

Ermenegildo Conti

IDENTITÀ PERSONALE ED ESPERIENZA RELIGIOSA NELLA CONDIZIONE POSTMODERNA

SOMMARIO: I. IL POSTMODERNO E I SUOI AMBITI – II. UN FENOMENO EPOCALE: 1. *Una società pluralista*; 2. *Globalizzazione e localizzazione* – III. I RIFLESSI SULLA PERSONA: 1. *La scomparsa del padre*; 2. *L'obiettivo minimale del benessere*; 3. *Il narcisismo, la ricerca degli identici e la liquidità dei rapporti*; 4. *La frammentazione dell'io* – IV. I PRINCIPALI FATTORI DEL CAMBIAMENTO: 1. *L'influsso della tecnologia*; 2. *La fine delle ideologie e il pensiero postmoderno* – V. LA RELIGIONE, IN QUESTO CONTESTO: 1. *L'indifferenza diffusa*; 2. *Il ritorno del sacro*; 3. *Un ateismo aggressivo*; 4. *Uno spunto per l'azione ecclesiale*

I. IL POSTMODERNO E I SUOI AMBITI

Il termine «postmoderno» ha un'accezione polivalente: se tutte le parole hanno un significato analogico, questa rischia l'equivoco¹. Infatti, la storia del termine, per quanto sia ricostruibile, è composta di «salti» in settori eterogenei²: in estrema sintesi, da espressione che negli anni Trenta fu usata per indicare sia fermenti letterari sia innovazioni geopolitiche (che relativizzavano la centralità degli stati nazionali), passò a connotare una specifica posizione filosofica sull'intero sapere umano, per arrivare infine a descrivere un atteggiamento sociale e culturale diffuso³.

¹ Il presente saggio rielabora il contenuto di un intervento tenuto al clero di Modena nello scorso mese di gennaio.

² Cf M. K...HLER, «“Postmodernismo”: un panorama storico-concettuale», in P. CARRAVETTA - P. SPEDICATO (edd.), *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America* (= Studi Bompiani. Lingue e letterature), Bompiani, Milano 1984, 109-122; cf anche M. PESARE, «Eziologia e genealogia del postmodernismo filosofico», *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 6 (2004) [disponibile sul sito <http://mondodomani.org/dialegesthai>]. A proposito di quest'ultimo testo va comunque notato che a Ihab Hassan è riconosciuta un'importanza eccessiva.

³ È attestata anche un'occorrenza precedente e particolarmente significativa:

Per quanto si possa circoscrivere un campo semantico alquanto frastagliato, «postmoderno» è diventato rappresentativo dell'attuale contesto socio-culturale e della condizione filosofica⁴. È facile infatti rinvenire nel termine un risvolto descrittivo – riguardante il costume, le abitudini, il modo di intendere e di vivere in società – e uno più teorico, attento alle questioni fondamentali, senza tuttavia svincolarsi o trascurare le dinamiche caratterizzanti l'epoca attuale: la filosofia che si definisce postmoderna, infatti, tenendo conto delle evoluzioni storiche del pensiero, si propone come una rilettura teoretica degli accadimenti della contemporaneità. Si comprende dunque come tra le due accezioni di significato ci sia un reciproco e intenso scambio di spunti di riflessione, sia sul piano pratico che su quello teoretico: da un lato la riflessione funge da fattore di emancipazione che predispone ad appropriarsi di atteggiamenti considerati improponibili (veri e propri tabù) e insieme le modifiche del costume inducono a considerare diversamente le proprie convinzioni invocando una trasformazione e una revisione di riferimenti valoriali prima indiscutibili; dall'altro la filosofia si fa carico di una comprensione più approfondita dello spirito dell'epoca e insieme la condizione di vita dell'uomo introduce spunti e considerazioni che modificano il pensiero teorico.

Con la nostra ricerca ci proponiamo di indagare i diversi elementi, presenti nella società e nella riflessione, che abitualmente vengono ascritti alla postmodernità. Svolgeremo il compito considerando contestualmente i due ambiti, individuandone le connessioni e gli intrecci, ponendo particolare attenzione al rilievo antropologico in essi insito. Riteniamo perciò indispensabile in prima battuta fornire una descrizione della condizione attuale, che non sovraccarichi di significato alcuni dati, accettando anche apparenti contraddizioni, senza la pretesa di attenuare elementi di difficile composizione in una visione unitaria, ma raccogliendo con sufficiente acribia i dati più rilevanti e le riflessioni più accreditate. Non intendiamo

l'espressione «uomo postmoderno» compare infatti per la prima volta nel 1917 in un testo di Rudolf Pannwitz (1881-1969), scrittore tedesco, che connota in questo modo l'*Übermensch* di Nietzsche (cf I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* [= Biblioteca di Teologia Contemporanea 116], Brescia, Queriniana, 2001, 159).

⁴ È del resto questo uno degli aspetti caratteristici del testo che ha «consacrato» il termine in filosofia: cf J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (= Idee), Feltrinelli, Milano 1997¹⁰ (or. 1979).

inseguire una visione obiettiva priva di presupposti, ma semplicemente escludere che la pretesa logica di un'interpretazione coerente impedisca una ricerca libera, animata dal desiderio di conoscere approfonditamente quanto stiamo vivendo (senza che si trasformi in pregiudizio in grado di alterare il dato).

È invece possibile giungere ad una sintesi (necessaria e inevitabile) e ad una valutazione unitaria della nostra condizione attuale solo dopo un ascolto pacato e attento di tutti gli elementi più pertinenti per la nostra ricerca: essa non può evidentemente essere semplice registrazione statistica dei fatti osservati, ma interpretazione, attenta all'orizzonte complessivo di comprensione della realtà e quindi agli interrogativi più profondi, aperti e orientati alla ricerca del senso del tutto.

II. UN FENOMENO EPOCALE

È opinione condivisa la constatazione di un assetto nuovo delle nostre società contemporanee: la diversità rispetto al passato è marcata, tanto che si parla di un passaggio epocale. Che l'osservazione sia corretta non rientra probabilmente nelle possibilità di un osservatore direttamente interessato: occorre infatti una distanza storica considerevole per comprendere se una simile valutazione è lucida e lungimirante: soprattutto non ci è possibile sapere se tra i molteplici segnali oggi presenti prevarranno quelli intravisti come più capaci di delineare il nostro futuro. Merita pertanto, in via prudenziale, prendere in considerazione solo quegli aspetti che da tempo si sono imposti come decisivi e rilevanti, tanto nella conduzione abituale della vita come nella mentalità diffusa.

1. *Una società pluralista*

Le nostre società sono caratterizzate da un forte pluralismo. Tale aspetto prevale, secondo diversi autori, anche sul fenomeno – anch'esso epocale – della secolarizzazione, tanto che quest'ultima è indicata da alcuni come conseguenza o risultanza di quello⁵: il passaggio dalla condizione

⁵ P.L. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo* (= Intersezioni 133), Il Mulino, Bologna 1994, 31-49 (or. 1992). Si possono distinguere due linee interpretative legate alla secolarizzazione, la prima che spiega il fenomeno a

monolitica delle società alla loro composizione pluralista – sotto il profilo religioso, politico, culturale, etnico... – risulta infatti un fattore di più ampia portata (rispetto all'appartenenza religiosa), tanto rilevante da imporre l'avvento di una mentalità nuova – anche rispetto all'impostazione moderna, tutto sommato ancora protesa a dare forma coesa alle società a partire dall'unificazione prodotta dal territorio, dalla razza, dalla fede, secondo il significato estensivo dell'antico adagio *cuius regio et eius religio* –.

Il processo di mutazione delle forme di convivenza avviene nell'epoca moderna per gradi e per strappi, con moti innovativi e con ritorni al passato, sia per quanto riguarda le vicende storico-politiche sia per le teorie elaborate in proposito: esso può sinteticamente essere espresso come passaggio dalla società antica, fondata sull'omogeneità del tessuto sociale, alle convivenze moderne, costruite sulla tolleranza, alla situazione attuale, connotata da un marcato pluralismo nei riferimenti ai principi, ai valori etici, ai comportamenti culturali, agli stili di vita, alle professioni di fede.

Infatti, nonostante diversi fattori spingessero in direzione contraria e benché non mancassero aperture in favore di un ampliamento delle espressioni di tolleranza, l'ideale di una società pluralista non sembrò raccogliere un consistente apprezzamento teorico in epoca moderna. Il segno di una simile contrarietà sta paradossalmente proprio nell'idea – per sé innovativa – della tolleranza: nonostante l'apparenza, nella nozione rimane prioritario l'obiettivo di perseguire una coesione unitaria del tessuto sociale, le cui deviazioni sono appunto solo sopportate⁶.

L'effettivo costituirsi di società in radice pluraliste si ebbe con il processo migratorio, favorito anche dal colonialismo e dalla costante interazione con la «madrepatria»: gli imperi beneficiarono economicamente dei possedimenti conquistati, ma insieme integrarono persone e culture nel loro tessuto sociale.

partire dall'esigenza di razionalità, la seconda a motivo del pluralismo: cf *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book - Massimo, Milano 1995, vol. IV, *Crisi, rotture e cambiamenti*, 278-279.

⁶ Sono diversi i segnali al riguardo. Merita di essere ricordato e correttamente interpretato il processo di individualizzazione inaugurato con la filosofia moderna, il cui risvolto politico si ebbe nella strutturazione liberale degli Stati: nonostante le apparenze, il modello perseguito prevede una fondamentale uniformità dei cittadini, cui corrisponde una spiccata funzionalizzazione dello Stato al bisogno e all'interesse dell'individuo borghese.

Il profilo della convivenza civile si è emblematicamente precisato, in particolare in riferimento al rapporto dei gruppi religiosi con lo Stato, nell'alternativa tra il modello francese della *laïcité* (che prevede una superiorità del pubblico, che marginalizza le componenti religiose entro il privato) e quello statunitense della *religious freedom* (che invece considera l'apporto delle religioni come costitutivo della convivenza civile).

L'accelerazione del processo avvenne solo con l'inserimento di comunità che trovarono il fondamento del loro vivere comune in valori vistosamente distanti dalla logica occidentale (la tradizione filosofica) e dalla fede giudaico-cristiana; il segno emblematico è rintracciabile nella rivendicazione del diritto tribale o religioso come legge per il gruppo sociale, in aperta alternativa alla legislazione statale⁷. Se già nel passato si poneva un problema di relazioni tra culture (anche solo per la differenza linguistica, culturale e confessionale esistente tra diversi stati), oggi la difficoltà si è tanto acuita da essere diffusamente percepita come ingombrante, se non irrisolvibile, all'interno di tradizioni e mentalità discoste da un alveo tutto sommato omogeneo, assicurato dalla comune appartenenza occidentale⁸.

2. Globalizzazione e localizzazione

Il processo di differenziazione sociale sperimentato e giustificato dal postmoderno è ulteriormente alimentato da quel fenomeno che si è ormai soliti chiamare «globalizzazione» e che consiste nell'incremento della mobilità (molto spesso permanente) delle persone e delle attività produttive, nella loro costante correlazione e nell'influsso reciproco esercitato, nell'istantaneità della comunicazione e dell'informazione, nella possibilità di decidere, agire e interferire a distanza...

Una mutazione tanto capillare crea contraccolpi di segno opposto, molto forti e vistosi, in genere unificati e identificati come «localizzazione»⁹.

⁷ Come si può notare, la contrapposizione riveste anche la forma del diritto, lo *ius sanguinis* nel primo caso e lo *ius soli* nel secondo.

⁸ Se tale osservazione sembrava difficilmente condivisibile almeno in Italia fino a poco tempo fa, ora i rapidi mutamenti introdotti dai fenomeni migratori rendono più plausibile anche per il nostro paese ciò che in altri è esperienza diffusa e pacifica da diverso tempo.

⁹ Sul tema cf Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*

È la conferma – *sub contrario* – della profondità e vastità della globalizzazione: chi subisce il «rimpicciolimento del mondo» ha la chiara percezione che il cambiamento è imposto contro la propria volontà, senza che possa adeguatamente ed efficacemente contrastare una simile tendenza; tale frustrazione dà spazio anche a reazioni rabbiose e violente, in molti casi incontrollabili.

Una delle più profonde conseguenze di una simile impostazione della vita e delle società è la nuova tipologia dei migranti: non intendendo spostarsi definitivamente nel nuovo paese per rimanervi (seguono infatti il flusso del lavoro, anch'esso meno vincolato al territorio), mantengono legami, vivi e intensi, con la cultura nativa; di conseguenza sono poco disposti a cercare e attuare una vera integrazione.

Per pensare teoricamente e affrontare praticamente il pluralismo, l'immigrazione e la globalizzazione, vengono in genere avanzati quattro modelli: l'autodifesa intransigente dell'ordine liberale, attuata mediante il riconoscimento degli interessi privati degli immigrati ma non della loro identità pubblica; la società interculturale, un modello che persegue l'obiettivo di un accesso reale alla cittadinanza, non garantito automaticamente dal semplice riconoscimento formale dei diritti (come invece avviene nella società liberale); il multiculturalismo pluralista, che propone il riconoscimento non solo dei diritti individuali, ma anche di quelli collettivi, per evitare che una cultura venga assorbita nell'altra; il comunitarismo *liberal* americano, che pensa doveroso rispettare e onorare tutte le differenze (comprese quelle legislative), senza tener conto del problema derivante dagli equilibri e dai rapporti che si innescano in un territorio comune¹⁰. In modo sbrigativo, escludendo il modello liberale e semplificando le altre posizioni, la gestione del problema viene spesso ricondotta a due schemi alternativi: l'interculturalismo (*melting pot* o meticcio culturale), la fusione dei comportamenti in un'entità identitaria nuova che non appartiene a nessuna delle realtà sociali precedenti (ed esistenti altrove, specie nella madrepatria), oppure il multiculturalismo (*salad bowl*),

(= Sagittari Laterza 116), Laterza, Roma - Bari 1999, 9-31; «Sulla glocalizzazione: o globalizzazione per alcuni, localizzazione per altri», in *Globalizzazione e glocalizzazione*, (= Modernità e società), Armando, Roma 2005, 336-350.

¹⁰ Su tutto questo cf S. ZAMAGNI, «Migrazione e multiculturalità», in C. VIGNA - S. ZAMAGNI (edd.), *Multiculturalismo e identità* (= Filosofia morale 13), Vita e Pensiero, Milano 2002, 221-261.

l'incontro tra gruppi sociali che, mantenendo la loro specificità, vivono giustapposti fra loro.

Nonostante le molte ragioni addotte a favore delle diverse ipotesi, nessuna è veramente risolutiva, perché appare irrisolvibile in modo soddisfacente il contrasto tra valori, ugualmente legittimi e importanti per il vivere civile e per la sussistenza dello stato di diritto: la coesione sociale e la democrazia (e quindi la libertà dell'individuo e la possibilità di espressione pubblica delle culture)¹¹. Da un lato infatti l'unione delle persone permette una più facile composizione dei conflitti interni ad una società, favorendo o agevolando la pace sociale; dall'altro, l'ideale democratico (inteso, secondo la formalizzazione di Popper, come assunzione del principio della tolleranza verso le minoranze, purché non siano intolleranti)¹² impone che si consenta e garantisca la massima libertà anche a coloro che non necessariamente condividono il pensiero della maggioranza.

III. I RIFLESSI SULLA PERSONA

Le novità presenti nella nostra condizione attuale non riguardano solo la configurazione delle società e dei rapporti tra i gruppi in esse presenti, ma toccano anche il versante più personale del vivere: del resto, come si può facilmente intuire, le dinamiche e le consuetudini acquisite e confermate dal consenso collettivo inducono a variare atteggiamenti e mentalità fino a influenzare e modificare la condizione stessa dell'individuo. Ritenendo quest'aspetto particolarmente significativo sotto il profilo antropo-

¹¹ Il dibattito è ricorrente in politica e sui giornali non solo italiani. Recentemente Merkel, Cameron e Sarkozy hanno pronunciato dure critiche al modello del multiculturalismo (gli interventi sono stati rispettivamente il 17 ottobre 2010, il 5 e il 10 febbraio 2011); la previsione di immediati vantaggi politici derivanti da simili dichiarazioni rende però difficile una pacata valutazione in proposito. Una discussione analoga si è registrata in Olanda dopo l'uccisione del regista Theo van Gogh (2 novembre 2004); qualche mese prima Trevor Phillips, presidente della *Commission for Racial Equality* nel Regno Unito, aveva sostenuto tesi simili in un'intervista a «The Times» (3 aprile 2004), che fece molto scalpore: cf T. BALDWIN - G. ROZENBERG, «Britain "must scrap multiculturalism". Race chief calls for change after 40 years» [<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article1055221.ece>], 9 marzo 2011.

¹² Cf K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. ANTISERI (= *Filosofia e problemi d'oggi* 30), Armando, Roma 1977 (or. 1945).

logico, concentriamo su di esso l'attenzione, spostando progressivamente l'accento e prendendo avvio dal dato psicosociale più evidente, l'attuale scarso rilievo della figura paterna nelle relazioni familiari e nella considerazione pubblica.

1. *La scomparsa del padre*

L'osservazione si è «imposta» nel 1963 ad opera del medico e psicologo Alexander Mitscherlich in un testo diventato ben presto motivo di confronto e dibattito¹³. Oltre alla denuncia del progressivo perdersi dell'autoritarismo (tendenza motivata anche dalla reazione alle vicende politiche dei decenni precedenti culminate nella guerra mondiale), l'autore invitò ad accorgersi del danno causato dall'assenza di idealizzazione della figura paterna, in grado di far convergere le spinte motivazionali del figlio maschio nella scelta di imitazione, tanto nella realizzazione professionale quanto nella costituzione del nucleo familiare e nello svolgimento della funzione educativa.

A distanza di decenni, si può forse più facilmente notare che la figura del maschio adulto denuncia più di altri una grave difficoltà a vivere le attuali dinamiche sociali: alla diffusa separazione dell'atto sessuale dalla responsabilità genitoriale (condivisa anche da parte femminile), si aggiunge la difficoltà di gestire autorevolmente l'educazione e offrire una progettualità per il futuro del figlio, il quale, di conseguenza, fatica ad identificarsi con il padre, non trovando in lui un riferimento che sia motivo di generoso apprezzamento e mostrando la perdita di un legame forte con una figura autorevole.

La constatazione dell'assenza del padre¹⁴ non evoca dunque solo i problemi derivanti dalla gestione dell'autorità (tema facilmente evitato oggi), ma più in generale alla mancata stima, all'irrilevante considerazione pubblica e alla scarsa plausibilità della figura genitoriale maschile, quasi che

¹³ Cf A. MITSCHERLICH, *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale* (= I nuovi testi), Feltrinelli, Milano 1973⁴. In termini più evocativi e in chiave più pedagogica, una ripresa recente si trova in C. RISÉ, *Il padre. L'assente inaccettabile* (= Problemi sociali d'oggi), San Paolo, Cinisello B. 2007.

¹⁴ A questi elementi psicosociali possiamo anche aggiungere un ulteriore risvolto del problema, simbolicamente evocativo, il numero (sempre più elevato) di mancato riconoscimento della paternità legale.

non solo il compito educativo, ma più in generale il traguardo ultimo di tale percorso non appaia, nemmeno a chi lo sta vivendo, degno di essere perseguito e proposto.

Sotto il profilo strettamente psicoanalitico, tale irrilevanza suscita problemi maggiori, dal momento che la figura paterna risulta decisiva per la costituzione del limite e della rinuncia, il cui valore (non solo pedagogico) è ben visibile nella strutturazione del desiderio e dunque della personalità complessiva del figlio¹⁵.

2. *L'obiettivo minimale del benessere*

Nonostante il padre non sia più una figura valoriale, una meta plausibile e convincente, capace di raccogliere passioni ed energie, è indispensabile per poter vivere adeguatamente. A riguardo, ci pare pertinente l'acuta analisi della condizione dell'uomo contemporaneo proposta da Lasch¹⁶: egli ritiene che l'umanità, segnata dal trauma della Seconda Guerra Mondiale, pretenda di condurre la propria esistenza come i rifugiati dei lager, con l'obiettivo minimale della sopravvivenza. In realtà, però, tale traguardo fu raggiunto dagli internati perché coltivarono sogni ambiziosi, desiderando una pienezza di vita che la solidarietà contro gli aguzzini alimentava, dando l'occasione di ipotizzare un futuro rinnovato, libero dall'incubo dell'assurda perversione di cui facevano le spese; così la meta ideale, avvertita spesso come irrealizzabile, ma coltivata e in parte attuata grazie alla solidarietà tra i reclusi, ha sostenuto e motivato la ricerca di futuro, dando un senso anche ad una condizione disumana.

Le attuali società, nonostante le mutate condizioni storiche, sembrano continuare ancor oggi a perseguire l'obiettivo minimale della sopravvivenza; tuttavia, essendo l'unico scopo perseguito, l'aspettativa sul futuro si fa inevitabilmente più angusta, la sua costante ricerca diventa insostenibile, il raggiungimento della meta si rivela di conseguenza impraticabile: un'esistenza impostata secondo l'ideale nichilista del minimo indispensa-

¹⁵ Su questo insiste (riprendendo la lezione di Lacan) M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica* (= Psicologia clinica e psicoterapia), Cortina, Milano 2010; *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna* (= I fili), Cortina, Milano 2011.

¹⁶ Cf C. LASCH, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti* (= Universale Economica Feltrinelli), Feltrinelli, Milano 1996 (or. 1984).

bile non motiva, né alimenta o sorregge un autentico desiderio di vita.

L'io contemporaneo insegue il suo ideale in una profonda estetizzazione del suo mondo – atteggiamento pervasivo, diffuso tanto in gusti omologati e massificati come in condizioni di vita e strati sociali eterogenei: il tratto minimalista si riconosce nell'assenza di personalizzazione del gusto e nella ricerca (spesso spasmodica) di un piacere incapace anche solo di evocare la possibilità di un trascendimento di sé.

Più che la felicità si insegue il benessere; o, in termini negativi, ci si accontenta di una sopportazione, la meno dolorosa possibile, del peso del quotidiano. Il vantaggio di una simile operazione è intravisto nella facilità con cui si può raggiungere il nuovo traguardo, alla portata (immediata) di quanti se lo possono economicamente permettere; non manca, tuttavia, il lato negativo, spesso non considerato: il raggiungimento senza fatica del benessere/bisogno comporta anche l'impoverimento (e l'inacidimento) della dinamica del desiderio – aspetto qualificante la condizione umana – di cui l'anelito verso una meta impegnativa è parte strutturante la sua stessa costituzione.

La forma del benessere ha diversi volti, la cui rilevanza per l'individuo sembra essere commisurata alla facilità del loro conseguimento: per questo si concentra perlopiù attorno alla dimensione corporea, non solo nel recupero delle funzioni essenziali perdute a causa di eventi traumatici (chirurgia e riabilitazione), ma anche come migloria estetica e occultamento (o vera e propria censura) del logoramento temporale. Il benessere si identifica con la possibilità di sentirsi a proprio agio, di gustare la risposta del corpo alle proprie potenzialità e decisioni, di sperimentare la tranquillità e la scomparsa di ogni forma di ansia e di paura, di non avvertire il decadimento fisico della vecchiaia e le molteplici sensazioni della sofferenza. Tale ricerca percorre anche strade che oltrepassano il semplice riequilibrio dei valori normali del corpo, per giungere a prospettare forme nuove di umanità. Si assiste così non solo alla manipolazione del fisico e alle sue «ristrutturazioni», ma anche alla prospezzazione di potenzialità inedite per la storia della nostra umanità¹⁷. L'intreccio tra il bisogno ridot-

¹⁷ Cf A. SCHIAVONE, *Storia e destino* (= Vele 31), Einaudi, Torino 2007; G. TESTA, «Le scienze della vita: verso nuove antropogenesi?», in A. PAVAN - E. MAGNO (edd.), *Antropogenesi. Ricerche sull'origine e lo sviluppo del fenomeno umano* (= Percorsi), Il Mulino, Bologna 2010, 353-362.

to ad impulso e le innovazioni tecnologiche è a fondamento del credito (o discreditato) accordato alle potenzialità innovative recentemente dischiuse all'uomo; il risvolto psicologico è facilmente intuibile: ristabilendo in modo marcato la connessione con l'infinitezza del desiderio, si alimenta un'illusoria sensazione di onnipotenza; di qui la separazione (quasi manichea) tra entusiasti sostenitori e scettici detrattori.

3. *Il narcisismo, la ricerca degli identici e la liquidità dei rapporti*

Sempre Lasch descrive la nostra società come pervasa dal narcisismo¹⁸, derivante dalla confusione del confine tra l'io e l'altro: non si tratta semplicemente di una categoria «scientifica» e neutrale, utile per descrivere, senza accenni morali, il comportamento egoistico. Infatti, un simile termine, quando definito con gli strumenti propri della psicoanalisi, permette di comprendere meglio dinamiche e stili di personalità in grado di illustrare radicate dinamiche sociali. L'uomo affetto da narcisismo secondario¹⁹ è infatti delineato dal nostro autore con tratti ben caratterizzanti:

«Un individuo disinvolto nel manipolare le impressioni che suscita negli altri, avido di ammirazione e insieme pieno di disprezzo per coloro che induce a tributargliela; costantemente assetato di nuove esperienze emotive con cui colmare il suo vuoto interiore; terrorizzato dall'idea della vecchiaia e della morte»²⁰.

La brama di apprezzamento è dunque gestita dal narcisista anestetizzando la sofferenza e la fatica, più in generale la percezione del limite; tale strategia ingenera però un vuoto interiore che rafforza ulteriormente il divieto dell'accesso a sé, quello strumento di difesa che esclude progressivamente ogni forma di introspezione e più in generale di interiorità. Perciò i rapporti (compresi quelli sessuali), caratterizzati da sfruttamento o

¹⁸ C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* (= Tascabili Bompiani. Saggi 11), Bompiani, Milano 2001⁴, 51 (or. 1979).

¹⁹ Il passaggio dall'interesse per il narcisismo primario (studiato da Freud) al secondario è indice secondo Lasch non solo del cambiamento sociale (registrabile nella mutazione dei pazienti che si sottopongono all'analisi) ma anche della diversa attenzione della psicoanalisi per l'Io (prima trascurato per occuparsi pressoché esclusivamente dell'Es).

²⁰ C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 51.

manipolazione, denunciano contemporaneamente dipendenza e assenza di sensibilità: è la motivazione ultima che spinge a cercare relazioni (anche amicali) che non lascino spazio ad alcuna forma di differenziazione; il bisogno di assicurazione è talmente forte da indurre a cercare solo persone da cui si può avere il consenso senza riserva: più che alla ricerca del simile o dell'uguale, si punta a trovare l'identico. Tuttavia, dal momento che l'intenzione è pressoché irrealizzabile, simili rapporti sono sottoposti al rischio della rottura improvvisa e irrimediabile: nel momento stesso in cui si sperimenta la diversità – benché magari solo per aspetti secondari o trascurabili – appare più semplice interrompere l'amicizia, evitando di sperimentare l'assenza di un'indispensabile conferma rassicurante.

Ne deriva una gestione solo apparentemente contraddittoria della propria posizione sociale: da un lato ci si proietta totalmente all'esterno senza coltivare l'interiorità, perché percepita come destrutturante, in quanto luogo di frustrazione e vuoto; dall'altro la comparsa sulla scena pubblica è tendenzialmente limitata ad un numero ristretto di individui, così da evitare che la moltiplicazione degli interlocutori possa far aumentare il rischio di critica o distanza, fonte di turbamenti e lacerazioni.

Inoltre, l'aumento di un simile comportamento e di persone così strutturate agevola una mentalità comune che, riversandosi in istituzioni e modi di interpretarle, consolida i processi in atto, rendendoli ancora una volta un'occasione per incrementare e rafforzare un atteggiamento narcisista.

La gestione delle relazioni, qui solamente accennata, è stata da qualche tempo definita da Bauman con l'aggettivo «liquido» che da subito ha riscosso un grande consenso e successo: secondo il sociologo polacco infatti la nostra condizione attuale ha assunto uno stile incerto e instabile, facilmente riscontrabile in ogni tipo di relazione, sia in pubblico come nel privato²¹.

²¹ Il primo testo risale al 2000. Da allora l'aggettivo ha accompagnato diversi titoli del sociologo: cf Z. BAUMAN, *Modernità liquida* (= Sagittari Laterza 133), Laterza, Roma - Bari 2002 (or. 2000); *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma - Bari 2005³ (or. 2003); *Vita liquida* (= I Robinson. Letture), Laterza, Roma - Bari 2006 (or. 2005); *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido* (= I Robinson. Letture), Laterza, Roma - Bari 2007 (or. 2006); *Paura liquida* (= I Robinson. Letture), Laterza, Roma - Bari 2008 (or. 2006). Al di là della fortuna dell'aggettivo, l'autore è un buon indagatore dei processi sociologici della nostra condizione attua-

La disinvoltura di un simile comportamento si riscontra nella facilità e rapidità con cui si pone inizio e termine ad una relazione, anche emotivamente intensa, quasi si trattasse di una connessione ad Internet²². La metafora illustra non solo un comportamento diffuso e frequente negli spazi del mondo virtuale: ciò che evidenzia è la pacifica convinzione (se non la pretesa) che si possa stabilire e revocare un rapporto senza che vi siano conseguenze rilevanti per chi ne è coinvolto; come se la decisione di iniziare e finire una frequentazione potesse essere sempre unilaterale e senza sofferenze; come se il coinvolgimento affettivo potesse risultare irrilevante e privo di strascichi dopo l'improvvisa interruzione.

4. La frammentazione dell'io

Da tutto quanto detto si può facilmente evincere la fragilità dell'io, intesa innanzi tutto come frammentazione e instabilità delle parziali identificazioni con cui il singolo si costituisce e si interpreta nel corso dell'esistenza.

Infatti, i ruoli assunti in società e le appartenenze a molteplici gruppi danno origine a settoriali e momentanee configurazioni del singolo che, se non articolate e unificate in una sintesi effettiva e durevole, possono portarlo ad abbozzare in modo indeterminato la propria personalità, ingenerando conseguentemente una consapevolezza di sé confusa e incerta. Tale identificazione, non essendo un fatto esclusivamente privato, non è frutto di una deliberazione cosciente, la cui gestione è di esclusiva competenza del soggetto in questione: la costituzione dell'essere personale avviene piuttosto grazie alle decisioni e azioni con cui l'individuo dà forma a ciò che apprezza come il fine della propria esistenza e per il riconoscimento con cui gli altri confermano o smentiscono il suo porsi (e implicitamente la sua idealità e la percezione di sé).

La frammentazione del soggetto risulta ancora più lacerante per la complessità della società pluralista descritta in precedenza²³: il rischio che

le: per il nostro tema risulta particolarmente interessante *Il disagio della postmodernità* (= Sintesi), Mondadori Bruno, Milano 2002.

²² Cf Z. BAUMAN, *Amore liquido*, XI. Sui risvolti antropologici ed etici delle relazioni virtuali si veda l'interessante saggio F. RIVA, *Il volto e l'interfaccia. Prossimità virtuali, responsabilità reali*, Servitium, Sotto il Monte 2010.

²³ Cf C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea* (= Libri del tempo 345), Laterza, Roma - Bari 2003 (cf soprattutto 165-202).

si ingeneri una personalità multipla, frutto di una frequentazione estemporanea di ambienti e teorie tra loro incompatibili, ma accostati secondo gusti personali e composizioni ardite (fino all'elettismo e al sincretismo) non è così ipotetico o aleatorio; in qualche caso non si avverte la difficoltà della conciliazione di mondi culturali molto diversi (quando non opposti), o addirittura si giustifica la compresenza e l'accostamento di spezzoni disparati, ritenendo del tutto superfluo o dannoso qualsiasi tentativo di ulteriori unificazioni²⁴.

Il soggetto in queste condizioni rischia di vivere in una costante instabilità, in un equilibrio precario, causato dalla radicale indeterminatezza della propria personalità: composto da molte connotazioni identitarie semplicemente giustapposte e disponibile a ripetute variazioni temporali, sembra trovare l'equilibrio solo nella continua e vorticoso mutazione delle condizioni di vita e della conseguente configurazione di sé, determinata acriticamente e passivamente dall'ambiente circostante. Il più delle volte la sintesi è trovata attorno a ciò che immediatamente gratifica di più: senza che vi sia un criterio più qualificante di altri che possa dettare in modo chiaro la gerarchia interna ai diversi ruoli vissuti, senza che vi sia una coerenza logica e complessiva tra le posizioni sociali e i comportamenti abituali via via assunti, senza che una tale sintesi sia vissuta e intesa come stabile e duratura.

L'instabilità del soggetto riguarda sia le convinzioni teoriche (che non si spingono al di là dell'opinione o approdano alla professione di scetticismo) sia le decisioni pratiche (dichiarate già in partenza insicure e provvisorie, spesso revocate con disinvoltura e rapidità). Così non solo le certezze generali dell'esistenza sono espresse in forma diversa davanti a interlocutori differenti, ma si rivendica il diritto di modificarle prima ancora che si intraveda il motivo teorico di un loro cambiamento. Allo stesso modo le decisioni sono assunte con il beneficio della riserva, come se il soggetto non si riconoscesse responsabile di ciò che pure lui stesso ha posto in essere²⁵.

²⁴ Cf J. ELSTER (ed.), *L'io multiplo* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 1991 (or. 1985).

²⁵ Angelini usa a questo proposito l'immagine di Zaccheo: cf G. ANGELINI - G. AMBROSIO, *Laico e cristiano. La fede e le condizioni comuni del vivere* (= Dabar. Saggi teologici 12), Marietti, Genova 1987, 260. Sul tema, cf G. ANGELINI, «La coscienza "privata"», *La rivista del clero italiano* 60 (1984) 246-255.

IV. I PRINCIPALI FATTORI DEL CAMBIAMENTO

Se dovessimo indicare le cause che hanno prodotto e continuano ad alimentare le variazioni registrate, ci troveremmo probabilmente di fronte a una lunga serie di fenomeni difficilmente riassumibili in una sintesi convincente: dai processi economici alle condizioni geopolitiche, dalle motivazioni etiche alle convinzioni ideologiche, dalle problematiche generazionali alle trasformazioni culturali... sono molti e disparati gli aspetti e gli avvenimenti alle spalle del cambiamento che oggi constatiamo. Risulta difficile (se non logicamente impossibile) scegliere a quali fattori si debba attribuire un'importanza maggiore; ci soffermiamo su due che, essendo di vasta portata, possono risultare più significativi di altri: il condizionamento operato dalla capillare diffusione della tecnologia e l'affermarsi del pensiero postmoderno. Si tratta di fenomeni diversi, uno più pratico, l'altro più teorico, in cui, evidenziandosi l'influsso reciproco tra i due, si può cogliere con maggiore nitidezza lo specifico rapporto stabilito nella nostra condizione attuale tra la giustificazione teorica e la conduzione pratica della vita.

1. *L'influsso della tecnologia*

Molte delle variazioni che rendono quasi irriconoscibile l'attuale stile di vita rispetto a quello vissuto anche solo pochi decenni anni fa sono causate dal massiccio ingresso della tecnologia nella vita dei singoli e delle società occidentali²⁶. Non si tratta solo di una trasformazione registrabile nelle situazioni straordinarie (di cui il progresso della medicina è testimone attendibile ed eloquente), che hanno costretto a porsi problemi nuovi (fino a registrare la nascita della bioetica) e a rivedere nozioni date per scontate (come l'inizio e la fine della vita); siamo di fronte anche al profondo mutamento causato da oggetti di uso quotidiano, che si sono diffusi in modo rapido e capillare pressoché in tutti i settori della popolazione (come è stato per gli elettrodomestici). La tecnologia ha permesso di dare soluzioni impensate a problemi prima insolubili, sciogliendo dilemmi che in passato potevano risultare lancinanti; insieme però ha sollevato que-

²⁶ Sul tema cf U. GALIMBERTI, *Psiche e techne* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 1999. Va tuttavia notato che il peso del potere tecnologico pare eccessivamente enfatizzato.

stioni inimmaginabili e suscitato stili di vita radicalmente nuovi. Inoltre, attraverso la pubblicità formalizzata, il passaparola o il riconoscimento del prodotto come *status symbol*, ha creato veri e propri bisogni indotti facendo percepire come necessari oggetti e consuetudini prima ritenuti superflui o inutili.

L'incidenza della tecnica sulla nostra vita si può notare soprattutto prendendo in considerazione la diffusione e l'evoluzione dei mass-media, la cui natura ha prodotto conseguenze diverse nella conformazione delle nostre società. Come tutti gli strumenti, anche i mezzi di comunicazione non sono neutrali: per le loro caratteristiche condizionano diversamente la forma del messaggio e di conseguenza il contenuto e gli effetti sociali ingenerati: così, se la radio e la televisione (oggi aggiungiamo «generaliste») hanno favorito la costituzione delle masse, ora con l'avvento di Internet si vengono a creare comunità isolate e irrelate tra loro, segnate dall'interesse specifico che il singolo coltiva e continua ad alimentare grazie a una sollecitazione scelta, che consolida il suo stesso bisogno²⁷.

Ciò che merita rimarcare è il rilievo antropologico della diffusione della tecnologia²⁸: l'uomo si pensa e si comporta diversamente, avendo la percezione di essere ciò che lo strumento gli rende possibile. In particolare le potenzialità dei mezzi a nostra disposizione, distaccando l'agire dalla nostra presenza fisica, danno origine ad una diversa percezione corporea e ad un nuovo modo di decidere. Infatti, da un lato, il corpo è avvertito come superfluo per l'esercizio di tante attività (il telefono annulla infatti la necessità della presenza fisica degli interlocutori), dall'altro è pensato come uno strumento al pari di altri²⁹, non parte integrante dell'identità

²⁷ Più in generale sull'influsso di Internet nel comportamento umano si vedano ad es. G. GRANIERI, *Umanità accresciuta. Come la tecnologia ci sta cambiando* (= Saggi tascabili Laterza), Laterza, Roma - Bari 2009; N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello* (= Scienza e idee 212), Cortina, Milano 2011; P. FERRI, *Nativi digitali* (= Saggi), Mondadori Bruno, Milano 2011. Un'attenzione specifica è riservata al fenomeno Facebook, colto come indice della fine dell'interiorità in favore dell'*extimité*: cf S. TISSERON, *L'intimité surexposée*, Ramsay, Paris 2001.

²⁸ Su tale aspetto si sofferma P. KOSLOWSKI, *La cultura postmoderna. Conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico* (= Verifiche e progetti 9), Vita e Pensiero, Milano 1991 (or. 1987).

²⁹ Una tale interpretazione della corporeità trova conferma in una mentalità diffusa che trova il suo modello teorico in tanti autori della filosofia occidentale.

individuale, che può quindi essere gestito e modificato senza intaccare l'autocoscienza (si pensi allo sviluppo della chirurgia estetica e all'ipotesi di una sistematica sostituzione di organi che hanno perso la loro funzionalità abituale).

In secondo luogo, la tecnologia modifica la percezione e l'elaborazione delle decisioni. La scelta tra varie opzioni non è più un'alternativa netta, dal momento che spesso il mezzo tecnologico permette di ovviare alla rinuncia che ogni scelta comporta: potendo fare più azioni contemporaneamente perché sceglierne una rinunciando ad altre? Da qui a pensare la revocabilità della decisione e dell'azione il passo è breve: non si avverte più chiaramente l'irreversibilità del tempo, anche perché la riproduzione e la moltiplicazione dell'evento è oggi tecnicamente realizzabile con facilità. Tuttavia, è evidente che simili interpretazioni e atteggiamenti non solo non sono possibili sempre (e hanno conseguenze rilevanti soprattutto quando sono coinvolti altri e i loro sentimenti), ma impediscono anche la costruzione di una vera identità: la rivendicazione dell'assenza di una scelta e quindi del coinvolgimento dell'agente in essa (e dunque di quanto tale azione comporta sul soggetto)³⁰, non riducendo il ventaglio delle possibilità dischiuse davanti a sé, lascia l'individuo nell'indeterminatezza, nella condizione di chi è sempre ad un punto di partenza e mai al conseguimento dell'obiettivo. Ciò determina il ridimensionamento della dimensione del futuro: di fronte a desideri così indistinti, ampi e numerosi (perché mai scelti con convinzione), l'individuo perde progressivamente il gusto di prospettarsi un avvenire, di progettarsi, di portare a termine una decisione (anche perché, avendo sempre meno familiarità con la fatica e la resistenza alle difficoltà, tende ad abbandonare l'impresa quando diventa troppo impegnativa)³¹.

Da qui il passo alla confusione/commistione tra mondo reale e virtuale è breve³²: il sogno di una vita ricostruita a proprio piacimento diventa

³⁰ L'azione infatti non solo modifica l'oggetto esterno ma anche l'esecutore nelle sue caratteristiche più proprie.

³¹ Naturalmente simili atteggiamenti sono favoriti anche da stili di vita che non sono totalmente determinati dagli individui: si pensi alla complessa situazione del mondo del lavoro e al diffondersi dei contratti a termine che impediscono una coerente previsione e gestione del proprio futuro.

³² Interessanti le riflessioni di J. BAUDRILLARD, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* (= Scienza e idee 18), Cortina, Milano 1996 (or. 1995). Il confine tra

illusione, in un'assenza di confini tra gioco e realtà, in ultima istanza potenzialmente pericolosa.

2. *La fine delle ideologie e il pensiero postmoderno*

I tratti teorici più rilevanti nei modi di pensare maggiormente diffusi o accreditati nel nostro contesto possono essere evidenziati tenendo sullo sfondo il crollo delle ideologie: la fine di un'organizzazione sistematica di pensieri compiuti e onnicomprensivi, in grado di offrire molte sicurezze (teoriche e pratiche) in cui potersi identificare e capaci di permettere pochi spazi di differenziazione, ha comportato l'apertura di svariate discussioni e la differenziazione di opinioni sui temi del dibattito pubblico. La sensazione di potersi pensare come autonomi di fronte a problematiche anche molto complesse e articolate, se da un lato ha favorito il compiersi della democrazia, dall'altro ha agevolato il sorgere di posizioni disarticolate, arbitrarie e spesso rette da logiche biografiche ed emotive. Ciò ha accresciuto l'impressione (o addirittura la convinzione) che non vi sia verità stabile che possa essere ritenuta sicura, a cui è possibile prestare fede (anche perché molte ideologie a cui si è aderito si sono mostrate terribili strumenti di oppressione e morte).

Sembra essere questo il fertile *milieu* sociale in cui è attecchito il cosiddetto pensiero postmoderno, il quale trova il suo nucleo teorico nel rifiuto delle grandi fondazioni del sapere cui si era abituati nel passato³³. Ciò vale anche per la conoscenza scientifica il cui credito è attualmente ritenuto indiscutibile dalla stragrande maggioranza: non c'è più una visione organica e sintetica in grado di giustificare e racchiudere in un disegno unitario e coerente la molteplicità delle nozioni e scoperte presentate dalle diverse scienze; il loro apporto deve piuttosto essere compreso come limitato alle condizioni specifiche della ricerca e ai risultati conseguiti³⁴. Nonostante le apparenze, dunque, anche della scienza non ci si può totalmente fidare, se non in modo parziale e limitato a specifiche circostanze.

realtà e apparenza è ancora più labile in Internet (si veda il fenomeno della *Second life*); su questo cf F. RIVA, *Il volto e l'interfaccia*.

³³ Cf J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*.

³⁴ Sotto questo profilo la filosofia della scienza di Popper è particolarmente significativa.

Per quanto riguarda la riflessione più propriamente filosofica, tale pensiero è difficilmente sintetizzabile: risulta magmatico e poco coerente nel suo insieme perché i diversi autori danno connotazioni molto differenti al loro argomentare. Tuttavia, in estrema sintesi (e forse privilegiando maggiormente la posizione di Vattimo)³⁵, si può affermare che il postmoderno si caratterizza come una sorta di commento teorico a testi di autori giudicati rappresentativi del pensiero occidentale in questa fase specifica del suo sviluppo; vengono privilegiati soprattutto Nietzsche, interpretato in chiave nichilista (dando quindi grande rilievo all'ultima fase della sua produzione e dei manoscritti), e Heidegger, in particolare gli scritti che affermano la fine della filosofia, la sua risoluzione nel silenzio o nella parola allusiva della poesia. Si comprende dunque come una simile riflessione inclini chiaramente verso il relativismo o il nichilismo profetizzato e auspicato da Nietzsche. Tale prospettiva trova riscontro e rinforzo nel metodo proprio dell'ermeneutica, disciplina che nel Novecento viene ampliata oltre i confini della semplice interpretazione del testo e portata ad essere paradigma della ragione in quanto tale: nella versione offerta da Vattimo, al metodo deve corrispondere un contenuto coerente, che non può che essere il nichilismo nietzscheano³⁶. Inoltre, ponendosi al riparo dalla classica obiezione posta allo scetticismo, la filosofia postmoderna si «declassa» a semplice opinione passibile di continue revisioni perché

³⁵ I motivi di questa preferenza sono diversi; due i più importanti: l'intreccio con l'ermeneutica, filone particolarmente significativo nel Novecento e il privilegio accordato al tema della religione e del cristianesimo. Inutile dire che entrambi i temi sono trattati in modo discutibile.

³⁶ Sono presenti dei segnali significativi di distacco da tale tendenza. Che il postmoderno abbia esaurito la sua spinta propulsiva o debba essere profondamente rivisto è stato oggetto di dibattito nel numero monografico «Fine della *koiné* ermeneutica?» *Fenomenologia e società* 23/1 (2000) e nel dossier «Postmodernisti affondano? Il pensiero debole, forse un'altra vittima dell'11 settembre» *Reset* 84 (2004) 26-28. L'autore più esplicito in questa rivisitazione è M. FERRARIS: di lui si vedano «Il pensiero debole e i suoi rischi», in E. AMBROSI (ed.), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo* (= I libri di Reset), Marsilio, Venezia 2005, 49-57; «Postmoderno vent'anni dopo», in *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno. Seguito da Il postmoderno vent'anni dopo* (= Volti), Mimesis, Milano 2006, 165-171; *Ricostruire la decostruzione* (= Tascabili. Saggi), Bompiani, Milano 2010. Una revisione del relativismo è suggerita anche da T. NAGEL, *L'ultima parola. Contro il relativismo* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 1999; G. JERVIS, *Contro il relativismo* (= Saggi tascabili Laterza 289), Laterza, Roma - Bari 2005.

mai certa di assoluti (nemmeno del fatto che si debba evitare l'assoluto stesso)³⁷.

V. LA RELIGIONE, IN QUESTO CONTESTO

In coerenza con il discorso precedente, prendiamo in considerazione solo gli elementi fondamentali (e formali) della questione religiosa: pur tenendo conto della situazione del cristianesimo e della Chiesa cattolica, preferiamo non affrontare in modo specifico la situazione concreta della vita ecclesiale, per svolgere solo alla fine qualche accenno a possibili conseguenze in vista di uno stile d'azione che tenga conto dell'attualità.

1. *L'indifferenza diffusa*

Le nostre società si caratterizzano per una radicata secolarizzazione: non si tratta semplicemente dell'esclusione più o meno vistosa dei segni cristiani dalla dimensione pubblica, ma più in generale dell'irrilevanza dell'esperienza religiosa in quanto tale; si constata non solo che si accede (anche se non sempre) al sacro e ai suoi riti esclusivamente in prossimità dei passaggi decisivi della vita (nascita, morte, iniziazione, matrimonio...), ma che anche questi eventi sono vissuti perlopiù in modo esteriore, senza riconoscerne un significato trascendente o lasciare che suscitino interrogativi di più ampia portata³⁸. In ogni caso, la vita, privata e pubblica, scorre in altra direzione, prescindendo dal religioso e dal sacro.

Tra le radici di un simile atteggiamento c'è soprattutto la scarsa capacità progettuale tipica del nostro tempo: il ripiegamento sull'oggi, con i suoi bisogni e le sue soddisfazioni, impedisce uno sguardo più lungimirante, capace di oltrepassare l'immediato.

³⁷ Così Vattimo nella lezione di congedo dall'Università di Torino (14/10/2008): «Finché c'è conflitto c'è speranza» [<http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/cultura/200810articoli/37304girata.asp>], 8 marzo 2011.

³⁸ Taylor definisce la secolarizzazione secondo tre accezioni: la confisca dei beni ecclesiastici da parte degli stati, la diminuzione dei fedeli praticanti e la perdita di absolutezza della problematica religiosa, anche nella mentalità diffusa degli stessi credenti (cf C. TAYLOR, *L'età secolare*, a cura di P. COSTA [= Campi del sapere], Feltrinelli, Milano 2009 [or. 2007]). Mentre il secondo significato è una sorta di conseguenza del pluralismo, il terzo potrebbe risultare una sua manifestazione.

In stretta connessione con simile stile di vita sta l'esclusione di ogni domanda di senso sui singoli avvenimenti e più in generale sulla vita in quanto tale. È senz'altro vero che tale questione, inderogabile, inevitabile e improcrastinabile, è di fatto affrontata e risolta nella conduzione concreta dell'esistenza (l'ambito entro il quale deve essere elaborata, risultando pienamente persuasiva); tuttavia non è certo segno di maturità che ciò non sia mai messo a tema come meritevole di riflessione esplicita e consapevole. Sembra anzi che tali domande, qualora affiorino in tutta la loro «urgenza», vengano perlopiù rifiutate come impertinenti o dannose, oppure vengono giudicate irrisolvibili: o si ritiene la nostra ragione incapace di argomenti risolutivi (agnosticismo) o si crede che le soluzioni avanzate non siano convincenti. In ogni caso, dal momento che la domanda sul senso ha una configurazione esistenziale, la diffusa secolarizzazione non lascia equivoci sul tipo di risposte adottate e vissute intorno al riguardo.

Un indice della difficoltà segnalata si trova in particolare nei tentativi di comunicare e introdurre alla fede i piccoli: non solo non è più automatica, perché non favorita da una pressione sociale che induce ad assumere atteggiamenti pubblici stimati da molti se non da tutti; ma è oltretutto problematica anche nelle famiglie più motivate, che riconoscono sempre più la fatica di un simile compito³⁹.

2. Il ritorno del sacro

Insieme alla vistosa secolarizzazione, assistiamo ad una sopravvivenza di forme sacrali, più o meno tradizionali e alla comparsa di variegata forme di ricerca di spiritualità: si è ormai attestata da tempo tra gli studiosi la convinzione che la religione non ha le ore contate, come invece si riteneva anni fa quando l'ebbrezza delle tesi della secolarizzazione induceva a pensare che, con la diffusione di una razionalità lucida ed emancipata, si sarebbe ridotto e alla fine annullato lo spazio per la credenza e la superstizione⁴⁰.

³⁹ Sulla crisi strutturale che investe oggi il mondo giovanile (e sulla necessità di porsi interrogativi per l'azione pastorale) insiste il *pamphlet* A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede* (= Problemi aperti 133), Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

⁴⁰ L'osservazione non è recente: cf il famoso G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991. Rende conto e prende posizione in merito J. HABERMAS, «Perché sia-

Si parla ora con sempre più frequenza di ritorno del sacro, anche in contesti scristianizzati come è per tanti versi quello occidentale. Le forme di un tale fenomeno sono molteplici e segnate da tratti molto diversi, qualche volta tra loro contrapposti: si va da una ricerca dell'assistenza misteriosa di patroni più o meno tradizionali, alle nuove forme di devozione legati a santi (Pio da Pietrelcina) e apparizioni recenti (Medjugorje), alle manifestazioni «folkloristiche» in occasione delle feste popolari, alla ricerca di una spiritualità alternativa al linguaggio proprio dell'Occidente e delle sue espressioni consuete⁴¹.

Si è di fronte ad un fenomeno variopinto e di difficile decifrazione, che non dovrebbe essere subito salutato come scevro da ogni ambiguità, in vista di una più appropriata evangelizzazione o più semplicemente di una nuova dinamica di dialogo nel mondo contemporaneo sul tema religioso⁴². Tra gli elementi più bisognosi di accurato discernimento ne evidenziamo due, perché, se da un lato sono aspetti essenziali della fede, dall'altro nell'attuale congiuntura rivelano tratti discutibili e problematici.

Innanzitutto, il ritorno del sacro si caratterizza perlopiù come ricerca di una religione dei sentimenti, in vista del benessere personale. Ciò che ai tempi del razionalismo moderno (in particolare nell'Illuminismo) era visto con sospetto come segnale di debolezza teorica e fragilità psichica («roba da beghine»), oggi è avvertito come strumento per una ricostruzione e unificazione dell'io in uno stato di serenità difficilmente raggiungibile in altro modo. Il giudizio sulla religione, riprendendo (almeno in parte) la prospettiva romantica, è ora molto più positivo e conciliante. Tuttavia, benché l'apprezzamento possa riguardare anche alcune manifestazioni della fede cristiana, la sua funzionalizzazione rende problematica l'assunzione *in toto* di tale approccio al sacro (ne è esempio emblematico il clima emotivo di certe assemblee giovanili, che raramente riesce a motivare continuità e coerenza oltre l'evento).

mo post-secolari», *Reset* 108 (2008) 23-32 (pubblicato anche in <http://www.eurozine.com/pdf/2008-09-01-habermas-it.pdf>).

⁴¹ La letteratura sull'argomento è sterminata. A mo' di «sondaggio» sulla situazione italiana, cf S. ABBRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia* (= Saggi), Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

⁴² Cf CONFERENZA EPISCOPALE LOMBARDA, *La sfida della fede: il primo annuncio*, EDB, Bologna 2009, 3.4.

Un carattere diverso e per tanti versi speculare è facilmente rinvenibile nella ricomprensione della religione come fonte di sicurezza e motivo/occasione per (ri)trovare l'identità (perduta), in specie collettiva. Sono le diverse forme di integralismo che si vantano di esplicitare l'orgogliosa rivendicazione della chiarezza della posizione dottrinale e della sua manifestazione pubblica (secondo i canoni dell'ortoprassi). Tali proclami in non pochi casi rispondono in ultima istanza anche (se non innanzitutto) ad una forte esigenza di affermazione di sé, che risulta dunque conseguenza e motivazione della riduzione della fede a semplice fattore identitario. I rischi connessi a tale più sottile asservimento della religione appaiono evidenti, qualora si consideri l'influsso nefasto sulle forme nazionaliste del fenomeno religioso (presenti anche nell'ultima guerra nei Balcani).

In questo contesto si colloca anche l'apprezzamento crescente per le nuove sette, per un interventismo più accentuato, per un presenzialismo che indirizza all'impegno attivo, per un esoterico che assume i volti dell'intrigo e per un esotico che sa di misterioso e affascinante. Tra i tanti segnali in questa direzione il più considerevole è senz'altro l'affacciarsi sulla scena politica mondiale dell'islam a partire dall'attacco alle Torri gemelle di New York e dalle azioni terroristiche successive: prima ancora di ogni rivendicazione identitaria del cristianesimo è stata questa serie di eventi riconducibili al cosiddetto «fondamentalismo islamico» a far percepire la religione come fenomeno sociale rilevante, non relegato secondo la posizione illuminista nel privato di una coscienza sentimentale, che non ha diritto ad accedere alla scena pubblica.

In ogni caso, sia che la religione sia vissuta come ricerca del benessere o come manifestazione di identità, il ritorno del sacro è solo apparentemente la riedizione del passato, benché assuma i tratti della continuità o della fedeltà «letterale». Si è di fronte infatti ad una sintesi «originale», che, pur riprendendo dati tradizionali, ne evidenzia alcuni, sottacendone altri: in specifiche circostanze (qualche volta nonostante dichiarazioni esplicite di segno contrario), si registra una vera e propria assenza di certezze dottrinali (dogmi e «gerarchia delle verità»), che spingono ad una ricostruzione arbitraria della rivelazione e della fede professata dall'intera compagine ecclesiale. Nel primo caso la motivazione risiede nel desiderio di dare forma ad una religione che permetta il proprio modo di intendere la felicità, secondo esigenze esclusivamente emotive; nel secondo la necessità di avvertire quanto l'identità sia un beneficio per sé impone di aderire a gruppi molto motivati e capaci di restituire senza incertezze un'immagine rassi-

curante (restringendo dunque la forma dell'*ecclesia* a fini altri o al proprio gruppo di appartenenza).

I due profili della religione rispondono comunque a una finalizzazione di tutto al sé, specie in riferimento all'esigenza dell'autorealizzazione⁴³: la religione non è cercata per l'opportunità che essa dischiude (la salvezza donata), ma per gli utilizzi che si possono ricavare anche da aspetti marginali. Non va tuttavia enfatizzata la stessa nozione di autorealizzazione, come se in essa fosse insita una capacità progettuale in grado di dare un respiro di lungo termine alle scelte e agli obiettivi stabiliti: è piuttosto l'immediato, con le sue gratificazioni e i riscontri empirici, a motivare l'interesse e l'iniziativa nell'accostamento e nello sfruttamento della religione.

3. *Un ateismo aggressivo*

Negli ultimi anni pare di assistere a un ritorno dell'ateismo (secondo alcuni motivato dal desiderio di reagire al crescente ruolo pubblico rivendicato e assunto dalla Chiesa nel contesto sociale e politico attuale); si è di fronte ad un movimento variegato che prende anche il volto della propaganda sloganistica e della diffusione mediatica attraverso messaggi pubblicitari estremamente semplificanti, se non banalizzanti. Nella sua versione teoreticamente più impegnata, si tratta di una riproposizione – nemmeno aggiornata! – di un certo ateismo di stampo ottocentesco che non tiene conto della complessità della ragione umana (e più in generale dell'umanità in quanto tale), dal momento che la riduce alla sola dimensione scientifica; ci si trova di fronte, in definitiva, a una sorta di riedizione del positivismo, perché limita lo spazio della conoscenza ai puri fatti, documentabili esclusivamente con gli strumenti delle scienze naturali⁴⁴.

⁴³ È la tesi di P. SEQUERI, «Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?», in *La religione postmoderna* (= Disputatio 15), Glossa, Milano 2003, 55-97. In positivo, la proposta del teologo è illustrata in *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti* (= Sapientia 5), Glossa, Milano 2001.

⁴⁴ La novità di tale forma di ateismo è infatti la forte aderenza ai dati scientifici senza che vi sia un aperto dibattito in campo filosofico: cf in particolare R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere* (= Saggi), Mondadori, Milano 2007 (or. 2006); D.C. DENNETT, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale* (= Scienza e idee), Cortina, Milano 2007 (or. 2006); S. HARRIS,

Anche la reazione sa di *dejà vu*: le forme apologetiche con cui si vuole rispondere a tale fuoco di fila sembrano fallire il bersaglio (oltre a dare eccessiva visibilità a una posizione culturale alquanto fragile e discutibile): la puntuale replica a ogni singola obiezione impedisce di tenere conto della *forma mentis* in base alla quale si contesta l'affermazione dell'esistenza di Dio e la pertinenza dell'esperienza religiosa come rilevante e significativa⁴⁵.

Certo è che molto spesso l'odierna affermazione dell'ateismo sembra approfittare della presenza di altre religioni per supportare e rendere più plausibili le proprie richieste, elaborando forme sempre più estreme di laicismo, inteso rigorosamente come esclusione di ogni segno sacro dalla dimensione pubblica⁴⁶. Ma evidentemente queste problematiche si intrecciano con obiettivi anche molto immediati che rispondono più alla logica del calcolo e dell'interesse politici.

La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione, Nuovi Mondi Media, S. Lazzaro di Savena (Bo) 2006 (or. 2004); C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa* (= Einaudi. Stile libero. Inside), Einaudi, Torino 2007. Una posizione autenticamente filosofica è cercata invece da M. ONFRAY, *Trattato di ateologia* (= Le terre 40), Fazi, Roma 2005, che, sulla scorta della ricerca di un nichilismo positivo nietzscheano, propone un ateismo postmoderno privo dei riferimenti (anche polemici) alla tradizione cristiana e filosofico-occidentale. In Italia la polemica assume una connotazione forse più anticlericale: ricordiamo, a mo' di es., F. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al papa* (= I Robinson. Lecture), Laterza, Roma - Bari 2008; M. HACK, *Libera scienza in libero Stato* (= BUR Scienza), Rizzoli, Milano 2011; P. ODIFREDDI, *Caro Papa ti scrivo* (= Strade blu), Mondadori, Milano 2011.

⁴⁵ Una risposta più articolata si trova in J.F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo* (= Giornale di teologia 339), Queriniana, Brescia 2009 (or. 2008).

⁴⁶ Cf S. LUZZATTO, *Il crocifisso di Stato* (= Vele), Einaudi, Torino 2011. Di per sé, la forma classica di laicità ritiene che lo Stato debba essere neutrale ma non indifferente alla presenza religiosa. In senso opposto alla tendenza estremista si è mosso Sarkozy (ripreso da Benedetto XVI) ha introdotto l'idea di una laicità positiva (cf il discorso pronunciato in S. Giovanni in Laterano, durante il conferimento del titolo di canonico onorario: cf *Avvenire*, 21 dicembre 2007; il testo si può trovare anche in <http://www.gliscritti.it/approf/2008/papers/sarkozy030108.htm>).

4. *Uno spunto per l'azione ecclesiale*

Senza la pretesa di avanzare ipotesi organiche⁴⁷, ci limitiamo a sottolineare quanto potrebbe risultare decisivo operare affinché venga affrontato l'interrogativo sul senso ultimo della vita: infatti, se è vero che l'uomo in quanto tale è domanda e ricerca, come si è detto nella prassi abituale e diffusa (soprattutto nell'attuale congiuntura storica) le domande fondamentali non sono spesso accolte e percepite come inderogabili.

Agire perché tali questioni non siano eluse può offrire il vantaggio di creare un contesto adeguato per l'ascolto, la comprensione e l'assunzione della decisività del messaggio evangelico (anche se, ovviamente, ciò non assicura che all'interrogativo si dia una risposta corrispondente alle aspettative); in ogni caso (e soprattutto!) si sarà offerto un contributo per la crescita di tutti: agevolando il confronto con interrogativi radicali, si pongono infatti le condizioni per una ricerca intorno alla verità dell'uomo e di ciò che esiste.

Questa, del resto, sembra la strada suggerita dall'intuizione che ha strutturato il Convegno ecclesiale di Verona nel 2006⁴⁸: le condizioni più quotidiane o le svolte più significative dell'esistenza contengono potenzialità in grado di favorire una riconfigurazione della propria identità secondo quella verità che è colta in una circostanza specifica come il senso dell'intero.

Pensare, al contrario, che, per l'incertezza e la confusione odierna, sia più propizio fornire informazioni precise e dettagliate, in grado di colmare la scarsa conoscenza del messaggio cristiano, risvegliare la fede e

⁴⁷ Si prende carico del problema, anche se le soluzioni adottate non sono del tutto condivisibili, G. MANNION, *Chiesa e postmoderno. Domande per l'ecclesiologia del nostro tempo* (= Scienze religiose), EDB, Bologna 2009 (or. 2007). L'assunzione del postmoderno in vista di un ripensamento della proposta teologica è operata, ad es., da C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa* (= Giornale di teologia 324), Queriniana, Brescia 2007.

⁴⁸ Come è noto, il Convegno era strutturato attorno ad alcune grandi aree dell'esperienza personale e sociale: la vita affettiva, la festa e il lavoro, la fragilità, la trasmissione della cultura, la cittadinanza (cf CEI, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo. Traccia di riflessione in preparazione al Convegno Ecclesiale di Verona. 16-20 ottobre 2006*, 29 aprile 2005, n. 15). Nella stessa prospettiva si colloca l'interessante lettera della CONFERENZA EPISCOPALE LOMBARDA, *Il "primo annuncio" e la sfida della fede* (31 maggio 2009).

arginare derive giudicate preoccupanti, è, solo in apparenza, operazione vantaggiosa: tali nozioni, assunte all'interno di contesti alieni alla fede, collocate in settori disparati e rese funzionali a bisogni e logiche estranee al cristianesimo, finiscono per venire stravolte nel loro significato originario, alimentando ulteriormente la confusione.

Data??

ERMENEGILDO CONTI
Indirizzo?

Summary??