

La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea

Authors Antonio Camorrino

antonio.camorrino@unina.it

Dipartimento di Scienze Sociali | Università degli Studi di Napoli Federico II

Abstract *The night of humanism. The image of man in contemporary society.* The image of man established in the last centuries in Western society is today in deep crisis. It is replaced, as we will try to prove in this article, by the images of the « *homo naturalis* », the « *homo data* » and the « *homo neo-religiosus* ». The *homo naturalis* emerges as a consequence of an integral questioning of the meaning universe of modernity. Nature rises here as an exemplary model. The *homo data* is the result of a sort of *hypermatematization* of the world made possible by new digital technologies. The *homo neo-religiosus* is the protagonist of the process of desecularization: here the imagery gives back to men a sacred universe. Analyzing the sociological reasons by virtue of which the image of the man of humanism are today replaced by the images we have just mentioned, is the goal of this paper.

Keywords Nature | Data | Religion | Imagery | Postmodernity





1. Introduzione

L'immagine dell'uomo che viene affermandosi in epoca contemporanea deve considerarsi il precipitato di radicali trasformazioni prodottesi in special modo nelle ultime decadi. In conseguenza di questi profondi mutamenti alcune definizioni dell'umano, aproblematiche sino solo a qualche manciata di anni fa, hanno patito una decisa compromissione. A monte di questa profonda ristrutturazione dell'immaginario è possibile individuare alcune catastrofi materiali e simboliche che, funestando il Ventesimo secolo, hanno finito con l'imprimere la loro impronta sull'architettura di senso della contemporaneità.

Le concezioni miglioristiche tipiche della modernità che promuovevano l'azione di un'umanità creatrice inserita in un grande processo storico lineare e teso a un progressivo perfezionamento (Bauman, 1992; Harvey, 2002), sono rimpiazzate da scenari polarizzati nei quali, il minimo comun denominatore, è costituito da un energetico ridimensionamento dell'immagine dell'uomo e del suo "posto nel mondo". L'occidente contemporaneo, a causa dell'intervento di molteplici variabili, sta oggi rinegoziando - quando non proprio rigettando - la fino a oggi solida eredità dell'umanesimo (Carroll, 2009; Pecchinenda, 2018). Grigie nubi di sospetto sono venute addensandosi sull'operato umano da quando la minaccia dell'apocalisse è discesa, dal cielo delle punizioni divine, agli scenari ben più assurdi della distruzione autoprodotta (Anders, 1992; Camorrino, 2015a; Caramiello, 1987). In virtù di questo slittamento metafisico, l'essere umano abdica dalla sua posizione dominante nella gerarchia degli esseri. Oramai detronizzato, questi trova rifugio in universi di senso alternativi in cui natura, tecnologia e religione gli contendono il primato ontologico.

A esempio, l'odierno straordinario successo delle narrazioni "green" - un articolato universo di credenze, pratiche, saperi e ideologie - relega l'uomo in una posizione assai più modesta di quella prevista per lui dalla modernità prometeica: la sua immagine, più che a quella di un dominatore della natura di cartesiana memoria, finisce via via col somigliare a quella di un guastatore di ancestrali equilibri, un corruttore di paesaggi fisici e esistenziali altrimenti puri, giusti e armoniosi (Camorrino, 2018a, 2018b, 2018c).

Per un altro verso si affermano visioni ultramoderne in cui l'umano, radicalmente delegittimato, si affida a una globale riscrittura tecnologica del reale. In questo dominio dall'apparenza neutrale, immateriale (Camorrino, 2017, 2018d) ed eterea (Balbi, 2016; Hu, 2015), informazione (Breton, 2002; Davis, 2001; Pecchinenda, 2009), digitale (Mosco, 2004) e rete (Musso, 2007; Sféz, 1999) assurgono a nuove potenze mitiche e immaginali.

Non è possibile tacere, in ultimo, della reviviscenza di correnti integralmente e esplicitamente antimoderne (per quanto alcune di esse si servano in modo eccentrico, come vedremo, delle nuove tecnologie della comunicazione), in cui l'immagine dell'uomo si modella in relazione serrata con l'universo trascendente anche nelle



declinazioni del fondamentalismo religioso. La desecolarizzazione del mondo rappresenta un fenomeno rilevante della società contemporanea, un oggetto di studio capace, d'altra parte, di mettere in crisi una consistente parte delle previsioni della letteratura sociologica (Berger 1996/1997; Berger, Davis and Fokas, 2010).

Analizzare in un'indagine sintetica gli aspetti principali delle questioni qui sopra accennate al fine di meglio comprendere le ragioni in virtù delle quali all'immagine dell'uomo tipica dell'umanesimo vengono oggi sostituendosi alcune del tutto peculiari, è l'obiettivo di questo articolo. Nel primo paragrafo verranno tratteggiati gli aspetti principali dell'immaginario dello *homo naturalis*, figura tipica della società contemporanea che emerge in conseguenza di una integrale messa in discussione dell'architettura di senso della modernità. La natura assurge qui a modello esemplare cui riferire ogni narrazione. Nel secondo verranno investigati i motivi del successo di una certa visione del mondo in cui, soprattutto le tecnologie digitali, promettono il completo disvelamento dell'essenza umana riducendo l'immagine dell'uomo al prodotto della sua scomposizione in dati: in questo caso, lo *homo data* rappresenta il precipitato simbolico e materiale dell'immaginario moderno e del suo massimo dispiegamento, in una sorta di *ipermatematizzazione* del mondo. Nel terzo paragrafo verranno invece abbozzate le possibili ragioni del ritorno del religioso, un fenomeno complesso cui in questa sede è necessario quantomeno rinviare. Lo *homo neo-religiosus*¹ è protagonista di quel processo di desecolarizzazione capace di smentire buona parte degli scenari delineati dalla letteratura sociologica: qui l'immaginario restituisce agli uomini un universo pregno di significato, in cui il sacro torna a permeare l'esistenza sociale.

2. *Homo naturalis : green is better!*

Il diffuso senso di impotenza nei confronti di forze che vengono avvertite come minacciose e sovrapersonali, comporta reazioni anche contrapposte. Una delle "risposte" tipiche del nostro tempo che viene oggi a costituire un rilevante fenomeno sociale, ha nella natura una protagonista indiscussa. I guasti prodotti dalla radicalizzazione dei processi di industrializzazione in conseguenza dei quali la sopravvivenza di ciascuno dipende da fattori di rischio invisibili, imprevedibili e largamente fuori dalla gestione individuale e collettiva, determinano una profonda messa in discussione dell'efficacia delle istituzioni moderne (Beck, 2003) e, di riflesso, dell'immagine dell'uomo che queste avevano contribuito a costruire e consolidare nel corso degli ultimi quattro o cinque secoli. L'impresa di crescente assoggettamento del mondo cui si erano votati gli uomini della modernità, impatta con gli effetti

¹ L'espressione *homo religiosus* è stata coniata da Gerardus Van Der Leeuw (2017) mentre Mircea Eliade (2009a) ha contribuito a renderla famosa.



inintenzionali della integrale “socializzazione” tecnica della natura e con il carattere “riflessivo” di questi processi al loro momento apicale (Giddens, 1994).

Lo “*homo faber fortuna suae*”, che si ergeva a artefice del proprio destino modellando natura e futuro per mezzo di scienza e tecnica – cioè a dire l’uomo tipico della modernità –, cede oggi il passo a uno che invoca, a garanzia di un domani altrimenti ritenuto invivibile, un ritorno a pratiche, forme di organizzazione e quadri di conoscenze ancorati a un passato mitico. Un immaginario neoromantico, in cui la natura assurge a referente valoriale – assai scivoloso e ambivalente per amor di verità – alla stregua di un modello incorrotto cui parametrare le coordinate delle esistenze individuali (Camorrino 2018b e 2018c; Maffesoli, 2009). Il drastico indebolimento delle “grandi narrazioni” (Lyotard, 2008) ha prodotto un vuoto di senso, una delegittimazione degli ancoraggi simbolici che rinsaldavano l’architettura dei significati della modernità. Lo sradicamento esistenziale determinato dal progressivo incapsulamento del mondo in reti tecniche, la crescente globalizzazione, il confronto serrato con altre culture, l’appello forzato rivolto ai singoli a mettere in gioco costantemente le proprie biografie, il costante stato di pericolo percepito: la convergenza di queste spinte sociali cospira a erodere le fondamenta delle forme di vita ordinarie e muove in direzione della ricerca individuale e collettiva di “equivalenti funzionali” di senso – per dirla con Robert Merton.

Il sospetto generalizzato che in seguito ai traumi culturali del Novecento ha investito le istituzioni cardine della vita associata degli ultimi secoli, ha fatto sì che la natura diventasse uno dei “rifugi di senso” con maggiore “ascendente sociale”: intaccate le “strutture di plausibilità” degli “universi simbolici” moderni (Berger e Luckmann, 1991), la natura assurge a principale riferimento assiologico della società contemporanea. Infatti, una volta che le promesse di perfettibilità illimitata della condizione umana si sono trasformate in minacce di potenziale distruzione del genere umano, storia e scienza, oramai esautorate, hanno ceduto il posto a movimenti reattivi fondati sul fascino mai interamente sopito di materni immaginari arcadici. L’immaginario “*green*” si candida quindi a essere un accogliente orizzonte di senso promuovendo scenari e pratiche capaci di promettere il riscatto, se non proprio la redenzione, di un uomo macchiatosi del peccato di *hybris* nei confronti dell’ambiente (Camorrino, 2015a).

La proteiforme costellazione “*green*” abbraccia usi, concezioni e credenze anche molto differenti tra loro ma resta fondata, grosso modo, su una medesima immagine dell’uomo. Ad avviso dei sostenitori di questa peculiare visione del mondo gli uomini si sono resi colpevoli di aver signoreggiato senza misura la natura, oltraggiandola ogni limite consentito. Equilibri ancestrali altrimenti armonici e autoconservantisi, sono irreversibilmente incrinati dall’azione di un apprendista stregone cui è sfuggito il controllo di quella che per secoli è stata impropriamente ritenuta la propria creatura².

² Superfluo notare quanto il mito di Frankenstein presagisca in modo insuperato questo attuale stato di cose (Lecerle, 2002).



Occorre dunque ripristinare a ogni costo i rapporti di forza che caratterizzavano originariamente la relazione tra sfera umana e non umana, ricalibrando il ruolo degli attori in gioco. L'Occidente dovrebbe quindi innanzitutto rinunciare agli standard del proprio stile di vita allo scopo di ridurre sprechi e inquinamento da esso derivanti. Per far questo deve però innanzitutto riconoscere l'inadeguatezza e la dannosità del regime dualistico tipico della modernità, denunciando la distorsione di ogni scala di valori che attribuisca all'uomo una posizione dominante. È in ballo, insomma, una radicale riscrittura della gerarchia degli esseri. Se gli uomini non vogliono considerarsi virus del pianeta Terra – come molta letteratura e cinematografia distopica degli ultimi decenni sembra invece suggerire³ – essi devono quindi ripensare le forme dell'organizzazione sociale, rinnovando il più possibile quel legame simbiotico con la natura che sembrava caratterizzare antiche e felici comunità umane. Lo strepitoso successo di pratiche, saperi e consumi ispirate alla *greenificazione* della vita sociale, riflette però un oblio di matrice interamente immaginale. L'auspicato ritorno alla natura – nelle forme a volte di vere e proprie ideologie primitivistiche – rappresenta, in modo talvolta del tutto inconsapevole, un esito tipicamente postmoderno legato a doppio filo con il radicale processo di addomesticamento della sfera non umana.

Il pervicace sentimento nostalgico diffusosi in modo crescente nei confronti di una presunta perdita “verde età dell'oro” rivela, a un'analisi distaccata, una significativa trasfigurazione del reale. L'angoscia generata dalle storture prodotte dal processo di industrializzazione coinvolge emotivamente fette sempre più ampie della popolazione, aprendo il campo alle mistificazioni del pensiero magico (Elias, 1988): in effetti, la persuasione che sia esistito un tempo in cui uomo e natura esperivano una idilliaca compatibilità esistenziale, attiene più al piano della deformazione fantastica che a quello dei fatti storici certificabili. Le potenziali tragiche implicazioni delle catastrofi ambientali frutto dell'ampliamento esponenziale del dominio tecnico del mondo (Camorrino, 2018e), comportano un notevole carico affettivo capace di distorcere il quadro generale del processo che ha infine condotto a questo *turning point*. La vibrante protesta contro i guasti prodotti dalla modernità – rivendicazioni ben legittime quando sollevate sul piano di un ambientalismo razionale – presiede non di rado a una sorta di rimozione collettiva. Tali contro-narrazioni si rendono infatti possibili nelle forme, negli strumenti e nei contenuti, esclusivamente grazie ai successi del processo di modernizzazione. Questa indubitabile filiazione è, nell'atto della critica globale alla società industriale, oggetto di una fatale dimenticanza. Insomma: gridare “non abbiamo mai voluto essere moderni!” testimoniandone le ragioni per mezzo delle più avanzate conquiste scientifiche e della ricerca di frontiera, significa immediatamente catapultarsi – per quanto in modo irriflesso e probabilmente non gradito – nei lussureggianti e onnivori scenari della postmodernità⁴. L'ambivalenza

³ Solo a titolo di esempio si pensi ai film record di incassi *Matrix* del 1999 e *Avatar* del 2009 (Fattori, 2015).

⁴ L'accezione che qui si conferisce al termine postmoderno è da intendersi in modo piuttosto canonico. La stagione postmoderna si apre in coincidenza del fallimento dei “metaracconti” capaci di promuovere



dell'immaginario *green* – abitato da un postmoderno *homo naturalis* – è insieme, in modo solo apparentemente paradossale, il suo maggior punto di forza e il suo maggior punto di debolezza. In breve: urlare “*not in my name!*” in faccia alla modernità, motivando la fondatezza dei propri slogan per mezzo dei suoi più sofisticati prodotti, significa blindarsi in un universo di senso che, per quanto incoerente – *rectius*: proprio in virtù di questa sua incoerenza metafisica di base – gode di una duplice “garanzia costituzionale” (Latour, 2009). La narrazione *green*, in questo modo, si rende inattaccabile utilizzando, a seconda dei casi, argomentazioni, metafore, simboli⁵ ed esempi che fanno capo talvolta alla presunta smarrita saggezza di “selvagge” popolazioni native di luoghi remoti (nel tempo e/o nello spazio) e, talaltra, alle punte di diamante della ricerca scientifica. La doppiezza epistemologica, mista a profondi echi emotivi ma pure a ragioni incontrovertibili, consegna alla contemporaneità un edificio simbolico dalla struttura apparentemente incrollabile ma, a un'analisi più accorta, eretta su piedi di argilla. La “invincibilità” della retorica dello *homo naturalis* discende, in ultima istanza, dal *mix* indissolubile di scienza, politica, morale e ideologia che le dà forma e che risuona nello slogan “non abbiamo mai voluto essere moderni!” in luogo, al limite, del più realistico “non siamo mai stati moderni” (Latour 2009). In questo scarto – che possiamo analiticamente distinguere in due *step* di un processo circolare – mi pare risieda il *bias* che lo stesso Bruno Latour riscontra nei movimenti militanti ecologisti: 1) parlare in nome della natura contrabbandando una conoscenza “della cosa in sé” in virtù di un accesso privilegiato a quest'ultima giacché compiuto senza mediazioni scientifiche e in nome di una qualche verità intuitiva figlia di evidenze indubitabili; 2) difendere le posizioni specifiche, nella dialettica pubblica e politica, per mezzo dello strumentario messo a punto dalla stessa scienza ideologicamente rifiutata un attimo prima (Latour, 2000). La continua interscambiabilità tra questi due poli, in una dinamica plastica di identificazione e divergenza, immanenza e trascendenza, obiettività e ideologia, assicura all'immaginario *green* uno scudo metafisico dagli assalti della critica e, contestualmente, confessa involontariamente di preferire alla coerenza interna del suo impianto teorico, la malia delle sue promesse di senso.

scenari di emancipazione su scala universale. La mancata realizzazione dei grandiosi fini fissati dalle “grandi narrazioni” mettono in congedo la modernità, spalancando le porte all'era postmoderna (Lyotard, 1986 e 2008). A ogni modo, il riferimento al postmoderno è qui da considerarsi anche in relazione al concetto di “*pastiche*” ritenuto da Federic Jameson (1989) uno dei tratti in grado di definire l'essenza dell'epoca. David Lyon (2002) evidenzia quanto la convergenza della diffusione delle ICT e del fenomeno del consumismo – cioè a dire la mercificazione dell'esistente in conseguenza della radicale espansione della cultura di massa – cospiri a delineare la fisionomia della società postmoderna. Anche in quest'ultimo senso devono intendersi i rinvii al postmoderno da parte di chi scrive.

⁵ In tal senso caso assai significativo quello verificatosi in occasione dell'Expo tenutosi a Milano nel 2015. Il *concept* di questa importante manifestazione internazionale è incarnato simbolicamente da un albero altamente tecnologico emblema però, nelle intenzioni degli organizzatori, dell'“immaginario bio” (Caramiello, 2016).



A ogni modo occorre sottolineare quanto la natura su cui si fonda quest'immaginario risulti essere un oggetto propriamente postmoderno, un *collage* di motivi "iperreali" (Baudrillard, 2009) che risentono profondamente della integrale mediatizzazione e "messa in sicurezza" della realtà: un "*pastiche*" (Jameson, 1989) in cui la natura, oramai spettacolarizzata, diviene un innocuo oggetto di consumo, somma di proiezioni, desideri e paure da esorcizzare. Effetto di un lungo processo di irreggimentazione - dalle foreste da esplorare temerariamente ai giardini dei palazzi da cingere con protezioni murarie via via più ridotte in conseguenza di un crescente controllo razionale del territorio - la natura ha gradualmente smarrito il suo carattere minaccioso provocando l'illusione di una docilità originaria in realtà prodotto di secoli di faticose conquiste (D'Andrea, 2013). Tale illusione ha radici emotive profonde poiché si nutre della "nostalgia coltivata [...di una] realtà edulcorata" (Lyon, 2002, p. 21). Essa in buona sostanza viene ad alimentare l'incanto di un mondo fusionale (Cfr. Cavicchia Scalamonti, 2007) - fantasmagorico poiché mai esistito nella storia del pianeta -, una natura "disneyficata"⁶ (Camorrino, 2018b, 2018e), in cui si confonde l'indifferente e cieco ordine naturale con un nuovo Assoluto severo, ma puro e giusto, con cui stringere alleanze e a cui giurare devozione. Lo *homo naturalis* accetta di buon grado dunque esclusivamente il giudizio della natura⁷, unico tribunale cui è disposto a sottoporsi in veste di imputato. Delegittimate profondamente la Storia e il Progresso (Marquard e Melloni, 2008) questi riconosce come autorevole modello cui riferirsi solo la natura, alla cui corte è disponibile a costituirsi come reo di altrimenti inconfessabili "colpe metafisiche"⁸. La consapevolezza di star con ogni probabilità irreversibilmente incrinando equilibri che affondano le radici nella notte dei tempi, determina l'emergenza di un orizzonte morale da cui, date a esempio le potenziali conseguenze apocalittiche del mutamento climatico, è impossibile sottrarsi (Camorrino, 2018e). L'immaginario dello *homo naturalis* rappresenta un rifugio di senso in cui gli uomini

⁶ Il termine, utilizzato da David Lyon (2002) in altro contesto, è qui declinato in modo differente. Mike Hudak (2001) in un suo articolo parla di "*disneyfication of nature*", riferendosi alla natura come a un parco a tema. Pur essendoci alcune analogie, qui l'accento è spostato più sulla dimensione simbolica del fenomeno.

⁷ Ad avviso di chi scrive questo particolare aspetto trova riscontro anche nella diffusione crescente degli sport estremi in cui l'incontestabile giudizio della natura sulle capacità personali dell'atleta costituisce una delle cifre distintive del fenomeno e una delle ragioni del suo successo (Camorrino, 2018f).

⁸ Karl Jaspers (1996) ha parlato di "colpa metafisica" in relazione alla *Shoah*. Il solo fatto di essere sopravvissuti, in quanto ebrei, al tragico sterminio nazista, pone questi ultimi - agli occhi del noto filosofo -, in tale tragica condizione esistenziale. Nella narrazione *green* è ravvisabile - fatte le debite proporzioni - una qualche analogia. La sola consapevolezza di star attendando alla sopravvivenza del genere umano e della biosfera tutta, pone gli uomini in una dimensione di "colpevolezza metafisica" per il sol fatto di continuare, nonostante i giganteschi danni arrecati, a proliferare sul pianeta. Siamo innanzi a una riedizione *green* del peccato originale: il sol fatto di nascere, o di continuare a vivere, manifesta una partecipazione alle colpe del genere umano (Camorrino, 2015a). Ciò, naturalmente, ha implicazioni sociali e psicologiche enormi. A ogni modo si noti la sempre più diffusa associazione simbolica dell'Olocausto al *Climate Change* per cui, in entrambi i casi, è tacciato di "negazionismo" chi afferma di non credere alla fondatezza storica di questi fenomeni (Bucchi, 2010).



riparano in cerca di redenzione verso un mondo che sentono di non aver scelto come proprio, frutto di una modernità colpevole da ricusare (Pellicani, 2010; Cadelo e Pellicani, 2013), in vista di un'era nuova, che si pretende ristrutturata dalle fondamenta.

3. *Homo data*: l'ipermatematizzazione dell'esistente

Se per lo *homo naturalis*, più che il "sonno della ragione" pare sia la sua veglia a "generare mostri", con lo *homo data* si confida nella presunta super-ragione neutrale delle macchine, nell'infalibilità tecnica della riduzione a algoritmi del reale, nella ipermatematizzazione dell'esistente. La soggettività, seppure espulsa dalla scienza per mezzo della galileiana "rimozione dell'animale" (Husserl, 2008), sembra recalcitrante a mettersi definitivamente in disparte. Non si spiegherebbero altrimenti i funesti accadimenti del recente passato, se non con una presenza corrottrice dell'umano. La *notte dell'umanesimo* impone che si affidi il timone dell'organizzazione sociale a elaboratori sempre più sofisticati guidati da criteri imparziali e perfettamente equanimi. Il principio ordinatore di quest'immaginario è l'informazione cui si riduce la scomposizione binaria dell'umano. Un processo straordinario di digitalizzazione della realtà in cui i gusti, le scelte politiche, la salute, i meriti professionali, etc., vengono convertiti in cifre, in statistiche, in gigantesche banche dati che, collezionate, danno forma al profilo identitario dello *homo data*.

Una vera e propria mitologia del dato (Aragona e Camorrino) resa possibile dallo sviluppo esponenziale delle capacità dei computer, vero centro simbolico di questo inedito immaginario. Il computer può in effetti considerarsi, dal punto di vista immaginale, una sorta di "macchina alchemica" capace di trasformare la struttura della realtà in informazione. Una specie di trasvalutazione ontologica in conseguenza della quale il dato diviene *l'ens realissimum* alla base dell'esistente, la quintessenza dell'universo contemporaneo. Tali funzioni "cosmiche" conferiscono al computer un'aura sacrale, accreditandolo come mezzo soteriologico, vero ponte tecnologico per la trascendenza (Alexander, 1990). Questo stato di cose emerge chiaramente dall'analisi dei discorsi dei guru del settore in cui è possibile riscontrare un'enfasi che supera largamente la promozione delle mere proprietà materiali dell'oggetto. L'afflato messianico che connota la rappresentazione spettacolarizzata di queste figure e dei loro *speeches*⁹ riflette il trasferimento di qualità superiori dalla macchina ai mediatori che con esse si interfacciano - con coloro che, in qualche modo, ne diventano i profeti mondani. Se il computer si sostituisce all'ordine divino, i programmatori/ingegneri, suoi ambasciatori in terra, acquisiscono caratteristiche sacrali (Alexander, 1990). Il bit assurge a particella fondamentale di cui è fatto l'universo, mattone elementare della

⁹ Lo "stay foolish, stay hungry" pronunciato da Steve Jobs è significativamente consegnato alla storia recente del genere umano.



costruzione di ogni cosa, dall'informazione contenuta nel DNA ai circuiti elettrici che innervano la rete tecnica che abbraccia il pianeta. L'immagine del mondo così come quella dell'uomo e la comprensione che ne discende ruota intorno al dato, al frazionamento molecolare dell'esistente, laddove la molecola basilare si presenta sotto le spoglie del *bit* (Gleick, 2015).

A ogni modo, è la natura stessa dell'informazione a prestarsi a ingannevoli camuffamenti, visto il suo carattere apparentemente etereo e immateriale¹⁰ (Camorrino, 2017). Certo la peculiarità di tale fenomeno è da ricercarsi nel più ampio processo di elettrificazione del mondo, dorsale invisibile del "sistema nervoso" (McLuhan, 1964) della società contemporanea. Le immense possibilità squadernate dalla conquista dell'elettricità non pertengono solo alla dimensione materiale della vita sociale pur decisamente rivoluzionata da questa particolarissima innovazione tecnica. È - come nota Gaston Bachelard - la natura stessa dell'elettricità, invisibile, inintelligibile, potente e misteriosa che la carica di significati ulteriori assai prossimi alla sfera del sovrasensibile. Tutte qualità queste, infatti, prima esclusivi attributi di Dio. La profonda ambiguità del fenomeno elettrico desta la meraviglia, lo stupore e finanche il terrore collettivo, titillando strati "primitivi" dell'inconscio umano. In fondo un certo paganesimo idolatra appare più comprensibile laddove, in presenza di una acerba visione scientifica del mondo, l'elettricità sembra poter restituire, insieme al temporaneo movimento degli arti, la vita stessa (Bachelard, 1995). Insomma, la consapevolezza che il mondo sia attraversato costantemente da campi elettromagnetici persuade i più della natura vitalistica dell'elettricità, della sua possibilità d'essere una forza originaria e generatrice. Queste portentose proprietà, la innalzano, nell'immaginario, al rango di una vera e propria energia sacra (Vitiello, 2013). L'intera architettura simbolica legata all'immaginario elettrico - che costituirà poi l'ossatura di quello digitale (Camorrino, 2016a) - recupera i temi cristici dell'irradiazione conferendo di riflesso a tale innovazione il marchio sublime del trascendente (Benz, 2013). La potenza immaginale dell'elettricità risiede nel suo carattere luminoso, prerogativa tradizionalmente riconosciuta alle più alte cariche religiose e politiche e il cui simbolismo rinvia alla natura sovramondana della loro provenienza. La luce ha immediatamente da fare con i valori archetipici della "elevazione", della "ascensione", della "purezza" (Durand, 2013). Da questo punto di vista, il carattere luminoso dell'elettricità entra in risonanza con il carattere "numinoso" (Otto, 2009) del sacro (Camorrino, 2017).

Tali e tante le speranze riposte nelle applicazioni pratiche di questa nuova e prodigiosa scoperta che è lecito - come fanno James Carey e John Quirk - parlare di una "retorica del sublime elettrico". La diffusa convinzione che si sia al cospetto di una

¹⁰ È, ad avviso di chi scrive, proprio questa particolare caratterizzazione dell'informazione ad aver sottratto per svariati decenni il digitale all'occhio della critica ecologista. Solo da pochi anni qualcosa sembra essere in tal senso mutata, ma in massima parte a livello del dibattito ancora confinato all'ambito specialistico (Camorrino, 2018d).



conquista quasi divina, convince molti di essere all'alba di una nuova epoca, più ricca, più solidale, più felice e nella quale sarà possibile vivere in armonia con gli uomini e con la natura in un orizzonte materiale e spirituale tutt'abbracciante. L'elettricità, con i suoi benefici straordinari, sembra poter rompere con la miseria e le barbarie dei tempi passati, inaugurando una nuova era qualitativamente superiore. Questo mito nasce dall'incontro immaginale tra i valori illuministici e gli spazi sterminati degli Stati Uniti dove, la natura ancora "vergine", sembra candidarsi quale scenario ideale per la forza civilizzatrice, ma non invasiva, della colonizzazione elettrica. Una vera e propria "utopia elettrica", capace di promuovere un progresso assoluto, sia morale che fattuale, privo degli effetti collaterali dell'industrializzazione per come questa, almeno, veniva realizzandosi in Europa (Carey and Quirk, 1970: 395 e 396). Così l'elettricità e ogni medium da questa alimentato - su tutti il computer - divengono "veicoli non solo di comunicazione [...] ma anche di viaggi metafisici tra nuovi regni di possibilità" (Carey e Quirk, 1970: 404). Una "energia pulita" in grado di creare un sodalizio perfetto tra lo sviluppo tecnologico e il rispetto della dimensione ecologica. L'elettricità - continuano Carey e Quirk - ricomporrebbe così l'antico matrimonio tra gli uomini e la natura, il cui divorzio, seguito alla autocomprensione dell'essere umano come "produttore di simboli" dissociato dal resto del creato, produsse una insanabile ferita narcisistica. L'immersione in un ambiente tecnologicamente unificato andrebbe a ricomporre quest'ancestrale frattura, contemperando i "ritmi biologici a quelli industriali, attraverso forme moderne di totemismo e producendo un'identificazione¹¹ tra uomo, natura e tecnica" (Carey e Quirk, 1970: 417). L'elettricità acquisisce dunque uno statuto ontologico privilegiato, che la pone - come notano i due autori - al di là di ogni netta categorizzazione: oggetto sia naturale che artificiale, sia umano che divino, sia misterioso che governabile, giacimento inesauribile di metafore per spiegare il mondo e le leggi che lo regolano, forza capace di gettare una passerella immaginale, invisibile quanto indissolubile, tra l'uomo e la natura. La potenza fascinatrice di quest'immaginario risiede nella capacità, resa possibile dall'elettrificazione del mondo, di tenere insieme in una economia di senso solidale due idee-motore fondamentali generalmente in antitesi tra loro e invece conciliate dalla - concludono Carey e Quirk - "retorica del sublime tecnologico". Da un lato lo slancio romantico volto a conservare terre vergini e incorrotte da ammirare e contemplare e dall'altro quello modernista che spinge a gratificare la volontà di potenza del dominio tecnico: l'elettricità sembra, in un sol tempo, esaudire due desideri prima contestualmente inesprimibili, poiché l'uno negazione dell'altro. L'elettricità pare risolvere un'antica contraddizione dell'impresa umana, regalando agli uomini un insperato quanto efficace supporto emotivo contro l'ansietà prodotta da un mondo che appare viepiù estraneo, alienante e minaccioso (Carey e Quirk, 1970: 417-418, 420).

L'affermazione dell'*homo data* sulle scene della società contemporanea deve quindi considerarsi, a livello immaginale, il prodotto della convergenza di variabili differenti,

¹¹ "Equations" nel brano originale.



conseguenza in prima istanza dell'elettrificazione del mondo. L'elettricità, attraversando come una forza sacra il pianeta, rivela il carattere "poroso" dell'esistente, l'assottigliamento progressivo della membrana che nella modernità pareva aver sancito il definitivo distacco dell'uomo dalla natura (Elias, 1956) e che ora invece è revocato in dubbio dall'osmosi tra realtà e "universi sintetici" (Castronova, 2007). È a tutti gli effetti una forma di reincanto quella a cui stiamo assistendo, una fase nella quale gli esseri umani sono integralmente ricoinvolti in un ambiente fusionale di natura tecnologica (Pecchinenda, 2003). Le nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione paiono realizzare ancestrali sogni dell'umanità dilatando, grazie a straordinarie potenzialità tecniche, le capacità innate degli individui. La scintilla interiore - lascito universale del divino all'uomo - viene accrescendosi esponenzialmente grazie alla conoscenza e alla potenza sprigionata dalle nuove tecnologie informatiche. Essa conoscerebbe dunque una decisiva amplificazione aprendo agli uomini nuovi scenari salvifici: una forma di "tecno-gnosticismo" fondato su una mitologia informazionale che assicurerebbe l'ascesi dalla corruzione del mondo, la creazione di un Uomo nuovo e l'ingresso in una nuova era più pura e prospera (Davis, 2001).

È infatti in virtù della penetrazione esponenziale dell'informazione nell'immaginario che l'essenza dell'uomo pare essere riconducibile esclusivamente alla sua scomposizione in dati. D'altra parte, la rappresentazione microcosmica dell'uomo come determinazione del suo codice genetico e delle sue connessioni neuronali (Pecchinenda, 2018) non fa che riflettere l'immagine macrocosmica di un mondo avvinto in una rete tecnica di comunicazione globale e istantanea. Come dimostrato da Pierre Musso, la rete, metafora che per millenni è servita a "spiegare" l'uomo e la natura nelle loro differenti relazioni, acquisisce oggi - dopo aver abbandonato il mondo dei pescatori, dei cacciatori, delle tessitrici e dei ferrovieri - una valenza eminentemente ingegneristica (di matrice cibernetica), indicatore assai utile a rivelare la cifra caratteristica del nostro tempo. La rete è il medium che permette la circolazione perpetua delle informazioni, un flusso inesausto di dati che, come in un incessante scambio biunivoco, passa dagli uomini al mondo e dal mondo agli uomini. Una ragnatela che, al contempo, libera l'individualità e rinsalda la comunità umana grazie alle sue eccezionali proprietà simboliche. L'efficacia millenaria di questa cristallizzazione immaginale risiede nella natura costitutivamente ambivalente che permette di intrappolare e liberare in un sol gesto. Tale immaginario trasferisce gli uomini in un universo fatto di connessioni decentralizzate, in cui ogni nodo è periferia e centro, in cui ogni gerarchia è liquidata in nome di una presunta orizzontalità, in cui l'albero con la sua verticalità diviene metafora di una società da abbattere e rifondare sul modello reticolare di una democrazia egualitarista in cui, ai privilegi della nascita, succedono i meriti di un'umanità che accresce la conoscenza collettiva per mezzo di una condivisione incondizionata e costante (Musso, 2007).

L'incontro dell'elettricità, dell'informazione e della rete sembra insomma dar vita a un mondo essenzialmente differente, non assoggettabile alle regole cui invece deve



sottostare l'ordinaria vita associata. Una sorta di iperuranio, una sfera tecnologica globale la cui struttura reticolare cospira a trasfigurarne la fattualità, derubricandola dal novero degli oggetti meramente materiali. Siamo al cospetto di una tipica dinamica immaginale, per cui si vengono attribuendo alle ICT e al loro regno un significato sovradimensionato rispetto alle loro reali potenzialità. L'universo delle tecnologie della comunicazione integra la dimensione mitica del pensiero evocando la possibilità di accesso a un universo leggero, orizzontale, ecologico, egualitario, sottratto alle rigide e stringenti norme che irreggimentano un'esistenza avvertita come sempre più inautentica e alienante. È il mondo del "sublime digitale", "luogo" affrancato dall'inesorabile incedere del tempo e dai laccioli materiali dello spazio, dalle fredde leggi dell'economia e del potere inflessibile: questo regime di "sospensione", di emancipazione dalla servitù del reale avvicina il cyberspazio alla sacralità (Mosco, 2004).

In sintesi: l'ombra di sospetto abbattutasi sull'attività umana in seguito all'accadimento delle grandi tragedie del Novecento sembra non abbandonare più le istituzioni che regolano la vita sociale, concorrendo a promuovere una tendenza crescente alla "delega tecnologica". Così, in nome di un mondo migliore, si demanda ogni responsabilità a sistemi tecnici, che siano - al fine di limitare al massimo l'azione "contaminante" dell'umano¹² - il più possibile autoregolantesi e ispirati alla massima trasparenza. Lo *homo data* - discendente diretto dello "*homo communicans*" descritto da Philippe Breton - è il riflesso di questo stato di cose, un'entità che si esaurisce nella riduzione alla totalità delle informazioni che lo costituiscono, le cui intenzioni più recondite - e dunque quelle potenzialmente più pericolose - sono dunque tracciabili, o comunque immediatamente reperibili. All'interiorità coltivata dell'individuo moderno, visto oramai con diffidenza, succede dunque l'immagine di uomo immerso in un flusso di informazioni incessante, in cui il "dentro" e il "fuori" coincidono: la profondità della coscienza si risolve in una sovrapposizione di strati cui non corrisponde nessun nucleo, una dimensione di continua esteriorizzazione del sé attraverso i molteplici canali dei nuovi mezzi di comunicazione (Breton, 1996). Questa narrazione mitica dell'universo digitale, che assume non di rado sfumature quasi religiose (Breton, 2002), rivela un impianto chiliastico, la promessa di una radicale rifondazione dell'umano: lo *homo data* è il precipitato immaginale di un'umanità che, angosciata dalle possibili esiziali implicazioni delle proprie azioni, confida nelle tecnologie dell'informazione per scrollarsi di dosso colpe e responsabilità troppo gravose con cui convivere. Lo *homo data* può considerarsi filiazione materiale e

¹² È possibile, per chi voglia approfondire da una prospettiva filosofica particolarmente critica le implicazioni di questo stato di cose, trovare spunti originali nel lavoro di Michel Puech (2018). Questi, significativamente, battezza l'individuo contemporaneo occidentale col nome di "*Homo sapiens technologicus*" riconoscendogli caratteristiche talmente inedite da scavare tra lui e l'*Homo sapiens* una distanza superiore a quella che intercorre tra quest'ultimo e l'*Homo erectus* e l'*Homo neanderthalensis*. Utile per inquadrare il discorso nelle griglie interpretative del filosofo - il cui approccio è differente da quello qui utilizzato - la agile introduzione all'edizione italiana di Massimo De Felice (2018).



simbolica del Ventesimo secolo, il parto di una società incapace di fare i conti con un'eredità pesante, assai difficile da elaborare: esso rappresenta dunque una "creatura" figlia della rimozione collettiva e della fascinazione del "sublime tecnologico" (Nye, 1994; Le Bel, 2012). Un ulteriore "salto" rispetto alla "utopia della comunicazione" di cui parla Breton (1996) in virtù del potenziamento immaginale assicurato dai "data" i quali paiono marcare un ulteriore decisivo passaggio d'epoca...

Questa peculiare immagine dell'uomo rivela la trasfigurazione del pensiero magico attivata da un incontenibile carico affettivo e a cui segue la persuasione che l'intera esistenza sociale possa fare a meno dell'umano: sembra dunque possibile - ecco il "sublime tecnologico" all'opera - mettere in congedo l'uomo rimpiazzandolo con un più rassicurante governo informatizzato, una *ipermatematizzazione* dell'esistente capace di garantire una gestione dell'universo sociale che sia meritocratica, equa, disinteressata e *superpartes*. Insomma, l'ennesimo travestimento salvifico - oggi in salsa supertecnologica e digitale - del sogno mai sopito della creazione di un mondo nuovo puro e giusto, abitato da un uomo spogliato per intero "dell'animale", delle "qualità" che ne corrompono la condotta rendendola imprevedibile e pericolosa: ridotto a somma di dati quantificabili questo appare come una minaccia meno inquietante in un mondo percepito dai più come fatalmente fuori controllo.

4. *Homo neo-religiosus*: il fascino dell'assoluto e la «ikeificazione» dell'immaginario sacro

Il problema del ritorno del religioso nella società contemporanea è straordinariamente complesso e non è certo possibile esaurirlo in questa sede. Si tratta qui solo di segnalare un altro robusto indicatore della "notte dell'umanesimo". La religione, che sembrava destinata ad abbandonare il mondo in conseguenza dei successi della modernità, viene invece ritagliandosi oggi un posto sempre più rilevante nella vita collettiva. Ma, siccome qui si vuole solo accennare alla questione, è sufficiente porre in evidenza le peculiarità dell'immaginario sacro postmoderno, di cui lo *homo neo-religiosus* fa quotidiana esperienza. È evidente che anche la costituzione di questa particolare costellazione immaginale non sfugge alle istanze simboliche proprie della produzione industriale di massa e, più in generale, al tentacolare universo del consumo. Per queste ragioni, anche la sfera del sacro rivela la penetrazione dei valori tipici dell'immaginario contemporaneo di cui, lo sviluppo accelerato delle tecnologie della comunicazione e l'ampliamento dell'offerta delle attività del tempo libero e dell'intrattenimento, rappresentano importanti vettori (Grassi, 2003).

Va innanzitutto sottolineato quanto la parte del pianeta interessata dal processo di secolarizzazione sia assai meno ampia di quella predetta dalle teorizzazioni sociologiche della seconda metà del Ventesimo secolo e, anzi, è possibile probabilmente circoscrivere questo fenomeno - assai ridimensionato dunque rispetto



alla misura in cui lo prendevano in carico tali previsioni – al solo continente europeo (Berger, Davie e Fokas, 2010). A ogni buon conto i modi con cui gli uomini oggi si relazionano alla vita religiosa sembrano replicare le più ampie logiche del mercato. La scelta di adesione a una confessione rappresenta, per quanto essa possa costituire un convincimento morale assai intimo, sempre il frutto di un'opzione tra le altre disponibili sul mercato religioso. La fede diviene quindi, in termini strettamente sociologici, espressione di una preferenza individuale, un oggetto di consumo in uno scenario plurale, in cui è possibile inclinare indifferentemente verso una dottrina o verso un'altra (Berger, 1973). È anche lecito nonché molto diffuso, naturalmente, professarsi laici, atei o agnostici al netto delle implicazioni affettive che questa scelta comporta (Camorrino, 2015b; Cavicchia Scalamenti, 2015). È per queste ragioni che l'appartenenza alla fede rappresenta oggi uno status *acquisito* nel corso delle esistenze personali, talvolta uno stadio temporaneo e non già – come invece è accaduto per millenni – il precipitato di uno status ascritto, durevole dalla culla alla tomba (e, quantomeno a livello immaginale, persino oltre). È per questi motivi strutturali che in Occidente finanche le fedi più tradizionali risultano essere, *volens nolens*, il prodotto di una scelta, un "imperativo eretico" cui è impossibile sfuggire (Berger, 1987).

In definitiva, la mercificazione della vita sociale – come precisa anche David Lyon – implica contestualmente che la fede religiosa acquisisca i tratti peculiari di un bene da consumare. L'*appeal* di una determinata proposta confessionale dipende dalla capacità di quest'ultima di intercettare i gusti del fedele/consumatore. L'istituzione religiosa, in un campo di offerte sempre più differenziato, subisce una crescente relativizzazione, inglobando i diktat di un mercato centrato sulla repentina soddisfazione delle pulsioni individuali e su una crescente mediatizzazione del reale. Una frammentazione esponenziale dell'universo religioso tradizionale che si risolve in una ricomposizione alla bell'e meglio di un puzzle di credenze anche in decisa e vicendevole contrapposizione. Un *collage* di motivi che trasudano spiritualità di origine e contenuti non di rado assai conflittuali tra loro. Essi confluiscono poi in un quadro incoerente ma che, nonostante ciò, rappresenta – in assenza di "grandi narrazioni" – un utile dispositivo di senso capace di integrare i significati delle biografie individuali (Lyon, 2002). È forse giusto parlare, in relazione alla società postmoderna, di una "ikeificazione"¹³ dell'immaginario sacro. Il mercato religioso contemporaneo offre infatti l'opportunità di assemblare a prezzi relativamente modici un rifugio spirituale il cui arredo simbolico può contemplare elementi provenienti dalle più disparate tradizioni. Un *design* dell'interiorità che pretende un relativo sacrificio economico in termini di

¹³ Magnus Lindkvist – studioso di futurologia – ha coniato il termine "IKEA-ification" volendosi riferire alla attuale tendenza di livellamento verso il basso dei costi e dei prezzi di prodotti tecnologici un tempo accessibili solo agli strati elitari della società e oggi invece nella disponibilità di masse di consumatori. Qui invece al termine ikeificazione – il cui suono, certamente non straordinario è quantomeno migliorato dall'espunzione della "a" – si attribuisce un significato completamente diverso per quanto resti fermo il riferimento all'immaginario della nota multinazionale.



rituali da celebrare, astinenze cui sottoporsi e regole da osservare, ma che assicura comunque un qualche ancoraggio di senso, per quanto di non imperitura affidabilità, a una coscienza altrimenti “senza fissa dimora” (Berger, Berger e Kellner, 1974; Camorrino, 2016b). In un mondo percepito come sempre più oscuro e minaccioso ciò che conta è sentirsi a casa, soggiornare in un luogo accogliente che sappia mostrarsi come il più possibile ospitale, poco importa se al prezzo di un effetto finale che a un occhio estraneo può apparire inconsistente se non addirittura *kitsch* (Camorrino, 2018f). La *ikeificazione* dell’immaginario sacro riflette, in buona sostanza, le tensioni della vita postmoderna: l’individuo rivendica una crescente autonomia della sua sfera privata e la massima libertà delle sue opzioni morali ma, congiuntamente, anela ardentemente a un riconoscimento collettivo, a veder gratificato il suo desiderio di adesione comunitaria. Tale immaginario non fa altro che nutrire, in ultima istanza, la “nostalgia dell’assoluto” (Steiner, 2003) e i livelli emotivi del vivere associato (Maffesoli, 1988) attraverso una proposta magica, trasfigurata dal *fallout* della “mediamorfosi” del mondo (Ragone, 2015).

In tal senso un fenomeno assai interessante e che pare confermare quanto qui si sta affermando, è quello della “*digital religion*”, universo ibrido di cui l’*homo neo-religiosus* fa concreta esperienza. Tale scenario sembra corroborare l’ipotesi di un ritorno della religione, seppure nelle sue declinazioni *neo*. È vero che, in epoca postmoderna, il sentimento del sacro si propaga in ambiti di significato tradizionalmente estranei alle sue incursioni, al punto che Michel Maffesoli (2018) preferisce parlare di “*sacrale*” per segnare una differenza (che per amore di sintesi si potrebbe definire) *allocativa* del fenomeno: il “*sacrale*” rappresenta una qualità costitutiva dei rapporti sociali, la colla emotiva della vita sociale, potenzialmente presente in ogni espressione del “*societale*”. La constatazione circa il “reincanto” del mondo contemporaneo pare dunque rafforzata dalla ricerca inesausta da parte degli individui – seppure operata nelle modalità originali che la postmodernità mette a disposizione – di domini dell’esperienza in cui sia infine possibile sperimentare l’ebbrezza derivata dal tocco e la visione della “interezza dell’essere” (Maffesoli, 2018, p. 10).

Il cyberspazio negli ultimi anni sta conoscendo una crescente colonizzazione a opera di movimenti religiosi più o meno istituzionalizzati. Internet sta contribuendo – come afferma Heidi Campbell – alla diffusione di particolari forme di spiritualità¹⁴ in cui elementi sacri della vita *offline* e *online* si contaminano vicendevolmente, sino a trasformare i confini fissati dalle gerarchie, dall’autorità e dalle dottrine delle religioni tradizionali. Comunità *online* devote ai credi più disparati rappresentano inedite “risorse” cui gli individui possono attingere ai fini della costruzione di quelle sezioni dell’identità consacrate ai significati ultimi dell’esperienza. Le nuove tecnologie incrementano in modo esponenziale le opportunità di tracciare, in termini di fede,

¹⁴ È piuttosto accettata in letteratura la differenza tra spiritualità e religiosità nei termini di una minore strutturazione formale e istituzionale della prima a dispetto della seconda (Cfr. Berger, 2005; Taylor, 2005; Giordan e Swatos Jr., 2011).



personalissime traiettorie biografiche: la Rete, grazie alla sua amplissima offerta religiosa, consente al soggetto di plasmare a piacimento la propria vocazione spirituale, modellandone il profilo in ossequio ai desideri personali, coagulando credenze, significati, simboli e rituali di orientamenti religiosi anche antitetici, in sincretismi autoprodotti e poi condivisivi coi popoli nomadi del cyberspazio. È così possibile – conclude Campbell – che a leader religiosi *online* più o meno improvvisati venga riconosciuto un certo credito simbolico, cui possono seguire finanche fenomeni di proselitismo. A ogni modo una certa dialettica si instaura tra il mondo *online* e quello *offline* la cui tensione produce processi di rinegoziazione dei tradizionali concetti di autorità religiosa e una riarticolazione tutta individuale della fede, in cui è il soggetto a comporre pezzo a pezzo il proprio universo spirituale (Campbell, 2012). Le “*digital religions*” – sostiene Enzo Pace – concorrono dunque a reincantare il mondo soprattutto delle nuove generazioni, offrendo scenari dematerializzati e virtuali in cui è possibile esperire un peculiare rapporto col sacro. Va sottolineato quanto questa insolita dimensione del religioso si connoti, però, per una spiccata ambivalenza. Da un lato infatti il profluvio di opzioni di fede determina una penetrazione ubiquitaria del sacro in Rete che talvolta sfocia in manifestazioni simboliche anche violente: non è raro che comunità *online* insorgano contro altre in difesa feticistica del proprio “totem”; dall’altro, proprio questa moltiplicazione delle *chances* spirituali, produce una frammentazione dei significati, una relativizzazione dei valori e, conseguentemente, un certo disincanto (Pace, 2018, pp. 62-63). Assai significativo l’episodio del “*pastafarisme*”, religione inventata su internet da un fisico americano attraverso l’improbabile accostamento dei termini “pasta” e “rastafarianesimo”. Questi intendeva lanciare un’ironica offensiva allo Stato del Kansas in seguito alla direttiva che prevedeva l’obbligatorietà dell’insegnamento delle teorie creazioniste al pari di quelle evoluzionistiche. Così, concepì e diffuse attraverso la Rete una inverosimile “nuova religione”, non facendo i conti con lo spirito del tempo, per così dire: molti, riconoscendosi nella cornice dei valori del *pastafarisme*, manifestarono esplicitamente la volontà di aderirvi (Pace, 2018, pp. 68-70). L’originale creazione di quest’involontario profeta assume, in virtù della constatazione di tale sintomatico processo di risignificazione, una spiccata rilevanza sociologica e pare confermare le caratteristiche distintive dell’*homo neo-religiosus*. Trovatisi all’incrocio delle linee di forza del postmoderno il *pastafarisme* ha generato, come ha notato lo stesso Enzo Pace, risultati opposti a quelli sperati dal suo ingegnoso ideatore: mi sembra che questo caso paradigmatico rinforzi il concetto di “*ikeificazione*”, rivelando, anzi, i risvolti oggettivanti e prescrittivi dell’immaginario e della dimensione simbolica della vita associata. Più in generale, l’incipiente processo di spiritualizzazione che ha interessato alcuni strati della popolazione del mondo contemporaneo – che per molti versi riflette un montante rifiuto di alcune qualità proprie della società capitalistica come la “mercificazione”, il “consumismo” e la visione rigidamente economicistica del reale – collima, talvolta confondendosi, con rivendicazioni di matrice più politica, relative a



questioni ambientaliste, di “giustizia sociale” e legate ai “beni comuni” (Rähme, 2018, p. 75).

In conclusione di questo paragrafo si potrebbe affermare che lo *homo neo-religiosus* armonizza in un sol tempo la necessità di una dimensione trascendente dell'esistenza – e quindi sovraperonale e che presiede a uno spossessamento delle coscienze (Gauchet, 1992) – e la centralità cosmica di una individualità in continua espansione. Questa la decisiva differenza con l'uomo religioso della premodernità. Qui l'esigenza antropologica di un senso superiore dell'esistenza non si esaurisce nella credenza di un regno sacro cui rimettersi totalmente e cui immolare la propria soggettività (Eliade, 2009b; Otto, 2009), ma si fonde con la figura di un “uomo-divinizzato” (Ferry e Gauchet, 2005) cui è concesso il beneficio dell'inventario, l'affrancamento dai limiti imposti da ogni dogma, la riarticolazione di un'architettura sacra a propria immagine e somiglianza, l'affiliazione a un universo di senso a proprio uso e consumo resosi possibile anche grazie agli strumenti messi a disposizione dalle nuove tecnologie dell'informazione. Al di là del ritorno contemporaneo dei fondamentalismi (Pace e Guolo, 2001), fenomeno della massima importanza ma cui qui non è possibile destinare la giusta attenzione, e al successo contemporaneo delle teorie della cospirazione che rispondono per alcuni versi alle medesime domande di senso (Camorrino, 2018g), è possibile rintracciare più in generale una certa tendenza esotizzante nel campo del religioso¹⁵. Un sincretismo tutto postmoderno, un mosaico polimorfico, i cui singoli tasselli faticano a comporre un quadro unitario di senso. Siamo al cospetto di un incipiente processo di “orientalizzazione dell'Occidente” (Campbell, 2010) in cui la *New Age* ha giocato il ruolo di cavallo di Troia. Una sorta di religiosità *à la carte*, cui si presta fede nell'auspicio del raggiungimento di una qualche sospirata unità dell'essere. Ai presunti fallimenti della modernità dualistica e assoggettatrice si replica con la promozione di un “nuovo” e contrapposto immaginario fondato sulla ricerca di orizzonti di senso omnicomprensivi e fusionali per la cui conquista qualsiasi mezzo spirituale è concesso, in barba a qualsivoglia patente contraddizione e incoerenza di base.

5. Conclusioni

La notte dell'umanesimo, in ultima istanza, prescrive che l'uomo per come l'ha conosciuto la storia dell'Occidente negli ultimi quattro o cinque secoli si ritiri dal palcoscenico sociale abdicando in luogo di sue versioni postmoderne – abbiano loro la maschera dello *homo naturalis*, dello *homo data* o dello *homo neo-religiosus*. Il diffuso sentimento di insicurezza e impotenza misto all'indebolimento dei significati ultimi tipico della società contemporanea, apre la strada all'affermazione di immaginari che

¹⁵ Questo fenomeno concorre a informare anche l'immaginario dello *homo naturalis*.



non contemplano più la figura dell'uomo come centro simbolico del mondo. Esso, potremmo dire, è stato spodestato, messo alla porta come si fa con un debitore in protesto, colpevole di aver vantato un millantato credito, reo di aver, in ultima istanza, fallito l'impossibile missione di mimare le gesta di Dio in terra. Se è vero che "l'orgoglio precede la caduta", non è obbligatorio però che si debba gettare il bambino con l'acqua sporca: la modernità ha lasciato in dote agli uomini straordinari successi così come tragiche eredità; spetta solo a questi saper discernere tra ciò che è giusto conservare e migliorare e ciò che è necessario elaborare e abbandonare alla spietata "critica roditrice dei topi". Nessun estremismo, per quanto allettante nella sua riduzione del reale a somma di monocausalità, è mai venuto in soccorso dell'umanità, quale ne sia il seppur convincente travestimento momentaneo. Certo è che l'analisi dell'immaginario aiuta a gettar luce in questa "notte", fornendo alcuni utili strumenti di comprensione. Questa sorta di "bussola" - al cospetto di una mappa del reale sempre più complessa - appare probabilmente necessaria per l'attraversamento "incolume" di una giungla di simboli, giungla infestata dalle pericolose trappole della semplificazione e dell'ideologia. Occorre impegnarsi in una indagine distaccata dell'immaginario contemporaneo: il rischio, altrimenti, è quello di trascorrere l'indefinita *notte dell'umanesimo*, in un ingannevole - per quanto consolante - "Grande Hotel Abisso"¹⁶.

Bibliografia

Alexander J. C. (1990), *The Sacred and Profane Information Machine: Discourse about the Computer as Ideology*, *Archives de sciences sociales des religions*, 35, 69, *Relire Durkheim*: 161-171.

Anders G. (1992), *L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino

Aragona B. e Camorrino A., *The myth of data in data intensive societies*, in attesa di pubblicazione.

Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano.

Balbi G. (2016), *La bugia del cloud*, *Segnali*, 3: 5.

Baudrillard J. (2009), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.

¹⁶ Tale espressione, com'è noto, è stata coniata da György Lukács. Qui viene utilizzata in senso lato.



- Bauman Z. (1992), *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna.
- Beck U. (2003), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Benz E. (2013), *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.
- Berger P. L. (1973), *The Social Reality of Religion*, Penguin Books, Great Britain.
- Berger P. L. (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Torino.
- Berger P. L. (1996/1997), *Secularism in Retreat*, *The National Interest*, 46: 3-12.
- Berger P. L. (2005), *Religion and the West*, *The National Interest*, 80: 112-119.
- Berger P. L., Berger B. e Kellner H. (1974), *The homeless mind*, Pelican Books, Great Britain.
- Berger P. L. e Luckmann T. (1991), *The Social Construction of reality. A treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Great Britain.
- Berger P. L., Davie G. e Fokas E. (2010), *America religiosa, Europa laica*, Il Mulino, Bologna.
- Breton P. (1996), *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, UTET, Torino.
- Breton P. (2002), *La société de l'information: de l'utopie au désenchantement*, *Revue européenne des sciences sociales*, 40, 123, *La société de l'information état des lieux: XVIIIe colloque annuel du Groupe d'Étude "Pratiques Sociales et Théories"* Actes édités par Gérard Berthoud: 35-39.
- Bucchi M. (2010), *Scientisti e antiscientisti. Perché scienza e società non si capiscono*, Il Mulino, Bologna.
- Cadelo E. e Pellicani L. (2013), *Contro la Modernità. Le radici della cultura antiscientifica in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- Camorrino A. (2015a), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).



Camorrino A. (2015b), *Nulla cade fuori dal mondo. La rivoluzione copernicana del pensiero laico*, in P. Zuckerman, (a cura di), *Ateismo e laicità. Espressioni globali*, 7-30, Ipermedium Libri, S. Maria C. V. (Ce).

Camorrino A. (2016a), *L'immaginario tecnologico. Un'analisi sociologica della cosmologia contemporanea*, *Im@go*, 7, V: 36-55.

Camorrino A. (2016b), *Socialization of the «Homeless Mind». An Analysis of Contemporary Society through the Contribution of Peter Berger*, *Italian Journal of Sociology of Education*, 8, 3: 269-287.

Camorrino A. (2017), *Un'apparente immaterialità. Analisi sociologica dell'immaginario digitale*, *S&F_scienzaefilosofia.it*, 18: 135-146.

Camorrino A. (2018a) *Bella, buona, autentica e incorrotta. La natura nell'immaginario postmoderno*, in G. Limone (a cura di), *Kalòs kai agathòs. Il bello e il buono come crocevia di civiltà, L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet"*, 167-177, Milano, FrancoAngeli.

Camorrino A. (2018b), *Nostalgia della natura. Un'analisi sociologica dell'immaginario green*, in R. Paura, F. Verso (a cura di), *Antropocene. L'umanità come forza geologica*, 91-104, Roma, Future Fiction/Italian Institute for the Future.

Camorrino A. (2018c), *Il tribunale della Natura. Introduzione alla fenomenologia delle catastrofi nel mondo contemporaneo*, in A. Camorrino, *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo. Con un nuovo saggio introduttivo dell'autore*, 7-24, Napoli, Edizioni Libreria Dante & Descartes.

Camorrino A. (2018d), *La "grande narrazione ecologista". La "scoperta" dell'inquinamento digitale e il ritorno della Natura nell'immaginario della società contemporanea*, *Quaderni di teoria sociale*, 1: 107-133.

Camorrino A. (2018e), *La «Global Warming Generation». Aspetti della società contemporanea nell'analisi di Ulrich Beck*, *La Critica Sociologica*, LII, 207, Fabrizio Serra Editore: 29-39.

Camorrino A. (2018f), *Green Spirituality and Physical Culture. Extreme Sports and the Imagery of Wilderness*, *Societies*, 8, 4, 96: 1-13.

Camorrino A. (2018g), *Paura della fine. Cospirazioni e complotti nell'immaginario della società contemporanea*, *H-ermes J. Comm.*, 12: 107-126.



Campbell C. (2010), *The Easternisation of the West: Or, How the West was Lost*, *Asian Journal of Social Science*, 38, 5: 738-757.

Campbell H. (2012), *Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society*, *Journal of the American Academy of Religion*, 80, 1: 64-93.

Caramiello L. (1987), *Il medium nucleare. Culture, comportamenti, immaginario nell'età atomica*, Edizioni Lavoro, Roma.

Caramiello L. (2016), *La comunicazione libera. Riflessioni intorno al progresso umano*, in V. Olita (a cura di), *Nutrire il pianeta di libertà*, Rubbettino, Catanzaro.

Carey J. W. e Quirk J. J. (1970), *The Mythos of the Electronic Revolution*, *The American Scholar*, 39, 3: 395-424.

Carroll J. (2009), *Il crollo della cultura occidentale. Per una nuova interpretazione dell'umanesimo*, Fazi Editore, Roma.

Castronova E. (2007), *Universi sintetici. Come le comunità online stanno cambiando la società e l'economia*, Mondadori, Milano.

Cavicchia Scalamonti A. (2007), *La morte. Quattro variazioni sul tema*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Cavicchia Scalamonti A. (2015), *L'illusione senza avvenire*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

D'Andrea F. (2013), *Un posto nel mondo. Considerazioni immaginali sul problema ambientale*, *Bachelardiana*, Il Melangolo, 8: 51-61.

Davis E. (2001), *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

De Felice Massimo (2018), *Introduzione all'edizione italiana*, in M. Puech, *Homo sapiens technologicus*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.

Durand G. (2013), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari.

Eliade M. (2009a), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.

Eliade M. (2009b), *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino



Elias N. (1956), Problems of Involvement and Detachment, *The British Journal of Sociology*, 7, 3: 226-252.

Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.

Fattori A. (2015), *Narrare la natura. Ecologia ed emergenze del sacro*, <http://www.agoravox.it/Narrare-la-Natura-Ecologia-ed.html> (ultimo accesso gennaio 2017).

Ferry L. e Gauchet M. (2005), *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, Napoli.
Gauchet M. (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino.

Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.

Giordan G. e Swatos Jr. W. H. (2011) (a cura di), *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York.

Gleick J. (2015), *L'informazione. Una storia. Una teoria. Un diluvio*, Feltrinelli, Milano.

Grassi V. (2003), *Immaginario*, in A. Abruzzese (a cura di), *Lessico della comunicazione*, 264-270, Meltemi, Roma.

Harvey D. (2002), *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*, Net, Milano.

Hu T. H. (2015), *A Prehistory of the Cloud*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London.

Hudak M. (2001), The "Disneyfication" of Nature True Wilderness or Mickey and Goofy?, *Newsletter of Earth Day Southern Tier*, Binghamton, NY USA, p. 1.

Husserl E. (2008), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano. Jameson, F. (1989), *Il postmoderno, o logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano.

Jaspers K. (1996), *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano



Latour B. (2000), *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano.

Latour B. (2009), *Non siamo mai stati moderni. Saggio d'antropologia simmetrica*, Elèuthera, Milano.

LeBel S. (2012), *Wasting the Future: The Technological Sublime, Communications Technologies, and E-waste*, *communication +1*, 1, 7: 1-19.

Lecerclé J. J. (2002), *Frankenstein mito e filosofia*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Lyon D. (2002), *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma.

Lyotard J. F. (1986), *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Gallimard, Paris.

Lyotard J. F. (2008), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.

Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Armando, Roma.

Maffesoli M. (2009), *Apocalisse. Rivelazioni sulla società moderna*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Maffesoli M. (2018), *Considérations sur le «sacral» postmoderne*, *Sociétés*, 1, 139: 7-17.

Marquard O. e Melloni A. (2008), *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari.

McLuhan M. (1964), *Understanding Media. The Extension of Man*, McGraw-Hill, New York.

Mosco V. (2004), *The Digital Sublime Myth, Power, and Cyberspace*, The MIT Press, Cambridge, London.

Musso P. (2007), *L'ideologia delle reti*, Apogeo, Milano.

Nye D. E. (1994), *American Technological Sublime*, The MIT Press Cambridge, London.

Otto R. (2009), *Il sacro, Se*, Milano.



- Pace E. e Guolo, R. (2001), *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Pace Enzo (2018), Les cyber-religions entre dématérialisation du sacré et réenchantement du monde, *Sociétés*, 1, 139: 61-72.
- Pecchinenda G. (2003), *Videogiochi e cultura della simulazione. La nascita dell'“homo game”*, Laterza, Roma-Bari.
- Pecchinenda G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Pecchinenda G. (2018), *L'Essere e l'Io. Fenomenologia, Esistenzialismo e Neuroscienze Sociali*, Milano, Meltemi.
- Pellicani L. (2010), *Scienza e Natura, Divenire*, 4,
<http://www.divenire.org/articolo.asp?id=34> (ultimo accesso 14 ottobre 2018).
- Puech Michel (2018), *Homo sapiens technologicus*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.
- Ragone G. (2015), Radici delle sociologie dell'immaginario, *Mediascapes Journal*, 4: 63-75.
- Rähme B. (2018), Digital religion, the supermarket and the commons, *Sociétés*, 1, 139: 73-86.
- Sféz L. (1999), Le réseau: du concept initial aux technologies de l'esprit contemporaines, *Cahiers Internationaux de Sociologie, nouvelle série*, 106, Nouvelles évaluations, *Nouveaux programmes en science sociale*: 5-27.
- Steiner G. (2003), *Nostalgie de l'absolu*, Éditions 10/18, Parigi.
- Taylor B. (2005) (ed. by), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Thoemmes Continuum, Bristol, England.
- Van der Leeuw G. (2017), *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Vitiello G. (2013), *Prefazione*, in E. Benz, *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.