

Desacralizzazione, nostalgie del sacro, conflitti

GIULIO M. CHIODI

I

Farò alcune brevi riflessioni sul tema proposto, che manterrò strettamente sul piano dei semplici accenni tematici e in tono di conversazione problematizzante, senza pretesa alcuna di specifiche analisi¹.

Il tema invita a rivolgere l'attenzione ad alcuni profili della conflittualità che può insorgere in una società che si vuole desacralizzata. Se la presenza del sacro non esclude atti di violenza, anche la desacralizzazione ovviamente li può provocare, a volte proprio in virtù del bisogno di sacralità e di un'instinguibile esigenza di riprodurla, ancorché in forme sostitutive o alterate. Anzi, la consacrazione, il fare sacro, comporta comunque la presenza, alla lettera, di un sacrificio; ed altrettanto dicasi per la riconsacrazione. La fede cristiana vi si richiama quotidianamente nella liturgia eucaristica; ma similmente nella vita comune avviene per gli eventi profani. Sull'argomento credo che la tesi sacrificale sostenuta da René Girard offra tuttora una delle più efficaci chiavi di lettura².

Una prima constatazione: la perdita di un'esistenza fondata su una visione rivelativa del mondo comporta spesso gesti di violenza, che guidati da una inconsapevole mimesi sono compiuti per l'esaltazione di un alcunché, che rievoca la potenza e le energie numinose e totalizzanti che sono dominio del sacro. Si dischiudono, così, le condizioni per la designazione di vittime destinate all'immolazione sacrificale. Talvolta si tratta di nemici, volontariamente o involontariamente considerati come gli indesiderabili o come gli impuri; e spesso i nemici sono anche appositamente modellati come tali, artificialmente costruiti in fun-

zione meramente vittimaria, ai fini di una propria purificazione o rigenerazione. Nella sostanza è quanto avviene, in forma anche incruenta, praticando qualsiasi ben circoscritta ideologia, che prende corpo solo individuando avversari da discriminare, isolare, sconfiggere, condannare, ma talvolta perfino da sopprimere. La rifondazione di una sacralità secolarizzata, per quanto innocua, può avvenire sì a tinte pallide, ma si poggerà immancabilmente su latenze vittimarie. La carenza del dato rivelativo esprime una sacralità mitico-rituale, come diremo più avanti, può sollecitare la richiesta di vittime, quale mezzo di ricostituzione di un'identità significante: il vittimario rifonda in tal modo o purifica l'identitario, perché la presenza della vittima sacrificale colma il vuoto aperto dall'assenza di una realtà sacrale e totalizzante di ordine rivelativo, nella quale ogni comunità efficiente ha la tendenza a riconoscersi.

È ragionando in questa ottica, per esempio, che è stato interpretato il sacrificio di milioni di uomini sui fronti aperti dalle grandi guerre del novecento. Ma vi si può aggiungere anche il sacrificio di intere città e dei loro abitanti, accompagnato da distruzioni di territori, materiali, risorse di ogni genere. Ciò in nome di una sorta di sacralizzazione – così anche potremmo alla fin fine designarla - della patria, della nazione, del potere politico, di ideologie e di progettazioni sociali. Non dimentichiamo che vi sono stati anche sacerdoti che hanno benedetto le armi ed elevato preghiere per il buon esito dei combattimenti, combattendo a loro volta contro confratelli e uomini della medesima fede. È così che i caduti di guerra diventano martiri della patria e che poi si innalzano altari e monumenti per venerarli. Fioriscono tipi di martire di diversa impronta: come vi sono quelli della fede, così compaiono i martiri della nazione, delle rivoluzioni, i martiri del Risorgimento, i martiri della resistenza, i martiri delle foibe, perfino i martiri del lavoro, e poi i martiri che non si possono nominare, perché caduti sul fronte avversario (è risaputo che si commettono peccati di pensiero anche nella società laica e secolarizzata!). Culti e celebrazioni civili si diffondono in questa temperie, sostanzialmente imitando e rievocando le ritualità religiose.

Sono da ricordare, a questo proposito, le riflessioni di Ernst Jünger, tanto evocategli a Parigi di fronte al monumento al Milite Ignoto quanto in un qualsiasi cimitero militare, che vertono sulla sacralità che intrinsecamente e materialmente investe un monumento o un luogo di sepoltura o bagnato dal sangue³. L'omaggio silenzioso non può che rivolgersi indistintamente a tutti coloro che, su ogni fronte e indipendentemente dalla parte per cui combattevano, sono caduti, come lo fossero per l'umanità intera. L'esempio appartiene all'ufficialità pubblica, ma si potrebbero, con le opportune accortezze, riscontrare similitudini anche in situazioni della quotidianità privata. Si pensi a taluni aspetti connessi con la cosiddetta sacralità della famiglia o sacralità del lavoro, in nome delle quali si compiono altresì pesanti sacrifici, anche se naturalmente esenti da modalità cruenta. Senza disponibilità a sacrificio alcuno, chiediamocelo sinceramente, quale sacertà può esserci?

A questo punto vorrei citare, in sintonia con quanto detto, George Bataille. E' stata ampiamente diffusa e discussa la sua tesi per cui la società dei consumi nella quale viviamo può essere concepita, data la sua caratteristica di distruggere incessantemente materia naturale, psiche degli individui, energie fisiche ed economiche di ogni genere, come una società del sacrificio continuato, consacratrice dei propri strumenti di consumo⁴. Quante risorse vengono volatilizzate

per mantenere, incrementare, innovare i mezzi di soddisfacimento di bisogni funzionali e voluttuari, che diventano oggetto della devozione collettiva?

Ma qualcuno sembra voler andare più in là. Recentemente è apparso un libro italiano che contiene un breve saggio sulla tentazione di compiere sacrifici umani, che sarebbe affiorata agli inizi del secolo scorso in ben precise cerchie culturali⁵. Questo specifico argomento merita senza dubbio di essere approfondito da appositi studi, che sarebbero molto proficui soprattutto se condotti con una metodologia simbolica.

Qui mi rifaccio soltanto alla menzione degli esempi riportati in quel saggio, ma non dobbiamo dimenticare che ci riferiamo ad un'epoca in cui il sensitivo esoterico ed iniziatico pullulava ovunque in Europa, a incominciare dai sedicenti circoli druidici, diffusissimi soprattutto nel mondo anglosassone, per arrivare ad associazioni segrete di ogni tipo impegnate all'acquisizione di poteri soprannaturali o a provocare immaginifici mutamenti nel mondo, alle sette fuoruscenti da gruppi massonici o in quest'ultimi trasversali, ai più modesti e casalinghi circoli spiritici. L'elenco sarebbe sterminato. Specialmente gli anni venti e trenta, si sa, erano pervasi dall'ossessione del decadimento e della degenerazione della razza umana e dalle tensioni di uno spesso, soltanto immaginario, *experimentum vitae*, rivolto alle più svariate direzioni mentali e fisiche. I due esempi che qui riprendo sono molto emblematici di uno spirito epocale e sono sembrati a qualcuno non solo accarezzare l'idea, ma essere molto prossimi a soddisfare materialmente delle esigenze sacrificali; e tanto più sono esempi significativi in quanto sorti nel cuore di un mondo culturalmente avanzato e per di più ad opera di figure dal profilo intellettuale tutt'altro che secondario.

Il primo esempio riguarda un circolo esoterico alquanto ristretto, che, fondato a Parigi poco prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, faceva parte del cosiddetto *Collège de sociologie*, sotto la denominazione di *Acéphale*. Ne fu membro anche l'appena citato George Bataille insieme a Roger Caillois e a Michel Leiris.

Erede di un misto di giacobinismo e di esoterismo ebraico, sensibile anche al fascino vitalista e innovatore del fascismo, il gruppo si iscrive molto bene nella temperie postnietzscheana e anticristiana che caratterizza l'inquietata ricerca esistenziale e filosofico-ermetica di quegli anni. La percezione della degenerazione operante nella civiltà e il bisogno di rigenerazione e di rinascita spingevano arditamente alla riscoperta di energie che i costumi in vigore, abitudinari e svuotati, depressivi e corrotti - così venivano giudicati - insipientemente e avidamente soffocavano.

Roger Caillois è certamente il personaggio più significativo del gruppo. Passò dal surrealismo al freudismo, poi al marxismo, muovendosi in una logica che fondamentalmente interpreta il mondo sulla base della contrapposizione sacro-profano di impronta durkheimeriana: il sacro, essenziale per ogni religione, trova nei suoi riti il mezzo per regolare i suoi rapporti col profano⁶. Quel che comunque dobbiamo rilevare è che in questa cerchia parigina pare attestata la giustificazione dei sacrifici umani, compiuti nelle civiltà passate e considerati ammirevoli esempi di vitalità. Non solo, ma ivi si è giunti anche a ritenere necessario il rinnovamento di quelle pratiche anche nel presente, come condizione per il superamento delle sue meschine e deprimenti condizioni. Far rinascere, far rinverdire, purificare una società in decadenza comportano naturalmente il compimento di gesti estremi. Nel saggio italiano che ho sopra citato si ricorda

che è documentato il progetto dei membri di *Acéphale* di effettuare sacrifici umani; il gruppo sarebbe addirittura arrivato ad identificare la vittima. Ciò che sarebbe venuto meno nel portare ad effetto l'esecuzione, attenendoci a questa fonte, fu la disponibilità di un materiale esecutore. Versare sangue umano, in ogni caso, sarebbe stato sentito dalla piccola cerchia come sorgente di gioiosa liberazione e di più salda stabilità del proprio sé.

Ma il secondo esempio, significativamente antecedente nel tempo, riveste caratteri di maggiore importanza, non solo perché molto più noto, ma anche per la maggiore incisività dei suoi progetti e per essere stato ispiratore di ulteriori percorsi, e probabilmente anche del gruppo di Caillois. Si tratta della famosa *Kosmische Runde*, fondata a Monaco di Baviera da Karl Wolfskehl, Alfred Schuler e Ludwig Klages e attiva fin dalla svolta nel nuovo secolo XX; un dato di rilievo è che i suoi fondatori erano anche gravitanti, in diversa misura, intorno alla creativa cerchia di Stephan George. È risaputo che talune idee del circolo trovarono più tardi consonanze altresì con alcune componenti esoteriche del nazionalsocialismo.

Respingendo ogni istanza razionalistica e gli apporti delle tecnologie, prendendo le distanze dalle concezioni cristiane, la *Kosmische Runde* cercava di rinnovare lo spirito pagano e tendeva al conseguimento, come fu definita da Klages, di una "goldene Einheit des Lebens", unità che trovava riscontro in quella sorgente di energie vitali che l'amico Schuler chiamava "Blutleuchte", fonte luminosa del sangue⁷. Fu in particolare Wolfskehl ad indirizzare l'attenzione dei Kosmiker sui misteri dell'antichità invitando, fra l'altro, ad attingere chiavi interpretative dalla lettura degli scritti di Johann Jakob Bachofen, mentre Schuler, di cui Klages pubblicò i *Fragmente*⁸, mise in luce soprattutto i caratteri arcaico-materni rappresentati dalle istituzioni dell'impero romano, per trarvi un modello di rigenerazione. Fin dall'anno 1900 appare il periodico *Heidnische Feuerzeichen. Aufruf zu Wahrung und Förderung heidnischer Lebenselemente*, nel quale vengono fervidamente riattivate le radici di un'antichità di religione naturalistica e politeistica, in contrapposizione alla civiltà moderna, vista come uno sviluppo degenerato e degenerante, operato soprattutto dalla diffusione del giudaismo e del giudaico-cristianesimo. Tema dominante sarà appunto l'esaltazione di Dioniso contro Javeh. Queste esperienze giovanili presteranno lo schema di base alla classica dottrina di Klages della contrapposizione tra *Geist* e *Leben*, che figura espressamente nel titolo di un suo scritto⁹ e che troverà più approfondite argomentazioni nella sua opera principale, *Der Geist als Widersacher der Seele*¹⁰.

Il bisogno di recuperare dimensioni della sacralità è evidente e dichiarato. Ma il riferimento alla *Kosmische Runde*, comunque, è qui riportato solo per le connessioni che si possono stabilire col tema del sacrificio¹¹.

L'animo vitalistico del tempo e dell'ambiente mostrava la vita come una continua sfida con la morte (è questo, fra l'altro, il senso fondamentale dei riti funebri). La ripresa di miti del paganesimo germanico, la rivisitazione dell'antichità come luogo a cui riattingere le fonti vitali e le energie della rigenerazione personale ed epocale, trovava uno dei suoi punti focali nell'immagine contrapposta di Cristo e di Odino, che in seguito si svilupperà come idea sintonica di contrapposizione dell'aridità della croce alla fecondità della svastica. La croce e la volontà di sacrificio di Cristo sono infatti considerati simbolo di una cultura infiacchita ed automortificante, votata alla propria devitalizzazione e al proprio decadimento,

mentre il sacrificio di Odino (o Wotan) e l'albero della sua autoimpiccagione per i mitici nove giorni (uno dei miti collegati col primordiale frassino Yggdrasil) rappresentano il tributo energetico alle forze della rigenerazione. Queste immagini prenderanno grande risalto nei commenti che Klages stenderà a taluni passi di Alfred Schuler¹². Tralasciando qui di descriverne i particolari, che sono tracciati a grandi ed energiche tinte, il sacrificio vi è visto come il tributo di sangue che va offerto alla terra, madre della rigenerazione. Vi si scorgono impronte, oltre che dell'antica mitologia germanica, anche, se non prettamente gnostiche, certo gnosticheggianti e non sbaglia Klages, quando vede in Schuler un *heidnische Gnostiker*¹³.

Necessità, dunque, di offrire il sangue alla terra; restituirlglielo, placarla e simbolicamente rifecondarla. Questa è l'idea di fondo che accompagna l'esigenza di sacrificio: è la simbolizzazione della via e del mezzo per rigenerarsi. E ciò si iscrive perfettamente nella visione naturalistica, che, già operante nella cultura delle antiche popolazioni germaniche, conosce il più consistente ritorno psicologico, variamente vissuto, proprio nel primo novecento. Le divinità nascoste nella terra, le intelligenze invisibili che si celano dietro gli elementi e dietro le energie naturali e che guidano il rigenerarsi della natura, sono anche quelle che alimentano la purificazione e la rigenerazione epocale della parte di umanità, che si fa consapevole di tali misteri. Si tratta di un ritorno di ataviche tradizioni dimenticate o soffocate dai costumi cristiani e razionalistici.

Per comprendere appieno la mentalità che sorregge queste concezioni - che nascono dalla spinta interiore a superare la stasi e la regressione dell'anima, imposta dall'adagiarsi sui costumi e allo sviluppo razional-utilitaristico della civiltà occidentale - bisogna interiorizzare l'idea che la vita è costantemente una sfida. Le energie per sostenere tale sfida vanno reperite nelle risorse che la natura e l'istinto esistenziale danno alla vita stessa; e in questa sfida irrinunciabile va compresa la morte. Il sacrificio è solamente una ritualizzazione. Vivere la vita fino in fondo comporta ineludibilmente sfidare la morte; se tale sfida viene meno significa che almeno una parte della vita - e proprio la più "vitale" - non è vissuta. La vita è rinascita e reiterata rigenerazione: fare propria questa realtà comporta aver davanti a sé anche, e iniziaticamente attraversabile, la morte, anzi significa includerla nel proprio orizzonte di azione; vuol dire che senza la morte di alcunché non si vive e che la morte, sul piano simbolico, diventa anche una dimensione da esperire: morire per rinascere. Purificazione anche, e tensione al redimersi materiale e spirituale¹⁴. Spiritualmente inteso, il sacrificio appaga infatti un bisogno di redenzione; mentre sotto il profilo teologico e sacrale si potrebbe dire, invece, che il bisogno di redenzione costituisce un sostituto della rivelazione, anche qualora quest'ultima venisse direttamente o indirettamente invocata.

In tal caso ci troviamo di fronte ad una tensione che, in chiave assolutamente laica e diluita dalla ricerca dei comodi quotidiani e dalle etiche sociali, si traduce nelle più svariate istanze ideologiche. La logica sottesa, ragionando su questo piano, è sempre quella di dover sacrificare - il che non vuol dire necessariamente di dover materialmente immolare qualcuno - esseri umani e talune realtà per santificare tal'altri e altre realtà; e altresì sacrificare se stessi, magari iniziaticamente, per potersi ricongiungere con le forze elementari e con le dimore delle Madri, per poterne poi uscire rinati e rigenerati, simbolicamente resi eterni¹⁵.

Non è del resto lontano da queste aspirazioni, se non nelle forme non così accentuate, quel che veniva coltivato nei contesti individuali e familiari dalla buona borghesia del primo novecento: è il periodo della grande fioritura del *Kurort*, col culto della salubrità da ricercare nell'incontaminata natura dei boschi, della montagna, dei bagni termali e dei metodi idroterapici di Kneipp, e parallelamente col culto della devota ricostituzione della persona unitaria (fisica, mentale, emozionale). Parimenti è il periodo in cui nasce – basti pensare alla psicanalisi di Freud - una vera e propria religione della psiche, con tutte le sue “eresie” interne ed esterne. Purificazione, rigenerazione, liberazione, salutare e salvifica. In tutto questo vastissimo fibrillare culturale ed epocale la matrice salvifica è sempre considerata la natura nelle sue proprietà segretamente nascoste; è il ritorno alla fonte e alle sue energie elementari. “L’origine è la meta” ha dichiarato Karl Kraus.

E’ ovviamente impossibile, nel breve spazio che qui mi devo riservare, contestualizzare la tematica del bisogno di sacro e dei multiformi modi di riscoprirlo: il solo accenno ad un contesto plausibile richiederebbe la mobilitazione di una materia sterminata, in campo letterario, filosofico, artistico, antropologico, archeologico, psicologico, storico, filologico, naturalistico e così via. Un elenco sarebbe arido, una selezione sarebbe già esorbitante e nessuna menzione isolata è in grado di essere tanto rappresentativa. I due esempi sopra riportati, francese e tedesco, suggeriti dal libro che sopra ho citato, debbono bastare ad introdurre il nostro tema, sul quale desidero avanzare qualche osservazione generale.

II

Quando non si parla in sede analitica e specialistica, abitualmente si ricorre praticamente ai termini di “sacro”, di “religioso”, di “culturale” e di “rituale” quasi come a sinonimi. A questo proposito credo che incida notevolmente soprattutto l’uso politico più corrente dell’espressione “religione”.

A tutta prima, nei contesti più generici, il riferimento a “religione” sembra suggerire l’accoppiamento a credenze dotate di intransigenza o di contenuti incondizionati. Accade più marcatamente presso il modo di pensare diffuso tra chi considera i conflitti sociali e politici come più consueti e più cruenti quando ispirati a visioni religiose. Questo modo di pensare è nel contempo propenso a sostenere che i processi di desacralizzazione operati dalla modernità siano da porre come condizioni per la riduzione delle conflittualità tra i popoli. Si tratta di una tesi non a caso ricorrente soprattutto tra coloro che più di tutti tendono a confondere il sacro col religioso e che pensano alla presenza del fattore religioso negli ordinamenti politici come motivo di discriminazioni sostanzialmente illecite e particolarmente incline a sollevare conflitti interni ed esterni. Una veduta del genere, nei tempi ora correnti, si mostra sovente rafforzata dai gravi attentati terroristici e dalle vicende belliche che coinvolgono il mondo islamico, nel quale appartenenza a costumanze religiose viene ripetutamente chiamata in causa e interpretata dagli avversari quale responsabile o tutt’al più principale fautrice dei disordini e degli *status* di belligeranza.

Occorre prima di tutto farsi qualche chiarezza sul significato che si intende attribuire al termine “religione”.

In un'ottica coerente con la visione simbolica e in correlazione con la sacralità, la religione si deve considerare come un'esperienza o un vissuto costumale e sentimentale dell'esigenza di sacro e di collegamenti con ambiti e potenze superiori a quelle immediatamente disponibili nella contingenza.

Ma se noi per religione intendiamo solo un vincolo idiointeriorizzato di carattere psicologico o costumale - potremmo anche definirlo ideoaffectivo - un vincolo, cioè, che si basa sulla condivisione psico-ideologica di credenze o comunque su radicati ideali comuni, e ci riferiamo dunque ad una realtà di tipo semplicemente identitario, allora abbiamo a che fare con un vero e proprio sentimento di appartenenza, quali che siano i suoi contenuti; ma in tal caso, cioè nel solo ambito di un'identità collettiva, si prescinde di fatto dalla necessità che vi sia invocata la presenza del divino o il richiamo diretto a principî rivelativi o a verità considerate trascendenti.

Attribuendo il concetto di religione ad un fenomeno culturale così genericamente estensibile, può avere certamente molto senso il possibile accostamento di conflitto e religione, ma allo stesso titolo di quello che si può fare anche tra conflitto e una qualsivoglia ideologia dichiaratamente laica¹⁶. Concezione religiosa e concezione laica sono, a questo livello, sul medesimo piano e le potenzialità violente sono le medesime; simili sono i mezzi di esercizio della violenza, simile l'impegno nello scontro, identiche le probabilità di addivenire ad atti di sopraffazione: si può scatenare un conflitto tanto in nome di una religione più o meno ufficiale, quanto in nome di ideali perfettamente laici e rigorosamente materialistici. Le guerre si sono susseguite nella storia per la religione, senza la religione, contro la religione; in proposito il passato e il presente non sono certo avari di esempi.

Merita un'osservazione incidentale, a questo punto, la mentalità che si dice laica. Il laicismo mostra i suoi insanabili equivoci, quando nei fatti risulta praticato come una sorta di religione, che vuole sopprimere la religione stessa o le diversità tra religioni o considerare le religioni come una innocua e irrilevante opzione individuale o di gruppo. Di fatto le differenze che si sentono di tanto in tanto avanzare tra laico e laicistico - pensando al primo non semplicemente come opposto di "confessionale" ma come atteggiamento libero da dogmatismi e da costumanze fideistiche, aperto alle alterità di pensiero, e al secondo come atteggiamento di carattere occlusivo e dogmatico - ridotte alla sostanza si risolvono, bisogna riconoscerlo, in semplici sofismi.

In verità, al di là dei loro contenuti e delle loro forme, sono in gioco soltanto le convinzioni; o, meglio ancora, l'intensità con cui sono vissute. È per sottolineare tale intensità che nel linguaggio comune si ricorre frequentemente al termine "religione"; ed ecco allora che religione si fa sinonimo di un qualsivoglia "credo" interiorizzato, ossia di una convinzione profondamente radicata, introiettata, insostituibile e irrinunciabile, per difendere la quale si è magari disposti anche a combattere armati, altresì a perdere la vita, ed ancor più a toglierla a chi si configuri come nemico. Religione diventa qui l'equivalente del fanatismo, con tutte le conseguenze anche di natura violenta, che ne possono conseguire. Ma al fanatismo, si sa, può pervenire qualsiasi tipo di ideologia, la si voglia o no catalogare come religiosa.

Distinzioni a proposito di quanto ora detto hanno senso soprattutto in due direzioni: quella concernente i contenuti nonché i mezzi e quella che concerne i

modi: sui contenuti e sui mezzi si possono raffigurare specifiche ritualità. Le religioni osservano, naturalmente, i loro riti. Nel merito si possono dare religioni - come soprattutto talune primitive - che prevedono ritualità cruenta e sacrificali. Non si può dire che queste abbiano caratteri volutamente sanguinari e bellicosi, se non nei limiti dell'esprimere convinzione nel combattere le forze maligne e nell'accattivarsi quelle benigne. Comunque, anche le guerre secolari combattute dai paesi cosiddetti civili - che nel frattempo proclamano la condanna di ogni guerra - obbediscono a loro ritualità d'ordine bellico: si pensi ai codici e alle convenzioni militari e - perché no? - ai residui dei codici d'onore guerrieri e cavallereschi, che, pur se oggidi poco osservati, si ispirano pur sempre a regole e a ritualità che governano comportamenti armati e di stampo bellico. In questo ordine di idee le uniche distinzioni che si possono fare riguardano i mezzi adottati e sono irrilevanti; infatti non vi sono né regole né consuetudini che stabiliscano quali mezzi violenti competano a credenze religiose e quali a credenze laiche.

Per quanto concerne più da vicino il modo di agire, c'è da dire soltanto che: si può combattere lealmente o slealmente. Per la nostra tradizione europea questa distinzione ha uno sfondo prettamente cavalleresco, anche se possono indubbiamente insorgere discussioni sulla qualificazione di cavalleresco e sulla sua esatta natura. Ma quanto ora più importa è che, spostando di poco l'ottica e sempre attenendoci al piano generalmente politico, argomenti del genere introducono immancabilmente in tema di amplissima portata e di elevata controversia, che sempre emerge nelle valutazioni dei conflitti bellici. Si tratta del vecchio problema della guerra giusta o ingiusta. Giusto ed ingiusto: chi lo stabilisce? Chi è giudice obbiettivo? E ci può essere un giudice obbiettivo in queste circostanze?

Se si pensa alla guerra, è ineludibile che ogni parte ritenga di essere nel giusto mentre quella avversaria sia vista invece nel torto ed è difficile immaginare che chi scateni una guerra creda nel contempo di non aver ragione nel farla, cioè di essere nel giusto. Si accusa moralmente, per esempio, chi proclama la Guerra Santa, ma tutti i contendenti dell'una e dell'altra parte si sentono nel giusto e non dovrebbe scandalizzarsi nessuno se si sostenesse che, sotto questo profilo, tutte le guerre sono sante. Solo il terzo esterno o, all'interno, singoli combattenti o gruppi potrebbero ragionevolmente pensare all'ingiustizia di una guerra o anche di tutte le guerre in generale; ma quali sarebbero, anche in questo caso, i criteri oggettivi di giudizio, ai quali il terzo esterno si atterrebbe? Le violenze che si compiono in stato di guerra appaiono sempre avvolte, in ultima analisi, da un alone di obbedienza a principî o a comandi ritenuti superiori all'arbitrio e comunque legittimati. E in nome di tali principî e di tali comandi sono pienamente giustificati gli stessi sacrifici di vite umane. È da tenere, in ogni caso, in considerazione un fatto: ci si sacrifica solo per qualcosa che si ritiene sacro, altrimenti esso non sarebbe affatto degno di sacrificio, né sarebbe plausibilmente sacro ciò che non valga un sacrificio; lo dice anche il termine stesso di "sacrificio", farsi sacro o fare sacro, consacrare.

Sacrificio: riprendendo questo concetto, sopra ripetutamente menzionato, entriamo nel nucleo più vivo del nostro tema.

III

Parlando di desacralizzazione è opportuno precisare l'accezione nella quale adottare il concetto di sacro, che, se ci discostiamo dagli usi comuni del termine che abbiamo sopra accennato, non è affatto sinonimo di religioso. Possiamo definire "religioso" quanto si riferisce ad un sentimento consolidato dalla consuetudine, che si esprime mediante un legame stabile con talune credenze, che vengono tramandate di generazione in generazione. Quanto al sacro, della sua nozione sono ricorrenti multiformi versioni, quasi sempre piuttosto approssimative, salvo il caso di teologi o di studiosi che parlano da esperti dell'argomento. Molte di tali versioni hanno carattere oscuramente sociologico, altre invece si avvalgono di competenze mitologiche; talune relegano l'esperienza sacrale nell'ordine delle superstizioni; altre ancora scorgono nel sacro le prerogative del misticismo oppure, adottando parametri di giudizio morali o psicoantropologici, riducono le visioni sacrali alla stregua di alterazioni della immaginazione e dello spirito. Senza entrare nel merito delle svariate definizioni e degli svariati criteri che le ispirano, per quanto riguarda l'ottica filosofica e simbolica politica è possibile rilevare alcuni aspetti incidenti sul comportamento collettivo, che ci consentono di individuare le specificità di una realtà che a giusto titolo è definibile sacrale.

Il sacro comporta, prima di tutto, la presenza di un centro. Tutta la realtà gravita intorno ad esso, che si fa punto di riferimento centripeto e centrifugo insieme, in quanto dotato di una propria forza irradiante e al tempo stesso attrattiva. Il sacro infatti è possessivo e pervasivo, attrae a sé e dirige il comportamento di chi ne è posseduto e pervaso. Produce riferimenti potentemente identitari, nei quali la comunità trova senso a se stessa e al suo operato, ai quali attinge sostanza ed energia¹⁷.

Un punto è essenziale: la natura di tale centralità è rivelativa. L'essere manifesto in virtù di una rivelazione significa che il sacro non può essere volontariamente stabilito, non può essere frutto di decisioni private o collettive, non può essere escogitato o concepito in virtù di accordi e convenzioni, non può essere espressione, insomma, di creazioni soggettivamente cosce e non può essere neppure imposto da chicchessia. Il sacro si manifesta da sé come una vera e propria totalità. Si dà da sé, con potenza incondizionata, essendone i posseduti soltanto strumenti della sua manifestazione.

Il sacro, inoltre, si esprime in maniera mitica ed è vissuto e trasmesso in forme mitiche e nel contempo rituali. Il mito è anche – e ciò non sfugga – un modo di conoscenza e non già uno stato di pre-conoscenza, come erroneamente sostengono i positivisti¹⁸. Alle modalità espressive e cognitive del mito si aggiungono, infatti, quelle della ritualità, caratteristica che non può assolutamente mancare in un contesto sacrale, dal momento che il rito è strettamente connesso con gli aspetti rivelativi, li rende percepibili, li celebra, li alimenta, li riproduce. Il mondo sacrale potrebbe correttamente definirsi, in ultima analisi, come una realtà mitico-rituale. Realtà e non fantasia, perché vissuta e produttiva di propri effetti. Il rito, che è coesenziato al mito, interpreta e nel medesimo tempo mantiene in vita il mito, al tempo stesso regolandolo, ritmandolo, ordinandolo ed aspettando per lo più in forme gerarchizzate la realtà numinosa che al mito medesimo è sottesa.

Ricorre l'occasione, a questo punto, di introdurre un'ulteriore precisazione:

essa riguarda la differenza tra numinoso e sacro. Il sacro, in virtù della sua natura rivelativa, contiene sempre in sé ciò che definiamo numinoso, ma non si limita a una sua ricezione passiva o confusiva, bensì ne è una sorta di organizzazione intorno a un centro o un asse irradiante. Più precisamente possiamo dire che il sacro è una ritualizzazione del numinoso, che ne ordina e irradia la sostanza.

Il puramente numinoso è in se stesso un'energia potente, travolgente, possessiva, che agisce in forma sconvolgente e caotica, è il dionisiaco assolutamente informe e dissolutore di ogni forma; il sacro, invece, riveste il numinoso di manifestazioni sacerdotali, facendosene, così, la sua espressione ordinata e ritualizzata.

Ci sarebbe molto da discutere intorno alle particolarità emergenti dalla definizione ora data di sacro¹⁹, come del resto su sue non sempre concordanti nozioni²⁰, ma per quanto si dirà qui in merito alla desacralizzazione, che è il nucleo del nostro tema, possono essere sufficienti le poche osservazioni che ora aggiungeremo.

Per entrare più correttamente, dal punto di vista simbolico, nel merito della nozione di desacralizzazione, bisogna insistere sull'elemento rivelativo, al quale abbiamo appena fatto cenno. Appartenere ad un ordine rivelato, secondo quanto si è detto, significa essere parte integrante di una totalità, tale per cui il proprio vissuto è completamente situato all'interno di un corpo mitico-rituale, che ne segna globalmente il sentire e l'agire; la potenza che plasma la compagine di tale corpo non pone problemi di dimostrazione, non comporta ricerche sulla verità, non prospetta contrapposizioni tra realtà naturale e realtà soprannaturale, costituendo un tutt'uno inscindibile, materiale e spirituale insieme. Il sacro dunque, come realtà rivelativa, nella sua centralità numinosa e irradiante, costituisce un *axis mundi* in se stesso completo e perfetto²¹.

Dire *axis mundi* significa individuare la struttura elementare del sacro. Tale struttura elementare, in sintesi, si presenta tripartita gerarchicamente in un piano superiore, un piano intermedio e un piano inferiore. Il piano superiore rappresenta il luogo della luce, della energia rivelativa e delle forze positive e vivificatrici, il piano inferiore rappresenta il luogo della tenebra, della degenerazione oscuratrice e delle forze negative, il piano intermedio è quello abitato dagli esseri umani, soggetti ad essere sospinti verso l'alto, cioè verso le forze luminose e centripete del cosmo sacrale, oppure verso il basso, cioè verso la disgregazione, verso il male, verso la punizione e le nebbie dell'universo cosmico. Spesso gli spiriti che abitano la zona infratellurica hanno comportamenti simili a quelli che popolano le zone misteriose ed ostili che si estendono al di là della cerchia del cosmo sacro, che fa perno sul proprio *axis mundi*.

L'*axis mundi*, naturalmente, può essere letto anche come l'*axis sui*. Interiormente considerato esso rappresenta infatti la struttura elementare del sé. Il coinvolgimento della soggettività nella struttura identitaria della visione sacrale comporta naturalmente quella forma di totalità, che si dà nella interdipendenza proiettiva tra soggetto e realtà mitico-rituale. Un'osservazione ovvia ed esemplificativa: è semplicemente intuitivo immaginare che qualsiasi essere normale debba ritenere che vi sia sempre qualcosa al di sopra di se stesso, giacché egli certamente non si sentirà come l'ottava meraviglia, tanto meno la superiore e riassuntiva delle altre sette; ed è nell'ordine della medesima normalità che egli debba anche essere convinto che vi sia sempre qualcosa di inferiore al proprio essere, assomigliando al quale saprebbe di peggiorare ed abbruttire la propria

natura e le proprie condizioni. Un essere normale, in breve, non può credersi né il punto più alto né quello più basso dell'universo. Questa banale osservazione ci aiuta a cogliere il significato primario dell'*axis mundi*, che contemporaneamente è *axis sui*: ciò che vale per un singolo soggetto può valere, nei limiti della struttura assiale, anche per una collettività.

Da quanto abbiamo detto è facile arguire che, nelle dimensioni del sacro, la gerarchizzazione tra alto e basso è stabilita da una manifestazione rivelativa, misticamente e ritualmente vissuta. L'effettiva entità della rivelazione può sostanziarsi di forme e contenuti diversi, ma il fattore più importante - e su questo punto si deve insistere - è che rivelativo significa qui un'alternativa radicale e totale a tutto ciò che non appare darsi da se stesso e che nasca in forme convenzionali, contrattate, deliberate, che sia voluto da singoli, da maggioranze o minoranze: il rivelantesi è riconosciuto incondizionatamente come tale e in esso ci si riconosce necessariamente, perché nel manifestarsi si impossessa, dal momento che la sua stessa manifestazione è incondizionatamente possessione.

Il concetto di desacralizzazione, allora, si ricava automaticamente. Desacralizzazione significa semplicemente negazione della realtà rivelativa e della possibilità stessa del dato rivelativo.

Per far cogliere la portata simbolica, e quindi esistenzialmente partecipata, del complesso fenomeno che si definisce desacralizzazione, sono consueto ricorrere congiuntamente a un'immagine geometrica e ad un concetto puntuativo: la piramide e la prospettiva.

Il sacro, strutturante come si diceva un *axis mundi*, si stabilisce sempre con un rapporto gerarchico-piramidale. Delimita, precisamente, un proprio spazio - che idealmente rappresentiamo col volume di una piramide - che mantiene il proprio asse ponendo il vertice nella sfera superiore luminosa (il piano superiore), dominando col suo corpo quella terrena (il piano intermedio) e arginando quella tenebrosa infratellurica (il piano inferiore). Mediante la ritualità che lo rivela e lo fa sensibile, il sacro salvaguarda dalla minaccia delle forze inferiori e, mediante la celebrazione gerarchica della sua luce, tiene lontana anche quella ingannatrice delle tentazioni degli spiriti aerei. In tal senso si manifesta con quella totalità, cui sopra si accennava, e come realtà perfettamente ed esaustivamente cosmica. Il sacro è un cosmo esaustivo, è addirittura il *cosmo*.

Come rendersi conto, allora, della natura della desacralizzazione, la negatrice del rivelativo, una volta rappresentato il sacro nei termini di cui sopra? Qui ci soccorrono appunto l'immagine geometrica e il concetto puntuativo, rispettivamente della "piramide" e della "prospettiva". Entrambi, prima di tutto, ci offrono un'efficace chiave simbolicamente introduttiva dell'età moderna, ossia dell'età a cui noi siamo consueti associare lo svilupparsi del fenomeno della secolarizzazione, che, correttamente intesa, è un effetto storico-culturale della desacralizzazione²².

Se noi immaginiamo di rovesciare la piramide dell'assialità sacra in modo che il suo vertice, rivolto al mondo superiore rivelativo, venga collocato sul piano terreno, cioè sul piano intermedio - ponendo così tale vertice a livello di mondo alla portata umana, cioè alla immediata portata dei nostri sensi e della nostra ragione - allora in luogo di una visione sacrale si stabilisce una visione immanentistica e logico-naturalistica: in luogo del mito, cioè, subentra la ricerca cognitiva, e in luogo della ritualità subentrano le tecniche. Questo è il tipo di visione del mondo,

inaugurato dall'età moderna, che si instaura a partire dall'introduzione di principî prospettici. Il doppio vertice piramidale (alto e basso), rispettoso dell'*axis* che era ancora saldamente mantenuto nelle visioni medievali, col rovesciamento provocato dalla modernità si perde, cosicché l'umanesimo è costretto a sostituirlo con un imbarazzante surrogato, la cosiddetta dottrina della doppia verità (ossia una verità terrestre ed una verità celeste).

La visione prospettica, ripetiamo, è una visione naturalistica, ma mediata, alla cui luce scompaiono le gerarchie rivelativamente preordinate e, quindi, ogni ordine superordinato o infraordinato, nonché ogni orientamento in merito. Una volta situato in posizione terrena e naturale, il vertice della piramide diventa un punto di fuga, un punto prospettico, dal quale osservare il mondo; è il medesimo punto geometrico che la grande pittura del Rinascimento italiano ha adottato per riprodurre le immagini della natura e della fantasia creatrice. Esso si insedia nell'immanenza, nella percezione sensibile, nella razionalità, nella materialità, nella misurabilità e, per estensione, nella idealità e nella consapevole progettualità umana. Ma per rispondere alla sua funzione richiede una mediazione, la geometria, le cui regole assicurano rigore alle sue vedute.

Non sono da mettere in discussione i vantaggi sul piano dell'ampliamento delle conoscenze, dello sviluppo della scienza e della tecnologia, prodottisi con l'avvento della cosiddetta modernità, in virtù dell'aver essa praticato, in tutti i campi, il principio dell'osservazione e della verifica empirica, del controllo razionale e strumentale delle esperienze, nonché dell'aver perseguito con perseveranza obiettivi funzionali ed utilitaristici nelle trasformazioni delle risorse naturali. Questi apporti, si deve sottolineare, non sono che il frutto di un'applicazione variata ed articolata che trova la sua premessa epistemica nel criterio prospettico, che abbiamo ora chiamato in causa.

Per quanto ci riguarda, dobbiamo sottoporre alla nostra attenzione una conseguenza fondamentale del rovesciamento o del capovolgimento assiale prodotto dalla modernità.

Si devono, sostanzialmente, contrapporre due posture: quella sacrale, a fondamento mitico-rivelativo, e quella prospettica, a fondamento noetico-sperimentale. Questa seconda postura opera in una temperie che si è soliti definire secolarizzata; essa si manifesta e si evolve nell'ambito di una cultura desacralizzata. La desacralizzazione è, infatti, condizione primaria per la sua esistenza medesima. Le meravigliose conquiste della modernità, rese possibili dall'impostazione epistemica di natura prospettica, hanno per contro un contrappeso, che se non lo si vuol considerare un vero e proprio punto debole del sistema noetico-sperimentale (in realtà è il suo vero punto di forza), certamente lo è problematico.

Se pensiamo al vertice della piramide, trasformato in un punto di vista naturalistico e di analisi del mondo (concepito, cioè, in senso prospettico), le nostre osservazioni guadagnano in obbiettività, in precisione, in calcolabilità, in possibilità di verifica; tuttavia rimane aperta la questione della scelta del punto di vista, del punto prospettico in quanto tale, che stabilisce le regole e la strumentazione dell'osservare e che condiziona, perciò, ogni mezzo di interpretazione. Il punto di osservazione possibile non è unico, ve ne sono molti e la sua scelta, in ultima analisi, è arbitraria, dipende da un atto di volontà, che può essere ragionato e motivato, ma mai esclusivo; alla radice gli è connaturata una essenza ipotetica. Il medesimo oggetto, detto altrimenti, può essere osservato secondo

diverse angolature, oppure sotto diverse competenze o diversi linguaggi; non si dà un criterio universale che possa univocamente selezionare o gerarchizzare le possibili ottiche, al di là dell'esperienza acquisita e dell'atto razionale calcolato. L'osservazione e la considerazione del mondo, secondo tali visioni controllate, assume indubitabili tratti di attendibilità e di coerenza, di universalità e di comunicatività, ma la visione che ne consegue, per quanto ordinata, coerente ed oggettivabile, perde il contatto con l'ordine totalizzante e cosmico di cui godeva la postura sacrale e rivelativa. È evidente che al venir meno di un ordine cosmico convissuto, che finisce ignorato o che si contrappone alle conoscenze o che tutt'al più si fa oggetto di ricerca e di ipotesi, fanno seguito ripetute cadute di senso nel vissuto, che a sua volta smarrisce il suo riferimento ad un *axis mundi* (che anche nel cuore di una collettività va congiunto con l'*axis sui*), il cui centro non è mai opzionale o calcolato. È in tal modo che si afferma l'idea di un uomo come microcosmo automantico che, nel dischiudersi al macrocosmo, è costretto ad inventarsi un mesocosmo, cioè un universo intermedio che gli consenta di collegarsi con la realtà che lo circonda. È l'universo della scienza moderna, che si fa mediatrice. La scienza si frappone fra l'uomo e la natura, separandolo dalla totalità cosmica e alla fine infrangendo il cosmo stesso e disperdendo la sua unità. L'uomo-osservatore è condannato alla prigionia dei linguaggi; ed osservare prospetticamente la natura vuole dire, alla fine, guardare nel vuoto. Parlando in chiave filosofica, diciamo che in una concezione sacrale l'essere e quella che noi definiamo l'idea di un ordine sono inscindibilmente congiunti in una medesima omogenea realtà. Nella moderna società desacralizzata si opera, invece, una scissione, tale per cui tra essere (o, ormai, si può dire l'idea dell'essere) e l'idea di ordine si apre un divario, che si trasforma anche in ordine di ragione o ordine esistenziale, pensiero e realtà, e così via. Il cosmo è spezzato. Lo spazio dischiuso dal divario tra mondo e suo criterio o idea di ordine si colma in svariate maniere, che via via saranno metafisiche, ideologiche, patetiche, utopiche, sperimentali, convenzionali, tecniche, artificiali, sentimentali, ma che in ultima analisi finiscono comunque per farsi determinanti, in virtù della loro stessa strumentalità, che funge da elemento rassicurante per lo spirito, in quanto adegua alle proprie forme e direttive tanto il microcosmo quanto il macrocosmo. In luogo dell'essere (col proprio ordine cosmico) si pongono in sua vece i criteri per scoprirlo o tutt'al più per osservarlo, onde poi eventualmente dedurne regole comportamentali. È da qui che deriva la classica differenziazione filosofica tra sfera della teoresi e sfera pratica (residuo speculativo e scisso dell'originaria unione, rispettivamente, tra mito e rito). Il pensiero kantiano è in proposito il più emblematico, avendo riproposto in termini razionalistici una totalità sistematica che riproduce in sé quel dualismo.

L'interesse di quanto si sta dicendo emerge per il nostro tema, allorché la scelta di un punto di vista sul mondo - che un tempo si era soliti indicare col termine tedesco *Weltanschauung* - chiama in causa problemi identitari o di portata politica. Non è di per sé la compresenza di tanti possibili punti di vista - che possono anche perfettamente coesistere - a sollevare la questione di eventuali conflittualità violente, ma piuttosto la tendenza, che spesso si manifesta in forme incontenibili, alla universalizzazione e alla esclusività di quel punto di vista. Ciò che entra in gioco, in tali circostanze, è il bisogno di ritrovare un *axis mundi* perduto o di rafforzarlo, per riscoprire o salvaguardare senso profondo alle conoscenze e all'esistenza e ricostruire un'identità umanamente consistente.

Sotto il profilo della storia politica è facile individuare vistose esemplificazioni, che si mostrano come altrettante forme di capovolgimento del vertice della piramide e come ricostruzioni inconsciamente mimetiche di altrettanti *axes mundi*. Si va dal sorgere dei singoli universi autolegittimati dalla forza, quali sono i principati rinascimentali, al riconoscimento delle sovranità dei singoli stati più o meno nazionali, più o meno dinastici, più o meno ideal-contrattualistici, per arrivare alla formazione dei moderni sistemi ideologici. In tutti questi macroscopici esempi si tratta di vere e proprie applicazioni in campo politico-istituzionale e sociale dei principî della prospettiva: il punto prospettico diventa di volta in volta la figura del principe, come emblematicamente illustrato da Niccolò Machiavelli, o la sovranità statuale, come formalmente riconosciuto nelle infelicissime decisioni stipulate con la pace di Wesfalia del 1648, o le scelte ideologiche, come quelle che riscontriamo nei vari liberalismi, socialismi, anarchismi, comunismi, clericalismi, fascismi e così via.

Non si fraintenda: non si può certamente affermare che prima dell'età moderna vigessero ovunque gli ordini di una società sacrale, quali si riscontravano invece nelle antiche civiltà, per esempio egizia e mesopotamica; tuttavia, nel nostro medioevo, pur nella intricata congerie del suo pluralismo aggregativo e costumale, si era ben lungi dall'eliminare il momento rivelativo, che, grazie anche alla diffusione del cristianesimo, era invece situato - pur discusso, ma incontrastato - al centro dell'ordine universale, collocando la volontà divina e i suoi misteri al vertice di una piramide cosmica, quali ne fossero le non sempre concordi interpretazioni. La rimozione dell'ordine rivelativo e la sua sostituzione con un punto di vista volutamente terreno, anche se solcato da sguardi più o meno rivolti verso i residui di un mondo trascendente, porterà alla negazione di una sovranità superiore a quella prodotta dai costumi, imporrà il principio del *superiorem non recognoscere*, che sono caratterizzanti del capovolgimento prospettico dell'età moderna. Gradualmente il principio medesimo discenderà fino alla percezione interiore, nella coscienza del singolo individuo, che si proclama da se stesso sovrano, ma che nel contempo si scopre altresì smarrito in un oceano di ipotesi, di potenzialità e di insensatezze, che il suo giudizio non sa ricondurre ad un preciso e convincente ordine.

Il capovolgimento epistemico ed etico attuato dalla desacralizzazione comporta la ricerca inconsapevole di nuovi *axes mundi*. È la ricerca, in ultima analisi inconfessata, di nuove sacralità che come tali, per quanto sostenute da intense convinzioni, non possono che risultare pallide e provvisorie, contraffatte ed improprie. Le possiamo definire come sacralità secolarizzate e al tempo stesso fittizie.

Esse nascono da un confuso bisogno di recuperare autorità o, almeno, autorevolezze fondanti e rassicuranti, le cui solidità ed attendibilità non siano rimesse continuamente in discussione e gettate in pasto a contrastanti opinioni. Scorrono in loro una latente e inesprimibile nostalgia di ordini superiori non convenzionabili e l'inespresso desiderio di stabilire un contatto con aspetti vagamente numinosi, che spesso sembrano appagarsi di improvvisati esoterismi o si affidano a suggestivi ermetismi, la cui oscurità viene scambiata per custode di segreti salvifici. Accanto al suggestionismo, che spesso si associa ad effimeri messaggi di

massa, si accampano enfatici richiami a valori sociali, ad aspettative populiste, a gonfiati diversivi, spesso diretti dalla comunicazione di massa verso palesi, ma superficialmente accolti, falsi obbiettivi.

L'assenza di un mondo mitico-rituale d'ordine rivelativo viene così colmata da ideologismi, da regressioni al mondo puramente biologico, da mode cultural-comportamentali, da utilitarismi programmati o improvvisati, da adattamenti scettici o opportunistici alle situazioni date, da utopismi, scientismi o, all'opposto, da suggestionismi estetici o esoterici e da esperienze esotico-spirituali; in proposito la fenomenologia è inesauribile. Oggi si ha l'impressione che la tendenza dominante stia nel naufragare intelletto e sensi nell'oceano frastornante della comunicazione, la cui esaltazione, ignara dei suoi effettivi contenuti, sta sostituendo nel suo ruolo la conoscenza e l'orientamento dell'intelligenza del mondo. Spesso le piene di cui si rigonfia questo oceano si risolvono nella produzione e nella diffusione sistematica dell'insignificanza. Occorre non sottovalutare il fatto che col suo vuoto l'insignificanza, alla lunga, reca il disordine esteriore e interiore, e che il disordine sfocia poi nell'angoscia, foriera di indesiderabili incognite.

Ma significativo rimane il bisogno malcelato di consacrare qualcosa che restituisca senso all'esistenza, di riconsacrare o di ritrovare le vestigia del sacro, riproducendolo e proiettandolo su elementi tanto materiali quanto immaginari. In questa ricerca, quanto più forti sono gli insuccessi tanto più può verificarsi un intensificarsi del bisogno, fino a giungere a pratiche sconcertanti e pervertite. E' in questo quadro che si possono iscrivere recentissimi fatti di cronaca, che hanno messo in luce celebrazioni di messe nere e riti satanici con sacrifici umani, come per esempio quelli compiuti nel cuore di una civilissima Lombardia, per citare soltanto eventi di casa nostra. Il bisogno di contatto col sacro, in questi casi, è direttamente connesso con ritualità sacrificali e con atti che, ai nostri occhi altrimenti educati, appaiono vere e proprie follie, crudeli e raccapriccianti.

È proprio sull'onda di considerazioni come quelle ora accennate che si trovano le ragioni, sul piano simbolico, di reazioni e di iniziative intellettuali conformi ai due esempi di circoli intellettuali del primo novecento, che ho più sopra riportato. E non è di poco conto che entrambi siano fioriti in un periodo straordinario della storia dell'Europa, nell'epicentro della crisi che ha segnato, anche tragicamente, l'apice del suo sviluppo culturale e l'inizio di un declino che ai nostri tempi prosegue in forma accelerata.

Esaltando, per così dire, lo spirito permeante la decadenza, in una sfida che rimetteva in discussione tutti i valori tradizionali e soffrendo conflitti intestini di una grande e multiforme civiltà in travaglio, il bisogno epocale di sacro ha conosciuto sorde e malcontente esplosioni nelle sue correnti esoteriche e nei suoi esperimenti iniziatici. È un mondo dalla geografia spirituale labirintica, in cui covava, lungo i canali di psicologie inquiete e di coscienze sensitive, di intelligenze effervescenti e di anime turbate e conturbanti, l'esigenza di sentirsi risucchiati da spazi invisibili e straordinari investiti da un afflato esaltante, salvifico e rigeneratore: guidate dal contatto col paranormale, col transnaturale, col soprasensibile identitariamente rinnovatore, le manifestazioni anche esteriori portano i segni inconfondibili della nostalgia del numinoso, del sacrale, del cosmico, del totalizzante. Talune di queste esperienze ci paiono grottesche, altre ridicole, altre ancora sconvolgenti; ma le loro premesse sono assolutamente fondate.

Al di là delle sensazioni che oggi ci sollecitano e delle parodie del sacro che non a torto vi scorgiamo, ci dobbiamo rendere conto della serietà e della non arbitrarietà di una realtà, che attinge al profondo delle coscienze ed agita l'inconscio collettivo. Per quanto conosca epifenomeni epocali, tale realtà è un costante sottinteso, di tutta la nostra esistenza. In politica anarchismo, vitalismo, progressismo, democraticismo, autoritarismo, statocentrismo e così via, più o meno psicologizzati che siano, affondano qui le loro basi inconfessate. L'osservazione storica e sociologica ci induce a ritenere che l'eclissi del sacro non soffoca mai il bisogno di sacro, ma ne riproduce forme proiettive lungo le vie più impensabili.

Se sacro e religioso, dopo l'avvento della modernità, hanno perduto i rispettivi connotati distintivi, perché banditi dal medesimo ostracismo, il loro riaffiorare in maniere improprie è ineludibile. E' un dato di fatto storicamente riscontrabile che avallerebbe la tesi dell'*homo naturaliter religiosus*²³. Del resto la sacralizzazione o, se si preferisce, la risacralizzazione, era già iscritta nel programma culturale dell'illuminismo, cioè nella più convinta ed operante concezione laicale, negatrice di qualsiasi ordine sacro e rivelativo. Come si spiegherebbe altrimenti la sua invenzione di fondamenti razionali per l'immaginario uomo di natura? come le sue proclamazioni di diritti? come la sua vocazione ad immaginare società e governi docilmente obbedienti ai dettami della ragione? come la riproposta di artefatte religioni civili? Che cosa si può intendere, infatti, per religione civile? una di quelle religioni che si sono incominciate ad escogitare a partire dal XVII secolo, nel tentativo di imitare una condizione di sacralità negata al fine di consacrare idee ispirative di un ordinamento politico-sociale? Sono tutti progetti, questi, di cui si è fatto carico lo spettro programmatico della mentalità illuministica, inconsapevole replicante di una sacertà sconfessata. L'eliminazione di credenze religiose ne comporta sempre la riproduzione di altra fatta; respingere ufficialmente la religione in quanto tale significa sempre farsene un'altra, che probabilmente riesce esangue o esaltata, caricaturale, impropria e contraffatta, in quanto animata da occulti mimetismi.

In merito alla posizione illuministica non sarebbe difficile ricostruire il corrispondente arco storico, fondato su un percorso segnato dalla progressiva eclissi delle credenze nel trascendente e il corrispettivo imporsi di ideologemi diffusivi. Si pensi, per esempio, all'intenso richiamo ad una religione naturale (così era intesa dai razionalisti del seicento e da gran parte di pensatori giusnaturalisti), fondata su un supposto uomo di natura, quale uomo programmato dalla natura, che un residuale ricordo di trascendenza si azzardava a far risalire alla volontà divina. Nel settecento queste costruzioni socio-antropiche si convertiranno inesorabilmente in una religione della ragione, che poi nel secolo seguente si farà religione della nazione, per sfociare infine in quella degli ideali totalitari e nelle religioni ideologiche delle masse. Nel mondo contemporaneo, dominato da ideologie democratizzanti, che coltivano l'individualismo di massa in nome di una altrimenti indeterminata e informe umanità, si riscontra, con nuovi contenuti, un ritorno strutturale all'immaginario uomo di natura; ma nella complessità caratterizzante la fase epigonale dell'arco storico (che nel nostro caso traccia a grandi linee le fasi di razionalizzazione della cosiddetta età moderna), la programmazione razional-naturale si trasforma in programmazione sociale, essendo la natura stessa "socializzata" dalle tecnologie e dal suo sfruttamento organizzato.

In ogni caso questi moderni tentativi “risacralizzanti” sono sempre sottintesi e sistematicamente disconosciuti come tali dai loro praticanti; e il problema più consistente riguarda appunto l'intensità con cui è realmente convissuto tale disconoscimento, che è poi un semplice correlato del processo di desacralizzazione. Quanto più quest'ultima si adopera a plasmare la vita sociale, tanto più vengono favorite possibili reazioni, nella cui misura va compresa l'eventualità, per non dire la certezza, di rinnovare imprevedibili e improponibili condizioni sollecitanti interventi di carattere crudamente sacrificale.

Enuncio, per concludere, la seguente tesi. Si è sì compiuta l'eclissi del sacro, ma non lo si è completamente distrutto, bensì lo si è svilito e relegato nella cripta delle latenze storiche, dove sopravvive incognito nell'ombra, e da cui affiora di tanto in tanto in maniera travestita e frammentata; meglio ancora si potrebbe dire che il sacro può essere represso ed occultato, ma non può esserlo mai il conflitto che costantemente con esso viene evocato, sì che la sacralità trasposta e disconosciuta farà sempre le sue vittime. Anche la violenza, per quanto reprimenda e ovunque condannata, è insopprimibile; essa fa parte delle caratteristiche della specie, del suo patrimonio atavico, appartiene alla stessa sopravvivenza biologica e all'istinto di autoconservazione, è intrinsecamente connaturata al sistema di relazioni collettive. È sufficiente uno sguardo anche fugace alla storia: tutta la storia, anche quella delle civiltà considerate più civili, trabocca di atti di violenza. Spesso sono stati la condizione per realizzare in seguito ordini pacifici e considerati progressivi. La lotta per la sopravvivenza e per il miglioramento delle condizioni di vita non può essere esente da atti di forza che mostrano i tratti della violenza. L'individuazione dell'avversario, comunque, e l'apertura di atteggiamenti di scontro richiederebbe di essere sempre preceduta altresì da uno stato conflittuale che il soggetto dovrebbe affrontare preventivamente contro sé medesimo; in caso contrario finiscono per prevalere gli impulsi selvaggi o lo scontro violento fine a se stesso.

Quale nesso fra violenza e sacralità? La violenza è fisiologica; il sacro la può disciplinare o rendere patologica. Frequenti sono i tentativi di voler aver ragione della natura fisiologica delle pulsioni aggressive almeno nell'ambito delle relazioni sociali, ma rimane un dato di fatto che ciò per cui si lotta, e per cui perciò si fanno vittime, in tali contesti non trovi altra giustificazione che non sia almeno una parodia del sacro. Chi insiste nel propugnare la pace, come realizzazione di uno *status* e come antidoto, è perché vi vede, con chiarezza o confusamente, elementi di sacertà o, quanto meno, lo strumento per garantire ciò che ritiene degno di sacertà. Se non intendiamo per pace quella del cuore e dei sensi, ma la pace sociale e dei popoli, tale pace - pur se pare paradossale - si deve conquistare combattendo anche con le armi. È realistico riconoscere che il famoso detto romano “*si vis pacem para bellum*” appartiene alla più saggia esperienza storica. Quanto meno, la rimozione delle latenze violente e del conflitto dal campo delle relazioni va di pari passo con la loro ricollocazione in sfere più intime di interesse egoistico, forse di minore appariscenza, ma individualmente e collettivamente più nevrotizzanti.

La mia conclusione è la seguente. Che il mondo desacralizzato o pseudo-risacralizzato continui a vivere di conflitti e a sacrificare vittime, al di là di qualsiasi valutazione antropologica, si spiega anche con una motivazione molto semplice: il conflitto tra bene e male.

La domanda è: possiamo eliminare, noi esseri umani, la percezione o addirittura la consapevolezza che nella nostra convivenza ci sia sempre qualcosa che consideriamo bene, e che quindi desideriamo e tuteliamo, e qualcosa che giudichiamo male, e che perciò evitiamo e combattiamo? È immaginabile un'umanità che ignori totalmente la presenza attiva di quanto si configuri come bene e come male? Io credo di no. Il bene può essere individuato diversamente, a seconda dei soggetti, dei popoli, dei gruppi sociali, dei singoli individui, delle situazioni contingenti, delle civiltà stesse e, per converso, altrettanto si deve dire corrispettivamente del male. Questa constatazione non significa affatto convalida di una tesi manichea. Non si tratta qui di manicheismo, nel senso che non emerge nessuna ontologia del bene e del male. Se di ontologia si vuol parlare, questa investe non già il bene e il male in se stessi, ma invece il conflitto in quanto tale, che è ineliminabile nei contesti vitali e la cui giustificazione invoca, comunque la si intenda, la contrapposizione tra bene e male.

C'è un'ontologia del conflitto fra bene e male, dunque, piuttosto che un'ontologia del bene e del male. Mutano i soggetti del conflitto, mutano i contenuti, mutano le qualificazioni. Si pensi, per fare un esempio macroscopico nell'ambito della civiltà cristiana e alla portata di tutti, all'evento delle crociate: alla loro epoca erano esaltate e celebrate come atto di coraggio e di fede e come espressione altresì di una volontà divina (erano bene, almeno per la cristianità); oggi trovano la riprovazione e la condanna all'interno del mondo cristiano stesso, talvolta perfino anche a costo di sacrificare principî a suo tempo ritenuti irrinunciabili (sono diventate male). Gli esempi, ovviamente, si potrebbero moltiplicare anche fuori dall'ambito religioso. Quel che rileva è che se mutano i soggetti, il contenuto, la valutazione, la qualificazione, rimane però la struttura della conflittualità bene-male, che si trasferisce e si riedita in altri contesti.

Si può umanamente eliminare un conflitto tra bene e male? Tale eliminazione non potrebbe forse coincidere perfino con la perdita della coscienza e del discernimento? Alla percezione che vi sia un confine definibile tra bene e male, per quanto possa sfuggire le nostre intenzioni e autovalutazioni, è sempre sottesa una latente e indefinita idea di sacralità. Anche una volta perdute le convinzioni in un ordine rivelativo, si aprono le contese generate dal dubbio, dalla ricerca, dalle scelte, che ripropongono lo schema elementare bene-male. La percezione del bene e del male, nonché del loro conflitto, ha indubbiamente una matrice sacrale, ancorché questa sia rimossa o disconosciuta.

La contrapposizione tra bene e male contiene implicitamente in sé la tensione verso un *axis mundi* immaginario, verso un alto (il bene) e un basso (il male) che non sono dati, ma che si devono scoprire o ricostituire, a costo anche di combattere contro se stessi. Del resto, merita attenzione il pensiero che se si escludesse completamente dal mondo l'opposizione tra bene e male, indipendentemente dall'ideologicità delle sue manifestazioni ed applicazioni, è provato che regnerebbe solamente l'anarchia e scoppierebbe ovunque la violenza più totale ed arbitraria: tutto sarebbe consegnato a un selvaggio e feroce conflitto generalizzato; vorrebbe dire perdita della capacità di giudizio, giustificazione di tutto e di nulla²⁴.

Un'osservazione corollare. La completa soppressione della conflittualità, è in realtà conseguibile solo sul presupposto dell'accettazione di sottomettersi

alla volontà di un dominatore; la qual cosa, in ultima analisi, vuole dire che una vittima si consegna senza lottare a chi la vuole tale oppure all'avversario. Solo la sottomissione garantisce il superamento della conflittualità e non già l'accordo, giacché quest'ultimo comporta sempre il predominio della parte più forte nella realtà di fatto o nella necessaria contrattazione tra le parti. La legge del più forte governa comunque e non è mai esistita una soluzione paritaria che sappia eludere il potere di una parte sull'altra²⁵.

Ma nel concludere voglio aggiungere una considerazione generale, che ricorre nel pensiero di molti grandi autori, a incominciare da Wolfgang Goethe²⁶. Osservando gli avvenimenti storici e indagando nel profondo della coscienza umana, bisogna giungere alla conclusione che il filo conduttore più profondo e continuo, al quale si saldano le vicende che hanno condizionato la vita dei popoli nelle loro innumerevoli varianti, è riconducibile ad un unico conflitto fondante: è il conflitto tra fede e miscredenza, tra la convinzione che ha la forza di una religione e ciò che la disconosce. Gli altri conflitti ne sono solo varianti e derivati.

Per comprendere a fondo questa verità la via è quella che si intraprende a partire dal ricongiungimento del pensiero e della volontà con le energie elementari della vita che, celate nel profondo delle nostre esperienze, alimentano incessantemente il nostro essere.

E bisogna essere consapevoli che tra tali energie vi sono anche quelle che animano pulsioni capaci di esporci ai rischi più gravi.

¹ L'impostazione di questo scritto deve giustificare l'esiguità di adeguati riferimenti a fonti dottrinali e il trascurato approfondimento in merito a taluni passaggi, che sono soltanto enunciati. La scelta dipende anche dall'ampiezza che avrebbe dovuto assumere la trattazione, allorché si fosse entrati con intenzioni maggiormente analitiche nella ricca e complessa materia che essa affronta.

² Cfr. René Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it, Adelphi, Milano, 1992 e *Il capro espiatorio*, tr. it, Adelphi, Milano, 2002.

³ Faccio menzione di Ernst Jünger non come autore di passi che siano qui da citare, ma come scrittore che costantemente ha preso le misure della vita col metro della morte; la morte - e la sfida anche in battaglia - come soglia estrema della vita che sperimenta le sue forze elementari.

⁴ Cfr. George Bataille, *Teoria delle religioni*, tr. it, Cappelli, Bologna, 1978.

⁵ Cfr. Sandro Barbera, Cristiano Grottanelli, *Sacrifici umani fra Monaco e Parigi: Schuler, Klages, Caillois e Bataille*, in Sandro Barbera, Cristiano Grottanelli, Alessandro Savorelli, cur, *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, *Le Lettere*, Firenze, 2005, pp.67-77.

⁶ Cfr. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1939 e *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, tr. it, Bompiani, Milano, 2000.

⁷ Per indicazioni orientative sul pensiero di Ludwig Klages cfr. Ludwig Klages. *Erforscher und Kunder des Lebens. Festschrift zum 75. Geburtstag des Philosophen*, Hrsg. Herbert Hönel, Österreichischer Verlag für Belletristik und Wissenschaft, Linz, 1947. Per una confutazione secondo prospettive cristiane dei fondamenti naturalistici del pensatore cfr. Karl-Heinz Kronawetter, *Die Vergöttlichung des Irdischen. Die ökologische Lebensphilosophie von Ludwig Klages im Diskurs mit der christlichen Theologie*, Bouvier Verlag, Bonn, 1999.

⁸ Cfr. Alfred Schuler, *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß*, J. A. Barth, Leipzig, 1940 con introduzione di Ludwig Klages.

⁹ Cfr. Ludwig Klages, *Geist und Leben, Juncker und Dünnhaupt*, Berlin, 1935.

¹⁰ *Der Geist als Widersacher der Seele* è apparso presso l'editore Barth di Lipsia in tre successivi volumi. I Band: *Leben und Denkvermögen*, 1929; II Band: *Die Lehre vom Willen*, 1929; III Band: *Die Lehre von Wirklichkeit der Bilder* (1. Teil), *Das Weltbild des Pelasgertums* (2. Teil).

¹¹ In particolare il saggio di Sandro Barbera e Grottanelli, *Sacrifici umani etc.*, cit, pur ammettendo che non vi siano prove a carico della Kosmische Runde circa la volontà di compiere effettivamente dei sacrifici umani, tuttavia lo ritiene ipotizzabile (ivi, p.74). Gli elementi di supporto a tale ipotesi mi paiono, però, molto fragili, riducendosi sostanzialmente a due: il fatto che uno dei membri e fondatore della Runde, Karl Wolfskehl, di origine ebraica, sarebbe a un certo punto uscito di casa armato di revolver per motivi di difesa personale (come si fa a sostenere che fossero proprio i suoi compagni di circolo a volerlo come vittima?) e che il confronto della croce di Cristo e dell'albero a cui si appese Odino, secondo l'interpretazione di Alfred Schuler, conterrebbe un'esaltazione rituale del sacrificio umano. Mentre il primo argomento sembra semplicemente illazionante, il secondo tiene in poco conto l'idea di sacrificio emergente nella visione mitologica, pur non ignorata dagli autori del saggio, perseguita da Schuler. Il sacrificio è inerente - oltre ad essere esaltato sia pure con diversi significati - tanto alla tradizione cristiana (per Cristo, non si dimentichi, è il *dies gloriae*) quanto a quella dell'antico germanesimo (per esempio, la caduta degli dèi e la morte dell'eroe). Il tono che si percepisce nel saggio citato sembra, invece, voler orientare il lettore a pensare che le tematiche mitologiche schuleriane

abbiano come loro sbocco naturale la riattivazione di pratiche sacrificali compiute su esseri umani.

¹² Cfr. Alfred Schuler, *Fragmente etc.*, cit.

¹³ Cfr. Ludwig Klages, *Einführung zu A. Schuler, Fragmente etc.*, S. 93.

¹⁴ Merita qui di essere citata un'analisi del sentimento di redenzione sul romanzo musiliano *Der Mann ohne Eigenschaften* condotta con attenzione filologica da Marina Foschi Albert, 'Sulla strada della santità in automobile'. *Erlösung e Auflösung in Robert Musil*, in S. Barbera - C. Grottarelli, *La riscoperta del 'sacro' etc.*, cit., pp. 99-141.

¹⁵ Per un orientamento in tema cfr. Claudio Bonvecchio, *Esoterismo e iniziazione*, in Maria Felicia Schepis, cur., *Il messaggio dell'imperatore. Simboli, politica e segreto*, Giappichelli, Torino, 2006.

¹⁶ Per prime tematizzazioni cfr. Luigi Alfieri - Cristiano M. Bellei - Domenico Sergio Scalzo, *Figure e simboli dell'ordine violento*, Giappichelli, Torino, 2003.

¹⁷ È evidente che "identitario" a proposito dell'azione sacra significa semplicemente che quest'ultima investe le identità e si potrebbe trattare, perciò, anche di un'identità stravolgente.

¹⁸ Utile in tema la lettura di Domenico Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino, 1990.

¹⁹ La nozione di sacro che qui è sostenuta riflette la definizione, argomentata nelle sue motivazioni, cui sono pervenuto durante le mie ricerche di simbolica. In merito cfr. Giulio M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica I*, Franco Angeli, Milano, 2006. L'accezione di sacro qui adottata riconosce i suoi prodromi nella concezione, ormai classica, elaborata da Rudolf Otto, di cui cfr. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha-Stuttgart, 1923, *Das Gefühl*

des Überweltlichen (Sensus numinis), München, 1923 e *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1933. Le indagini di Rudolf Otto rimangono indubbiamente un passaggio indispensabile per gli studi sul sacro, soprattutto in virtù dell'assimilazione che egli fa del sacro al numinoso e della valorizzazione dei simboli che consentono alla conoscenza religiosa di intuire l'eterno (le fonti fondamentali sono attinte dall'autore alle *Upanishad*), punto di partenza anche per la costruzione di una fenomenologia del sacro. La nozione di sacro da me seguita, tuttavia, non si limita a definire il sacro come numinoso, ma, come esplicitamente affermato in testo, lo differenzia da quest'ultimo in quanto sua specifica manifestazione ordinata e ritualizzata.

²⁰ Per spunti orientativi in tema è utile consultare Julien Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, (tit. or. *Le sacré et les religions*, tr. Franco Marano), Jaca Book, Milano, 1982. Per confronti con elaborazioni del concetto di sacro che sono tuttora in corso, prescindendo dal citare gli autori che nel passato hanno posto le basi della problematica, cfr. le ricerche di Domenico Conci, per le quali è da consultare il sito www.hieros.it e *Tempi sacri e tempi profani nelle culture a fondamento rivelativo*, in "Annuario filosofico", n. XVII, Mursia, Milano, 2001, pp. 135-189. Cfr. anche Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni ad un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli, 2000; Claudio Bonvecchio, *Imago mundi, imago imperii: sovranità simbolica e figura imperiale*, Cedam, Padova, 1997; Paolo Bellini, *Autorità e potere: tecnologia e politica. Dagli incubi di Prometeo ai sogni di Artù*, pref. C. Bonvecchio, Franco Angeli, 2001.

²¹ La natura della completezza e della perfezione - le due qualità menzionate in testo - richiederebbe di essere precisata, se si entrasse nel merito delle diverse tipologie di ritualizzazione. Un esempio per

tutti: la Sacra Scrittura. Essa è stata tramandata come messaggio divino, quindi rivelativo, anche se le più recenti interpretazioni, molto più prudenti ed accomodanti, propendono per considerarlo solo ispirato, ma le ritualizzazioni che ne discendono non sono necessariamente ed esclusivamente pensabili secondo ordini mitico-rituali gerarchizzati, quali quelli esemplari, riscontrabili nelle civiltà tipicamente sacrali. Ritengo perciò, rimanendo nell'esempio, correttamente orientativo considerare la religione ebraica, presa nel suo complesso, in un'ottica che la definisce semi-sacrale.

²² Per non appesantire la materia tralascio di analizzare i termini della distinzione concettuale tra desacralizzazione e secolarizzazione, concetto quest'ultimo originariamente di natura giuridica, trasformatosi poi in nozione filosofica. Per un primo contatto con l'argomento cfr. Augusto del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970 e Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma, 1983.

²³ Sull'argomento cfr. Mircea Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, tr. it, Morcelliana, Brescia, 1983.

²⁴ Per introdurre riflessioni e dibattiti sul problema bene-male cfr. Roberto Gatti, *Il chiaroscuro del mondo: il problema del male tra moderno e postmoderno*, Studium, Roma, 2002.

²⁵ Cfr. Giulio M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Giuffrè, Milano, 1979 e ristampe.

²⁶ Senza effettuare ulteriori ricerche ho a portata di mano un passo di Goethe molto eloquente: "il tema proprio, unico e profondo della storia del mondo e dell'uomo al quale tutti gli altri sono subordinati, consiste nel conflitto della fede e della miscredenza." (Traggo il passo da Alessandro Salvatorelli, *La religione di Croce*, in *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, op. cit, p. 39).