di là delle fedi: le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia, 1985].

Bellah Robert, "What is Axial about the Axial Age?" [*Archives européennes de sociologie*, 46, 2005, pagg. 69-89].

Bellah Robert, "The Rules of Engagement. Communion in Scientific Age", *Commonweal*, New York, Sept 12, 2008, pagg. 15-21.

Brague Rémi, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999 [*La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005].

Bobineau Olivier e Tank-Storper Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, Paris 2007.

Bossy John, *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford 1985 [*L'occidente cristiano, 1400-1700*, Einaudi, Torino 2001].

Bruce, S., *Religion in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford 1996.

Burke Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Scholar, Adelrshot 1994 [*Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano 1980].

Casanova José, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

Chakrabarty Dipesh, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, Princeton 2000 [*Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004].

Chaunu Pierre, *Les temps des réformes*, Fayard, Paris 1975.

Constant Benjamin, *De la liberté des anciens, comparée à celle modernes. Écrits politiques*, Gallimard, Paris 1997 [*La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2001].

Delumeau Jean, *La peur en Occident*, Fayard, Paris 1978 [*La paura in occidente*, SEI, Torino 1983].

Delumeau Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris 1983 [*Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1987].

Denèfle Sylvette, *Sociologie de la sécularisation*, L'Harmattan, Paris 1997.

Dumont Louis, “De l’individu-hors-du-monde à l’individu-dans-le monde”, in *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983 [“Dall’individuo-fuori-dal-mondo all’individuo-nel-mondo”, in *Saggi sull’individualismo. Una prospettiva antropologica sull’ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993, pagg. 39-85].

Dupré Louis, *Passage to Modernity*, Yale University, New Haven 1993.

Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris 1912 [*Le forme elementari della lingua religiosa*, Meltemi, Roma 2005].

Heelas P., Woodhead L., Seel B., Szerszynski B., *The Spiritual Revolution*, Blackwell, Oxford 2004.

Eliade Mircea, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1984.

Ferrara Alessandro (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975 [*Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1978].

Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Galimard, Paris 1985 [*Il disincantamento del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992].

Geremek Bronislaw, *La potence ou la pitié*, Gallimard 1987 [*La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1991].

Hale John R., *The Civilization of Europe in the Renaissance*, MacMillan, New York 1993 [*La civiltà del Rinascimento in Europa. 1450-1620*, Mondadori, Milano 1994].

Henneau Marie-Élisabeth, “L’imitation de Jesus-Christ”, in *Histoire du Christianisme* (sous la direction de Alain Corbin), Éditions du Seuil, Paris 2007, pagg. 269-273.

Illich Ivan, *The Corruption of Christianity*, Canadian Broadcasting Corporation, Toronto 2000.

James William, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 1998.

Jaspers Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zürich 1949 [*Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965].

Kantorowicz Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton 1957 [*I due corpi del re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989].

Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Cerf, Paris 1985.

Le Goff Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris 1981 [*La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982].

Le Goff Jacques, *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris 1988 [*L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari 1988].

Locke John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1967 [*I due trattati sul governo e altri scritti politici*, Utet, Torino 1982].

Lovejoy Arthur O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge 1936 [*La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1976].

Manent Pierre, *La cité de l'homme*, Fayard, Paris 1994.

Martin David, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford 1978.

Martin David, *Tongues of Fire*, Blackwell, Oxford 1990.

Mill John, "On Liberty", in *Three Essays*, Oxford University Press, Oxford 1975 [*Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano 1991].

Monod Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris 2002.

Oakley Francis, *Kingship*, Blackwell, Oxford 2007.

Rosati Massimo., *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Searle John, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995 [*La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di comunità, Milano 1996].

Seligman, Adam B., *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma 2002.

Turner Victor, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Cornell University Press, Ithaca 1969 [*Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia 1972].

Walzer Michael, *The Revolution of the Saints*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1965 [*La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino 1996].

Weber Eugene, *Peasants into Frenchmen*, Chatto and Windus, London 1979 [*Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale. 1870-1914*, il Mulino, Bologna 1989].

L'oggetto di questa ricerca è costituito dalle analisi del filosofo canadese Charles Taylor riguardo la modernità e le interrogazioni sul ruolo multiforme del religioso nelle società occidentali. Pur salvando il concetto di secolarizzazione, il filosofo ne rideclina il senso nella forma di una riformulazione del religioso che trova la sua espressione attuale nel pluralismo delle esperienze di fede. L'autore enfatizza il peso della spiritualità cristiana nella formazione dell'identità moderna integrando poi l'interesse per la ricostruzione storica con l'osservazione del nuovo ruolo affidato alla religione nello spazio pubblico. L'investigazione tayloriana sui rapporti tra modernità e cristianesimo include peraltro la difesa di un'idea di integrazione reciproca delle vocazioni morali dei due complessi culturali che si appoggia all'evocazione di una realizzazione dell'identità moderna che non escluda un'apertura alla trascendenza.

Parole chiave: Modernità, Secolarizzazione, Individualismo espressivo, Cristianesimo.

This work is about the analysis of modernity and interrogations concerning the different roles of religion in western societies according to the canadian philosopher Charles Taylor. Though keeping the concept of secularization, the philosopher develops his meaning through a new idea of religion that actually finds expression in the pluralism of faith experiences. The author overemphasizes the importance of christian spirituality in the creation of modern identity and integrates the historical reconstruction with the new role of religion in society. Taylor's investigation about the relationship between modernity and christianism also includes the defence of the integration of their moral codes based on the idea of a modern identity realization opened to transcendence.

Keywords: Modernity, Secularization, Expressive individualism, Christianity.

