

# Genealogia immaginale del capitalismo. Dal “cosmo sacro” alla “volta” spirituale e *retecnologica*

**Authors** Antonio Camorrino

antonio.camorrino@unina.it

Dipartimento di Scienze Sociali | Università degli studi Napoli Federico II

**Abstract** *Genealogy of the capitalistic imagery. From the « sacred cosmos » to the spiritual and Netechnological « canopy ».* The promises of capitalism seem to have produced a world that escapes more and more from the control of human beings because of the disintegration of the collective and individual matrix of meanings. The capitalist imagery, however, offers its inhabitants symbolic roofs under which they can shelter. In the first part of the paper I will analyze the imagery of premodern society, focusing on the sacred dimension of social existence, understood as a brake on the affirmation of capitalism. In the second, I will show the sociological reasons behind the huge change of the imagery that has allowed the triumph of the logic of capitalism. In the fourth, I will discuss the *Netechnological* and *spiritual « canopy »* - recalling the title of a famous book by Peter Berger - intended as imaginal reactions against the fragmentation of stable universes of meaning caused by the development and radicalization of capitalism.

**Keywords** Capitalism | Imagery | Sacred | Spirituality | Technology



www.imagojournal.it





## 1. Introduzione

L'interesse crescente del dibattito non solo scientifico intorno al tema del capitalismo - concetto centrale nella riflessione dei classici della disciplina e che per la verità non ha mai cessato di stimolare il dibattito soprattutto nelle materie economiche - riflette, in modo solo apparentemente paradossale, uno stato di crisi generalizzato di tale regime. Cioè - quantomeno a livello della percezione collettiva e in linea con la prospettiva della sociologia del rischio - le promesse formulate dal capitalismo occidentale paiono confutate da scenari futuri in cui, più che il benessere di fette sempre più ampie della popolazione, sembrano paventarsi prospettive ben più minacciose. In sostanza, l'azione delle forze emancipatrici innescate dal capitalismo, se da un lato riforniscono di prestigiosi trofei la lucente bacheca della modernità, dall'altro aprono la strada a una incontrollata radicalizzazione dei suoi "effetti secondari": da questa particolare prospettiva, i dissesti della tardomodernità vengono a essere il rovescio dei suoi stessi trionfi (Beck, 1992). Tale inaspettata condizione diffonde un pervasivo sentimento di incertezza (Beck, Giddens, Lash, 1999) che si fa vettore di profonde trasformazioni immaginali in cui, non di rado, il capitalismo gioca il ruolo dell'elemento "maligno" (Pellicani, 1999). Dialetticamente, va sottolineato, si impongono visioni in cui il capitalismo può farsi anche medium di salvezza, attraverso, a esempio, l'universo tecnologico.

Per poter dar conto di questi fenomeni occorre però ricostruire quella che potrebbe essere definita una genealogia immaginale del capitalismo occidentale. Per far questo è necessario compiere un salto all'indietro e analizzare - seppur assai sinteticamente, com'è ovvio - il terreno simbolico su cui è stato eretto tale imponente edificio.

A tal fine nel secondo paragrafo analizzerò l'immaginario della società premoderna, focalizzando l'attenzione sulla dimensione sacra dell'esistenza sociale, intesa come freno all'affermazione del capitalismo. Nel terzo darò conto delle ragioni sociologiche alla base della profonda trasformazione immaginale che ha permesso il successo della logica capitalistica. Nel quarto (diviso in due sottoparagrafi) discuterò della "volta retecnologica"<sup>1</sup> e di quella *spirituale* intese come reazioni polari (ma segretamente convergenti) alla frammentazione del "cosmo sacro" (Berger, 1984) prodotta dallo sviluppo e dalla radicalizzazione del capitalismo.

---

<sup>1</sup> In questo concetto e in quello di "volta spirituale" che utilizzerò lungo il corso del saggio, glosso il titolo di un famoso libro di Peter Berger (1984).



## 2. L'immaginario della società sacra: denaro "sterco del diavolo"

Il tema qui preso in esame è talmente ampio e complesso che, *volens nolens*, occorre scegliere una parziale - quanto arbitraria - angolatura da cui cominciare l'indagine.

Le straordinarie trasformazioni prodotte dal regime capitalista occidentale non si sarebbero potute inverare senza il concorso di molteplici variabili. Fintanto che il cosmo cristiano come una campana invisibile custodiva il mondo da intromissioni secolari (Berger, 1984), l'economia capitalistica non poteva in alcun modo affermarsi. Innanzitutto, i precetti della dogmatica cristiana impedivano il prestito a interesse<sup>2</sup>. Moltiplicare i guadagni in questo modo significava infatti macchiarsi di un gravissimo peccato. Secondo tale concezione l'usura corrispondeva al contrabbando di Dio, fondandosi quest'attività su una vendita metafisica del tempo - quest'ultimo proprietà costitutiva dell'Altissimo: guadagnare sul calcolo temporale dell'indisponibilità del denaro significava, in ultima istanza, fare commercio di Dio (Le Goff, 2000). Inoltre, l'immaginario sacro tipico delle società premoderne fondeva in una trama indissolubile i cicli agricoli della semina e del raccolto e il trascorrere imperturbabile delle stagioni puntellandoli con una scansione articolata di feste religiose (Camporesi, 1989). In questo stato di cose, lavoro e terra costituivano elementi centrali dell'architettura religiosa del mondo, il che inibiva qualsiasi possibilità di mercificazione. Il livello del vivere associato e quello economico erano inestricabili, dimensioni intrecciate di una socialità organica in cui le reti di parentela e i laccioli della tradizione riposavano su un sistema di divisione del lavoro largamente non contrattuale (Polanyi, 2000). Difatti, secondo la nota tesi di Émile Durkheim, le ragioni profonde dell'appartenenza a gruppi professionali erano irriducibili alla sola dimensione economica. Tali consorzi - pur fornendo garanzie di sostegno materiale legate per esempio alle cerimonie funebri o ad altre forme basilari di assistenza - godevano di una natura essenzialmente religiosa: l'area di protezione del santo patrono delineava il perimetro dell'adesione a una comunità di tipo specificatamente morale in cui l'interesse individuale era radicalmente interdetto in nome di quello collettivo (Durkheim, 1962).

Inoltre - e questo dato è impossibile da sopravvalutare - non si era consumato alcun "distacco" tra gli esseri umani e l'ambiente che li circondava. Natura, sacro e comunità facevano tutt'uno, confluendo indistintamente in una sorta di paesaggio emotivo in cui

---

<sup>2</sup> Occorre evidenziare quanto già l'autorevolissima tradizione aristotelica condanni fermamente la condotta sociale tesa alla accumulazione illimitata. Il filosofo greco definisce "crematistica innaturale" l'azione economica viziata da un rovesciamento ontologico costitutivo: per lo Stagirita la funzione del denaro si esaurisce nella compiuta attualizzazione dello scambio, talché è stigmatizzata qualsiasi impropria estensione dello stesso come fine in sé (Ciavatta, 2011). Assai gradualmente tale visione verrà rimodulata. La sanzione morale comminata per secoli alla pratica dell'usura è progressivamente riformata anche per effetto dell'influenza del pensiero di San Tommaso. L'Aquinate, pur in modo assai sofisticato e attraverso la teoria del "giusto prezzo", apre alla liceità del prestito a interesse qualora venga configurandosi come rimborso di prestazioni specifiche (Scheffold, 2020).



tutto e tutti erano immersi (Elias, 1988). La separazione fra mondi si reggeva su confini labili che era talvolta possibile varcare semplicemente uscendo dal villaggio o addormentandosi, e scivolando, attraverso un passaggio o un sogno, in dimensioni altre dell'esistente (Le Goff, 2008b). In questo senso, gli uomini comunicavano più col mondo che con loro stessi (Todorov, 1992). Cioè, la materia del mondo, inesauribile miniera di simboli, ammiccava incessantemente agli esseri umani, segnalando loro i moniti e le insoddisfazioni della entità trascendente. La natura – intesa da questo punto di vista – non poteva farsi merce: alberi, fiumi, fulmini, campi, formavano una costellazione animata, un caleidoscopio di rinvii simbolici al sacro cui l'uomo doveva docilmente rimettersi in posizione di ascolto reverenziale (Placanica, 1990). Per queste ragioni la natura, lungi dall'essere un mero "fondo disponibile" – secondo la notissima formulazione heideggeriana relativa alla "età della tecnica" (Heidegger, 1991) –, era invece vissuta come una maestra morale (talvolta spietata) capace di impartire, attraverso una sorta di pedagogia "bestiale", lezioni sulla creazione divina: l'immaginario animale, in virtù di un articolato corredo di allegorie, rimandava alle verità della fede, indicando la retta via da percorrere (Pastoureau, 2012). L'intrasformabilità del mondo era dunque sancita dal sigillo posto dalla trascendenza sul creato, nella fissazione di un inviolabile patto di subalternità che esigeva la immutabilità delle forme di vita (Weber, 1980).

In assenza delle macchine e di tecnologie avanzate, l'affermazione di un immaginario di separazione è ovviamente illogica<sup>3</sup>. Gli abitanti della società premoderna facevano esperienza del mondo in modo massimamente non mediato, per cui l'espressione "un mondo a misura d'uomo" risulta formalmente corretta se si pensa ai sistemi utilizzati per rilevare le distanze: il corpo rappresentava lo strumento principale per frazionare in modo approssimato lo spazio dell'abitare, laddove gomiti, pollici e piedi stabilivano il perimetro legittimo delle terre da coltivare (Gurevič, 1983). Il dominio del "pressappoco" non si esauriva nella coscienza dello spazio, estendendosi anche alla dimensione temporale. Solo successivamente, con lo sviluppo degli strumenti scientifici di precisione, il tempo calcolato plasmerà l'essere-nel-mondo: per millenni è stato sufficiente regolare il vissuto quotidiano con i ritmi ciclici della biosfera (Koyré, 2000). Il proverbio di origine contadina "andare a dormire con le galline e svegliarsi con il gallo" è piuttosto esemplificativo in tal senso. L'intera esistenza sociale era sezionata in modo assai impreciso, poiché slabbrate erano le maglie delle catene di interdipendenza umane. "Temporalizzare" l'esperienza – secondo l'acuta formulazione di Norbert Elias – era possibile solo facendo riferimento alle successioni ripetute che la natura metteva a disposizione. La necessità

---

<sup>3</sup> È vero che già a partire dal XII secolo è possibile assistere in Europa alla proliferazione dei mulini ad acqua e a vento, congegni meccanici che permettono l'utilizzo di energia non-umana e che inaugurano, seppur nella fase ancora embrionale, l'epoca della "macchina" (Mumford, 2011). Gli uomini in larga parte guardavano però a queste innovazioni ancora con un misto di stupore e riverenza associando la loro comparsa a significati di tipo religioso e quasi magico: si identificava la comparsa e il funzionamento dei mulini con le qualità superiori dei monaci spesso loro titolari e custodi (Bloch, 1972).



antropologica di orientarsi temporalmente nel mondo era soddisfatta da un immaginario assortito di soli calanti e lune nascenti, di voli di uccelli e di fiori germoglianti: un immaginario a basso livello di “integrazione” specchio di una configurazione sociale assai poco differenziata (Elias, 1986 e 1988).

Il mondo era poi perpetuamente attraversato da forze che non disdegnavano di fare degli uomini dei canali, dei ponti tra livelli dell’essere differenti. Tant’è che miriadi di rituali riservavano particolare cura alla protezione magica degli orifizi corporali, porte d’accesso per demoni e spiriti (Lupton, 2003). Non di rado, anzi, le stesse azioni dei soggetti altro non erano che l’effetto di temporanee possessioni. L’universo sembrava cioè dotato di una peculiare intelligenza capace di rispondere alle azioni degli esseri umani (Douglas, 1994 e 1996). Il “microcosmo” della vita – come nota Mircea Eliade – non era affatto vissuto come dissociato dal “macrocosmo” sovraempirico. Quest’ultimo al contrario, per mezzo di improvvise “ierofanie”, pareva vigilare affinché non venissero trasgredite precise regole di corrispondenza tra la dimensione mondana e quella trascendente (Eliade, 2009). Terra e cielo erano, d’altro canto, in costante connessione. La sofferta sentenza pascaliana circa l’inquietante indifferenza di spazi siderali infiniti sarebbe risultata insensata per gli abitanti delle società premoderne, laddove le congiunture di stelle e pianeti si riteneva esercitassero una diretta influenza<sup>4</sup> sul carattere e sulla salute degli uomini (Klibansky, Panofsky e Saxl, 2002).

La permeabilità del mondo alle infiltrazioni del magico e dell’onorico era certo favorita da una dieta alimentare tutt’altro che innocente. Fame, stenti e privazioni venivano spesso tacitati col ricorso a pietanze e bevande addizionate di sostanze stupefacenti, che sprofondavano coloro i quali ne facevano uso in uno stato di coscienza liminale. Tale condizione alterata difficilmente consentiva alle persone di distinguere limpidamente le sfumature di un mondo comunque sempre ambivalente e ingannatore, in cui santità e maleficio si scambiavano continuamente le vesti (Camporesi, 1983). Il Carnevale, una delle feste per eccellenza della società contadina, metteva gloriosamente in scena sulla piazza cittadina lo sdoppiamento del mondo offrendo di quest’ultimo una sua versione rovesciata, una sospensione temporanea – un vero e proprio capovolgimento – della gerarchia ordinaria: se il re vagava vestito da straccione nelle viuzze sterrate del villaggio, l’idiota era invece incoronato e celebrato come un potente monarca (Bachtin, 1979).

La fusione dell’uomo con la sfera naturale era certificata dall’immaginario delle mostruosità e dei prodigi, rivelatore di una manifesta promiscuità figurativa tra mondo umano e non umano, in un profluvio di corpi talvolta mezzo uomini, mezzo animali, talaltra metà uomini, metà vegetazione (Daston e Park, 1998). Il soggetto, dunque, non ancora tranciato in due dal bisturi cartesiano, non esperiva il sé come disgiunto dal mondo, ma anzi la sua forma “carnealesca” certificava la scoloritura dei bordi che dalla modernità a seguire creeranno una distanza immaginale pressoché incolmabile

---

<sup>4</sup> Questo termine, in uso oggi sia nel linguaggio medico che in quello comune, tradisce un antico retaggio legato a credenze astrologiche (Saxl, 2007).



tra il corpo e la mente e tra il corpo e gli altri corpi (Le Breton, 2007). A ogni modo, una costante tensione nutrive le fonti immaginali del corpo, luogo corrotto del peccato, contenitore osceno dell'anima, continua sede della tentazione, ma anche specchio dell'incarnazione di Cristo e dunque oggetto di glorificazione: questa altalenante dialettica tra mortificazione e venerazione, rifletteva un universo di privazioni ed eccessi, una oscillazione calibrata tra "quaresime" e "carnevali" corporali (Le Goff, 2005).

La ricerca della verità divina si delineava come il fine dell'esistenza, mentre pressoché indifferente era l'interesse verso l'assoggettamento del reale (Lindberg e Numbers, 1994b). Anzi, a dirla tutta, l'immaginario cristiano, fortemente intriso di platonismo, identificava il reale con la struttura essenziale dell'opera invisibile del Creatore, mentre il mondo, luogo del divenire, del peccato e della corruzione, altro non era che il luogo di un transito tanto fallace, quanto evanescente: bisognerà attendere Guglielmo di Occam perché si affermi - in modo del tutto inintenzionale peraltro - una visione nominalista del mondo (Landsberg, 2002).

La subordinazione del corpo allo spirito, tipica dell'immaginario cristiano, rivela un più generale sentimento di disprezzo e rifiuto della dimensione mondana dell'esistenza per cui il buon fedele doveva cercare di ascendere le umane tentazioni, in modo mimetico rispetto al modello di vita monastico (Giordan, 2009). Più in generale sulla vita materiale pendeva la condanna del *contemptus mundi* (Le Goff, 2008a): bisognava allontanarsi dalla lordura delle cose del mondo al punto che l'attaccamento al denaro - "sterco del diavolo" - veniva giudicato come uno dei peccati più gravi (Le Goff, 2010). Per queste ragioni il lavoro manuale - come evidenzia Paolo Rossi - era gravato del medesimo stigma: un remoto retaggio risalente alla tradizione greca marchiava come corruttrici quelle attività che costringevano a "sporcarsi" le mani nel mondo. La vita superiore era quella consacrata alla contemplazione poiché la *vita activa* non solo implicava una qualche forma di compromissione morale, ma anche una perdita di prestigio sociale: l'uso della manualità indicava l'appartenenza alle classi contadine, titolari nella scala sociale di uno status decisamente inferiore (Rossi, 2007). In ultimo, impegnarsi nelle questioni mondane, rivelava una malcelata superbia figlia di una imperdonabile diffidenza nella divina Provvidenza (Le Goff, 2009).

Le straordinarie trasformazioni sociali che hanno permesso l'affermazione del regime capitalistico non si esauriscono nel livello materiale dell'esistente ma, invece, devono considerarsi anche, dialetticamente, l'effetto di profondissimi rivolgimenti immaginali. Affinché possa diffondersi una immagine del mondo "diurna", centrata cioè sulla netta separazione tra le cose del mondo (Durand, 2013) occorre che un intero universo di significati vada in frantumi. L'identità tra fatti e valori tipica del cosmo premoderno allude a un mondo chiuso i cui elementi costitutivi - che pure appartengono a livelli ontologici talvolta radicalmente differenti - rinviano l'un l'altro in una sorta di armonica corrispondenza. Perché si possa invece diffondere l'idea di un universo infinito e indifferente alle vicende umane, è necessaria la "dissoluzione del cosmo" sacro e la sua sostituzione con l'immaginario infinito e astratto proprio della



natura matematizzata (Koyré, 1973 e 2000). Tale rivoluzione non avviene affatto in modo istantaneo, essendo invece il risultato di un lungo e articolato processo graduale. Basti pensare al travagliato percorso – tutt’altro che indolore – che infine portò al successo della teoria copernicana. Al di là dei fattori politici che pure giocarono un ruolo ovviamente assai rilevante (Feyerabend, 2008), la transizione dal sistema geocentrico a quello eliocentrico si rese possibile anche grazie al supporto emotivo garantito dalla potenza immaginale del sole, inteso come forza irradiante di chiara matrice mistica e religiosa<sup>5</sup> (Koyré, 1966; Kuhn, 2000). L’immagine moderna del mondo nella sua fase aurorale è permeata di significati sacri e magici senza il supporto dei quali, con ogni probabilità, gli esseri umani non avrebbero abbandonato una visione così “calda” e immediata del mondo a vantaggio della “fredda” signoria della quantità e di uno spaesante dominio della controtuitività (Kuhn, 2008; Piaget, 1977). Anche l’idea di “infinito” che viene fatta propria dalla matematica e dalla cosmologia, non è che una mutuazione di un attributo divino, trasferita poi, a livello immaginale, al campo della speculazione scientifica (Cassirer, 1977). Se l’indissolubilità della “catena dell’essere” inibiva qualsiasi interesse manipolatorio verso la dimensione mondana, la sua rottura (o la sua trasformazione) implicava – grosso modo – un trasferimento delle qualità divine al nascente immaginario scientifico: i concetti relativi alla “pienezza”, “continuità” e “graduazione” che il pensiero medievale ereditò dalla metafisica platonica e aristotelica, esercitarono una rilevante influenza sulla nascente scienza moderna (Lovejoy, 1966).

Quali furono allora le cause che determinarono la lacerazione dell’economia solidale di senso e la disgiunzione delle immutabili relazioni tra gli esistenti che – secondo l’analisi di Marcel Gauchet – era tipica dell’immaginario premoderno e che permise dunque l’affermazione incontrastata del capitalismo e il trionfo della modernità? Quali furono cioè le ragioni dell’esilio degli esseri umani dal regno dell’incanto e della cacciata dell’invisibile dal mondo? Quali forze sociali – attenendoci alla terminologia dello studioso francese – spezzarono il giogo della “eteronomia” e condussero gli uomini sulla strada, invece, della “autonomia”? Quali mutamenti produssero, in breve, il “disincanto del mondo” (Gauchet, 1992), *conditio sine qua non* per il trionfo del capitalismo?

### **3. Il cielo è muto, il tempo è denaro, tutto è merce: l’ascesi dell’immaginario capitalista**

Naturalmente è impensabile ritenere di rispondere esaustivamente a queste domande, a maggior ragione nello spazio di un breve saggio. Cercherò soltanto di

---

<sup>5</sup> Qui risuona l’eco potentissima dell’immaginario del “luminoso” che, nella tradizione cristiana, è da sempre associato a quello del “numinoso” (Otto, 2009). Si vedano gli studi classici di Gaston Bachelard (1995) e di Gilbert Durand (2013).



delineare assai sinteticamente alcuni dei tratti di maggiore interesse per la riflessione sull'immaginario che qui si sta proponendo.

Le radici dell'epocale rivolgimento che infine produsse l'affermazione del capitalismo occidentale affondano già nel basso Medioevo. È in quel periodo che l'ascesa della classe dei mercanti concorse a smantellare – certo assai gradualmente – l'edificio cosmico innalzato dalla Chiesa: lo spazio e il tempo, prima magistero esclusivo della divinità, vengono sottratti all'ordine trascendente e consegnati agli uomini nella forma ricomposta dalle forze secolari del mercato. I rintocchi delle campane, che scandivano il ritmo delle giornate in ossequio ai tempi ieratici, vengono via via sostituiti dal rotare delle lancette degli orologi da torre cui devono far riferimento le nuove classi urbane, in accordo all'incipiente disciplinamento degli orari di lavoro (Le Goff, 2000). È vero che una certa razionalizzazione del tempo si era precedentemente già prodotta all'interno dei monasteri. Il severo regime dei turni di preghiera cui i monaci dovevano sottoporsi quotidianamente implicava una rigorosa regolarizzazione temporale che funzionò come una sorta di "orologio" sociale *ante litteram* che dovette poi diffondersi per imitazione e diffusione presso la popolazione cittadina (Mumford, 2005). La vita del monastero – in modo del tutto inintenzionale – contribuì anche sotto un altro aspetto a favorire la diffusione di un sentimento benevolo nei confronti di una mentalità più operosa, determinante per il successo della visione imprenditoriale del mondo. Il lavoro manuale, attività sino ad allora percepita come altamente degradante in virtù di una antica associazione immaginale (Vernant, 2001), ascese nella scala delle desiderabilità sociale proprio grazie all'influsso edulcorante sprigionato dalle pratiche benedettine: il "labor", da medium di penitenza pian piano si trasfigurò – anche grazie all'influenza di questi pii uomini e al supporto emotivo garantito da una pletora di nuovi santi protettori a difesa metafisica delle nuove classi lavoratrici (Le Goff, 2000) –, in una attività di segno moralmente positivo (Le Goff, 2005).

Un importante indizio delle trasformazioni immaginali che venivano ingenerandosi intorno al XII secolo e che devono considerarsi le basi di quello che sarà poi lo "spirito del capitalismo", è rappresentato dal Purgatorio, invenzione che risale proprio a quell'epoca. Il mutamento della struttura sociale implica la necessità di inedite possibilità di salvezza per classi – come quelle degli usurai e di coloro che più in generale negoziavano col denaro – altrimenti senza alcuna *chance* di essere cari a Dio. Va inoltre notato quanto la durata della permanenza in Purgatorio dipendesse da un sofisticato sistema di calcoli, contropartite e regole che riflettevano in tutto e per tutto il nascente immaginario capitalista<sup>6</sup> (Le Goff, 1996).

---

<sup>6</sup> L'arte non mancherà di rappresentare tale profonda trasformazione immaginale. Il momento del trapasso verrà successivamente sempre più raffigurato alla stregua di una letterale "resa dei conti": un libro contabile dei peccati e delle virtù su cui ciò che si è fatto in vita è puntualmente registrato (Pecchinenda, 2008).



È proprio in questa fase che venne allargandosi la fenditura che determinerà successivamente il cedimento del cosmo cristiano da cui discese la frattura tra la sfera dell'essere e quella del dover essere. L'ordine del mondo – nell'accurata ricostruzione di Charles Taylor – è percepito non più come un orizzonte di norme morali ricevuto da una tradizione insindacabile e senza tempo, ma come il risultato di un accordo umano, che è possibile dunque, all'occorrenza, emendare a piacimento. Il fondamento dei legami sociali non ha più nulla di "ontico", esso riposa invece su ragioni strumentali di vantaggio reciproco in una mimesi degli scambi tipici della economia di mercato (Taylor, 2005). L'immaginario moderno nasce dall'esplosione di una "sfera" tutt'abbracciante: è come se, in conseguenza di questo "scoppio", per la prima volta nella storia l'umanità si trovasse a fare i conti con un "esterno". Il ricordo viscerale di un "interno" assoluto oramai perduto, rappresenterà la nostalgia e la psicosi principale – e mai completamente assopita e sanata – della modernità (Sloterdijk, 2014).

È in questo oceano aperto che viene gettato il soggetto moderno<sup>7</sup>, vittima di una specie di tsunami culturale. In tale sconfinato mare di possibilità, l'individuo naviga oramai sotto un cielo che pare ammutolito, al timone di una imbarcazione guidata dalla sola sua ragione e capacità di intrapresa<sup>8</sup>: il carattere tragico/epico della modernità è il prodotto della lacerante tensione tra il timore del naufragio e l'esaltazione della scoperta<sup>9</sup>.

La dissoluzione di un principio ordinatore inconcusso e assoluto da cui attingere i fondamenti della vita associata, alimenta però i sospetti – come suggerisce Giacomo Marramao – sulla condotta dell'essere umano visto oramai come titolare di una natura malvagia, poiché fatto a immagine e somiglianza di nessun Dio. L'espunzione coatta da un mondo chiuso, avvolgente e pieno, è compensata dall'emergenza di dispositivi di senso apparentemente antitetici ma che finiscono per certi versi col convergere nelle finalità consolatorie: se l'immaginario meccanicistico rappresenta una proiezione a tutto schermo dell'universo dell'età della manifattura (Marramao, 1984) che ambisce al risanamento della frattura del cosmo feudale erigendo una "*volta tecnica*" sul capo degli uomini; l'immaginario del Dio di Lutero si afferma come effetto di un ulteriore movimento di reazione: il desiderio degli individui di ritornare nel seno di un universo

---

<sup>7</sup> Qui si squaderna la cruciale tematica dell'individualizzazione. Impossibile destinare a questo decisivo argomento l'importanza che meriterebbe. Si veda a riguardo Pecchinenda (1999).

<sup>8</sup> A tal riguardo, illuminanti le riflessioni di Aby Warburg sulla trasformazione dell'immaginario rinascimentale sviluppate attraverso l'analisi iconologica di opere pittoriche. L'influenza simbolica dell'attività mercantile trova riscontro nei mutamenti raffigurativi delle rappresentazioni della "fortuna". Le allegorie del timone e dell'imbarcazione giocano un ruolo assai rilevante nel descrivere il passaggio dall'immaginario premoderno dell'assoggettamento passivo alla volontà divina, all'immaginario moderno dell'attivismo tipico dell'uomo d'affari (Warburg, 2006).

<sup>9</sup> La metafora del naufragio e della traversata ha naturalmente una lunghissima e istruttiva storia, che ha molto da dire sugli sviluppi immaginali della società occidentale. A tal proposito si veda il dettagliato studio di Hans Blumenberg (1985). Sul rinvio simbolico di questa immagine alla funambolica condizione del soggetto moderno, sospeso tra il rischio costante della deriva e il gusto dell'esplorazione e del controllo razionale progressivo della natura e del mondo, si rimanda al lavoro di Paolo Rossi (1995).



stabile, riparando in un lido sicuro ove scongiurare i perturbanti sentimenti scaturiti da una condizione inaudita di libertà, conseguenza dei disancoraggi operati dalle forze sovrapersonali e incontrollabili del mercato (Fromm, 2010). Non è certo un caso che il Rinascimento rappresenti l'epoca nella quale maggiormente si diffuse un sentimento magico del mondo, riflesso di un desiderio di ricomposizione. La frammentazione sociale e cosmologica prodotta dallo squarcio dell'ordine feudale-cristiano, promosse la diffusione di credenze circa le sconfinite possibilità dell'umano: attraverso un articolato sistema di "simpatie" e di individuabili interdipendenze tra uomini e universo, gruppi nutriti di pensatori si persuasero dell'opportunità di incidere fattualmente sull'ordine delle cose e della natura per mezzo di procedure esoteriche (Yates, 2006 e 2010).

Quanto detto sinora risulta utile per sottolineare i nessi stringenti tra le trasformazioni radicali dei presupposti cosmologici dell'epoca che attengono innanzitutto all'immagine dell'uomo e a quella della natura in una relazione a geometria variabile con la trascendenza, e l'affermazione dell'immaginario del capitalismo. Cioè la stessa scienza, che nella sua applicazione all'industria è carattere costitutivo del capitalismo, non avrebbe potuto vedere la luce senza un decisivo cambiamento di "paradigma", che non è improprio definire "rivoluzionario" (Kuhn, 1978). La riconfigurazione delle modalità produttive che stravolse gli assetti corporativi a favore del "capitale monetario", procede di conserva con l'affrancamento del pensiero sulla natura dai vincoli *dell'ipse dixit*, in un perpetuo movimento di innovazione riflesso delle nuove gerarchie valoriali, laddove alla ricerca della salvezza si venne sostituendo la meta sociale del perseguimento del profitto illimitato (Borkenau, 1984).

È massimamente nota, in tal senso, la tesi weberiana secondo cui verrebbe a esserci una relazione tra lo sviluppo del capitalismo e la "etica protestante". Al cospetto di un Dio imperscrutabile come quello calvinista, in estrema sintesi, il fedele può affidare le speranze di salvezza esclusivamente ai segni – sempre interpretabili e mai certi – della propria potenziale predestinazione: il successo mondano, corollario di una vita frugale e metodica, dovrebbe rappresentare lo scudo metafisico contro l'angoscia della dannazione. La "ascesi intramondana" – così Max Weber definisce questo tipo di condotta idealtipica – costituisce dunque il volano dell'ethos capitalista (Weber, 2006). Si osservi come Robert Merton – in una felice applicazione della intuizione weberiana – rilevi una ulteriore correlazione tra la etica protestante e la diffusione dello "spirito scientifico" nient'affatto estranea al sorgente immaginario capitalista. Svelare le leggi che reggono il mondo naturale, vista la loro perfezione e immutabilità, significa inneggiare alla grandezza di Dio e alla glorificazione della Sua opera. Non solo: l'attività scientifica, possibile solo se guidata da una razionalità controllata, incide concretamente sul benessere della comunità, assicurando rilevanti conseguimenti materiali in grado di alleviare il peso delle sofferenze della condizione umana. Da questo punto di vista, la scienza moderna si oppone già da subito alle sterili dispute scolastiche nel senso che, se nella prima progresso materiale e spirituale coincidono,



nelle altre l'interesse esclusivo verso il sovrasensibile ostacolava qualsiasi interesse nei confronti dell'assoggettamento della sfera naturale. Tale capovolgimento dei fini di questo campo specifico della attività umana certifica un mutamento immaginale, per cui l'azione dello scienziato comunque "orientata al valore", fa del "razionalismo empirico" tipico della logica mercantile, la sua stella polare (Merton, 1938).

La nascita del regime capitalistico è dunque il frutto dell'incrocio di molteplici variabili. La rivoluzione scientifica è certamente una di queste. Le crescenti tutele giuridico-politiche poi garantiscono una quantità di diritti e sicurezze semplicemente impensabili in precedenza. Si fortifica l'istituto della proprietà privata e sempre maggiori diventano le possibilità della mobilità sociale e della circolazione delle persone e delle informazioni. In definitiva, il soggetto borghese assume a protagonista della modernità, centro simbolico di un immaginario che spezza i laccioli con la tradizione, prendendo congedo dalla dimensione trascendente e comunitaria dell'esistenza sociale (Pellicani, 1988). Una lunga gestazione storico-sociale produce l'abbandono dei principi cristiani che per più di un millennio avevano rappresentato la base indiscussa del vivere associato. La pensabilità della proprietà privata si rende possibile solo allorché ciò che è contenuto nel mondo non viene più inteso come una creazione di Dio, ma come un "diritto naturale e inviolabile" dei soggetti. La Chiesa, in modo conseguente rispetto alla propria visione, trattava la proprietà privata alla stregua di un furto, una illecita sottrazione di un bene comune e divino effetto della Caduta, per cui la "fraterna comunità originaria" aveva conosciuto la dissoluzione (Pellicani, 1988: 63-64). Si noti, in modo che *prima facie* può apparire paradossale, che le medesime condizioni sociali che consentirono l'affermazione della classe dei mercanti, permisero contestualmente l'emergenza di una classe con essa spesso in aperto conflitto: cioè a dire, quella degli intellettuali. Il desiderio frustrato di questi ultimi di farsi "guida spirituale" della nascente borghesia, comportò un aspro confronto che non di rado confluì in una energica passione anticapitalistica. Il lungo tempo di latenza che in massima parte delle circostanze storiche divide il momento della produzione di idee dalla trasformazione immaginale e materiale del mondo, provoca un radicato "risentimento" nella classe degli intellettuali, motore emotivo e simbolico di uno stato di "tensione permanente" (Pellicani, 2015: 57-58). A ogni modo il capitalismo, inteso come uno dei fattori costitutivi della modernità, contribuisce largamente alla secolarizzazione<sup>10</sup> del mondo, opponendo alla immutabile signoria del sacro tipica delle società premoderne, uno stato di incessante trasformazione. In effetti, il processo di mercificazione avviato dalla economia di mercato, comporta lo svuotamento dell'arredo sacro del mondo. Il fatto cioè, che ogni cosa diventi potenzialmente oggetto di una compravendita, *eo ipso* determina una profanazione – nel senso etimologico del termine – dell'esistente (Pellicani, 1997).

---

<sup>10</sup> Il concetto di secolarizzazione è andato incontro, negli ultimi decenni, a robuste riformulazioni. Ne darò conto più avanti.



Le forze produttive scatenate dalla rivoluzione industriale, grazie all'utilizzo di inedite forme di energia non umana (Landes, 1993), nei loro effetti si impongono all'immaginazione umana come vettori di un mutamento che procede sempre per il meglio. L'immaginario del capitalismo rompe con ogni visione legata alla circolarità delle società contadine, sostituendo al concetto della "crescita" biologica, tipica di un immaginario naturale, l'idea-motore del progresso, inteso come l'avanzare unitario e lineare di un nuovo soggetto: la Storia<sup>11</sup> (Koselleck e Meier, 1995). La necessità di quantificare il tempo e di disporlo lungo un *continuum* che procede inesorabilmente verso il meglio è l'espressione immaginale propria del capitalismo occidentale. Il tempo viene a essere scomposto secondo le esigenze del pensiero economicista che mira a rifunzionalizzarlo allo scopo della massimizzazione della calcolabilità e della misurabilità degli sviluppi futuri, intesi soprattutto nei termini del profitto (Castoriadis, 1995). In sostanza, l'ingresso degli esseri umani in un tempo e in uno spazio emancipato dal dominio del religioso – condizione necessaria per l'affermazione del capitalismo –, è possibile come risultato del combinato disposto di molteplici fattori.

La nascita dello Stato moderno implica l'avvenuta recisione tra l'ordine celeste e quello mondano. A fondamento del legame sociale c'è ora un patto implicito fra gli uomini che prescinde da qualsiasi vincolo trascendente (Gauchet, 2009). Le relazioni tra gli individui, così come gli scambi, devono tener conto ora di una regolamentazione che è integralmente secolare, slacciata dunque da qualsiasi interdetto sacro. D'altra parte, presupposto dirimente per l'affermazione del capitalismo, è quello della persuasione comune che l'amministrazione del mondo debba rispondere a regole esclusivamente terrene: se lo Stato può e deve essere governato da leggi solo umane, è perché Cielo e Terra non sono più ontologicamente differenti. Così come lo Stato è indifferente agli appelli del sovraempirico, l'intero universo può essere oggetto dell'indagine scientifica, senza alcun riguardo per la millenaria distinzione tra sfera sublunare e sopralunare di matrice aristotelica-cristiana (Koyré, 1976): Machiavelli e Galileo sono l'espressione più evidente di questa sopraggiunta omogeneità rivoluzionaria (Cassirer, 2010). Newton, in tal senso, con un'unica elegantissima formula, assoggetterà l'intero universo – senza alcuna discriminazione tra l'alto e il basso – alle stringenti regole della gravitazione universale<sup>12</sup> (Koyré, 1972). In effetti, la

---

<sup>11</sup> Secondo Gianni Vattimo (1999) sarà proprio il frazionamento del "corso unitario" del fiume della Storia nei mille rivoli delle "storie" che determinerà il tracimare della modernità nei mari aperti della postmodernità.

<sup>12</sup> Non si inganni il lettore. L'emergenza del pensiero scientifico si produsse a braccetto con l'universo dei significati religiosi. I filosofi naturali – quelli che oggi chiamiamo scienziati – erano convinti di operare in alleanza con Dio (Lindberg e Numbers, 1994a; Shapin, 2003). Newton fu accostato a un moderno Mosè: se il primo fece dono agli uomini delle tavole delle leggi della natura, il secondo recò con sé quelle di Dio (Prigogine e Stengers, 1999). L'associazione immaginale è tutt'altro che casuale. Di Bacon e della sua "Casa di Salomone" – un laboratorio tecnico-scientifico dotato di fantasmagoriche strumentazioni – è esplicito il rinvio biblico (Farrington, 1952). Gli esempi si potrebbero naturalmente moltiplicare.



Provvidenza – per centinaia d’anni qualità esclusiva del divino – trasmigra nelle funzioni secolari dello Stato moderno (Ewald, 1986). La riscrittura dei rapporti relativi alla nuova configurazione sociale e all’inedita relazione fra uomini e natura, comporta una ridefinizione dell’immaginario per cui al peccato premoderno, succede la responsabilità<sup>13</sup> della società nei confronti dei cittadini e dei lavoratori. Le trasformazioni ingenerate dal capitalismo, determinano l’emergenza del sociale come un “tutto” che assicura gli uomini contro i rischi di potenziali “incidenti”: lo Stato eredita da Dio il ruolo di garante onnipotente dell’esistenza umana<sup>14</sup>, pur indebolito dalla mancanza di ancoraggi trascendenti e da fattezze sempre più benevole e materne (Le Goff, 1987).

L’affermazione del capitalismo è dunque una delle variabili decisive del processo di modernizzazione. Ho cercato di dimostrare quanto la nascita di questo peculiare immaginario si debba considerare il risultato dell’intreccio di molteplici fattori. La vocazione della scienza di soggiogare la sfera naturale – tratto indispensabile per il successo della logica industriale – è l’espressione di un radicale capovolgimento immaginale in virtù del quale l’universo intero può essere oggetto dell’indagine serrata e dominatrice della ragione (Horkheimer e Adorno, 1966). L’emergere di una nuova visione del mondo, plasmata dalla mentalità, dai valori e dalle pratiche borghesi viene a essere il chiavistello metafisico che spinge a forzare lo scrigno sacro della natura. L’omogeneità ontologica degli esistenti, per cui non c’è più entità che non possa essere soggetta allo scrutinio attento dell’analisi scientifica, deve ritenersi il *fallout* di una profonda rivoluzione non solo materiale (Koyré, 1976). È certo il riflesso del mondo della merce, in cui non vige più alcuna distinzione tra livelli dell’essere differenti: non c’è profanazione, se non esiste più alcunché di sacro. D’altra parte, si è visto – in accordo non solo con la tesi weberiana – quanto alcune concezioni religiose abbiano cospirato (per quanto in modo del tutto inintenzionale) a indebolire il rapporto con la trascendenza, producendo di fatto un universo sostanzialmente egualitario (Landsberg, 2002), che troverà il suo massimo dispiegamento in alcuni immaginari postmoderni, nei quali questo slancio trova la sua massima realizzazione<sup>15</sup>. Ho tentato di evidenziare quanto questo mutamento trovi già nel Basso Medioevo uno dei suoi momenti generativi, come effetto dell’emergenza di una visione mercantile e nominalista del mondo. La nascita dello Stato moderno, con le sue tutele giuridiche e psichiche ha poi fatto il resto (Elias, 2010), sottraendo sempre più spazio alle invasioni del sovraempirico, in una regolazione viepiù burocratica, disincantata e razionale della società (Weber, 2004).

<sup>13</sup> Ho approfondito questo tema altrove (Camorrino, 2020b).

<sup>14</sup> Su questo importante aspetto, si veda Schmitt (2017).

<sup>15</sup> Mi riferisco soprattutto ad alcune concezioni *green*, in cui non è prevista più alcuna concessione ontologica agli esseri umani, oramai animali fra gli altri. Avrò modo di accennare alla questione nell’ultimo paragrafo. Sul tema si veda il magistrale studio di Luc Ferry (1994).



Le dottrine economiche giocano anch'esse - è importante in ultimo sottolinearlo - un importante ruolo nella nascita e nell'affermazione dell'immaginario capitalista occidentale. Queste, però, traggono la loro linfa - e dialetticamente concorrono a fecondare il terreno su cui fioriscono - da un mutamento immaginale più ampio in conseguenza del quale sempre più l'ordine fondamentale del mondo viene identificandosi con un cosmo di scambi economici. L'utile, la produzione e il consumo assurgono - come nota Charles Taylor - ad architravi valoriali di un nuovo universo dei significati: le forze invisibili che cooperano al bene collettivo non discendono più dall'azione divina, ma dalla somma delle azioni economiche cui danno vita i soggetti in una società autofondata, la cui regolazione riposa ormai su stringenti nessi di causazione e su una concezione del mondo e dei legami sostanzialmente meccanicistica (Taylor, 2005). Tali trasformazioni immaginali sanciscono il primato della dimensione economica, delineandosi come il precipitato di una "storia" (per l'appunto, "economica") che, una volta impostasi, non è più messa in discussione divenendo sfondo significante e pressoché immutabile della vita sociale (Latouche, 2010).

#### **4. La ricomposizione reincantata del mondo: la "volta retecnologica" e la "volta spirituale"**

La modernità poggia su una promessa di senso assai potente: assicurare all'intera umanità l'emancipazione dalla miseria e dall'ignoranza per mezzo dell'uso ubiquo della scienza e della ragione. Meta ideale di questa "grande narrazione", è la prospettiva di un mondo migliore *per tutti* (Lyotard, 2008). Questa promessa, di chiara matrice illuministica, impatta nel XX secolo su eventi ben desolanti, tra cui Shoah, Gulag e bomba atomica - solo per citarne alcuni (Harvey, 2002). Tali terribili traumi non solo incrinano la fiducia nei confronti di scenari ottimistici ma, di più, diffondono il sospetto che questi si siano resi possibili *grazie* alla modernità e *non suo malgrado* (Bauman, 1992). L'avanzata della modernità - guidata dalla locomotiva del capitalismo e dell'industrializzazione - pare aver prodotto un mondo che sfugge sempre più al controllo degli esseri umani, minacciandone la sopravvivenza. L'incertezza diventa il pane quotidiano della mensa tardo-moderna, laddove - restando nella metafora gastronomica - anche un pasto consumato nella totale inconsapevolezza dei possibili "effetti collaterali" può rivelarsi un rischio letale (Beck, 2008). In definitiva, le intenzioni "diurne" della modernità hanno prodotto - come effetto involontario - un mondo dalle tinte "notturne"<sup>16</sup> (Durand, 2013). L'infiltrazione tentacolare della logica capitalistica nell'ordito dell'esistenza contemporanea ha provocato l'emergenza di bisogni antagonisti, di tensioni profonde che attraversano come forze "sacrali"

---

<sup>16</sup> In tal senso si pensi al successo tutt'altro che casuale della vita *by night*, fetta relevantissima dei consumi e della socialità postmoderna (Pacelli, 2013).



l'interrezza del sociale promuovendo il processo di "reincanto del mondo" (Maffesoli, 2018).

Ora, se da un lato l'immaginario capitalista occidentale concorre a erigere una "*volta retecnologica*" sul capo degli uomini, dall'altro lascia criticarsi da coloro i quali preferiscono dimorare sotto una "*volta spirituale*" (e *green*).

#### 4.1 La "*volta retecnologica*"

L'immaginario capitalista, ciò è rilevabile da molti degli slogan pubblicitari più noti, informa paesaggi emotivi nei quali è bandito ogni limite<sup>17</sup> (Pacelli, 2013) e in cui il soggetto si identifica di nuovo – grazie al "reincanto" tecnologico – con il centro di un mondo animato elettronicamente<sup>18</sup> (Davis, 2001), sospeso in una sorta di "iperrealtà pre-copernicana"<sup>19</sup>. Questa è in fondo una delle forze immaginali del digitale, persuadere ciascuno di essere il principio e il fine di un immenso "sistema nervoso elettrico" (McLuhan, 1974), attore protagonista di un universo comunitario<sup>20</sup> e mistico "il cui centro è ovunque e la cui circonferenza in nessun luogo"<sup>21</sup>: l'esplosione del cosmo premoderno – un "interno" che non conosceva "esterno" – è ricomposto tecnologicamente dalla globalizzazione digitale, in un abbraccio reticolare<sup>22</sup> che, pur in modo integralmente estroflesso, ricompone l'interno perduto della "sfera" (Sloterdijk, 2014: 58 e 60). Certo il prezzo della ristrutturazione di questa "sfera" cibernetica – effetto di una battaglia senza requie tra i flussi comunicativi e l'entropia – implica il trasloco del nucleo identitario dalla interiorità del sé – oramai ridotto a strati sovrapposti –, a una esibita esteriorità: il soggetto deve, per sgombrare ogni sospetto da potenziali intenzioni antisociali, mostrarsi "trasparente", in una diuturna autoesposizione del sé nella vetrina sempre illuminata dai riflettori dei nuovi mezzi di comunicazione (Breton, 1996). Da questo punto di vista, si pensi anche alle miriadi di satelliti artificiali che circondano il pianeta, in una sorta di tecnologica sostituzione dell'occhio vigile del Creatore (McLuhan, 1994). A ogni modo, la diffusione capillare di dispositivi ICT individuali, alla stregua di una costellazione di pori della pelle

<sup>17</sup> Ho approfondito altrove la questione relativa ai rischi e alle opportunità di una cultura tesa al superamento del limite, soprattutto negli aspetti che riguardano il rapporto tra scienza, tecnica e società (Camorrino, 2019b).

<sup>18</sup> Mi pare che il mondo dei videogames – una delle industrie di punta del capitalismo contemporaneo – rifletta esattamente questo stato di cose (Pecchinenda, 2003).

<sup>19</sup> Qui fondo in una formulazione originale i concetti conati rispettivamente da Jean Baudrillard (2009) e da Mary Douglas (1996).

<sup>20</sup> Qui si snoda una delle questioni cruciali della postmodernità. Una irrisolvibile tensione anima l'ambivalenza tipica di quest'età: da un lato la radicalizzazione di forme sociali di narcisismo centrate sul primato indiscusso dell'individuo (Lasch, 1999), dall'altro il desiderio mai sopito di appartenenza a una comunità emotiva (Maffesoli, 1988).

<sup>21</sup> Questa nota sentenza dalla paternità incerta ha, nel tempo, visto variare – in modo per altro assai significativo – l'oggetto della sua definizione: da Dio, alla natura, alla rete.

<sup>22</sup> Sugli usi della metafora della rete nella storia della sociotecnica si veda Musso (2007).



tecnologica del mondo, consente di varcare incessantemente le soglie liminali (Castronova, 2007) che, in modo oramai pressoché indistinguibile, segnano il passaggio dalla dimensione terrena della materialità a quella trascendente di una presunta immaterialità<sup>23</sup> (Camorrino, 2017). È di nuovo possibile – così come attraverso le misteriose aperture nascoste nel fitto dei boschi e nei pressi delle rive dei laghi della premodernità – accedere a mondi qualitativamente differenti, grazie a siffatti tecnologici portali tra universi (Bittarello, 2008). In fondo, abitare sotto una “*volta retecnologica*”, significa di nuovo vivere l’esperienza avvolgente dell’utero, godere del sentimento fusionale di un’esperienza tutt’abbracciante (Sloterdijk, 2014). L’immersione in un campo di forze tecnologiche che penetrano continuamente gli individui promettendo una sorta di estasi – termine, quest’ultimo, da intendersi in accordo con l’etimo –, implica una svalutazione della corporeità, non di rado ridotta ad *avatar*<sup>24</sup> (D’andrea, 2019).

Com’è ovvio, l’immaginario del capitalismo e quello digitale si irrobustiscono reciprocamente. La sensazione che tali tecnologie della comunicazione (si pensi soprattutto a computer e smartphone, tra gli altri) appaiano come sempre *new* – pur esistendo oramai da decenni – discende da una certa “mitologia utopica dell’aggiornamento” (cit. in Maxwell e Miller, 2012: 69) per cui questi prodotti sembrano essere perpetuamente sulla strada di successivi perfezionamenti (Sterne, 2007), in una sorta di ciclico e ininterrotto rinnovamento. Il periodico lancio sul mercato di dispositivi di ultima generazione deve intendersi come l’effetto di una logica pianificata, laddove “novità” e “obsolescenza” stanno come poli dialettici di una tensione immaginale: ai luminosi scenari di un progresso tecnologico senza limite schiusi ai consumatori *à la page*, si giustappone l’oscura minaccia dell’arretratezza e dell’esclusione per quanti di questi non si adeguino al ritmo vorticoso del mercato. Lo scintillo incantato del più recente modello disponibile, risplende di una luce “sublime” destinata a offuscarsi nel momento dell’inesorabile arrivo della susseguente meraviglia tecnologica (LeBel, 2012). L’impresa creata da Steve Jobs è da questo punto di vista paradigmatica. L’universo del consumo della comunità della “mela” rappresenta un esempio dell’immaginario capitalistico in cui si fondono in un orizzonte di senso semireligioso, il potere carismatico del fondatore e dei suoi apostoli – carisma messo in scena e diffuso in luoghi di culto tecnologico e attraverso *speech* dal forte afflato

---

<sup>23</sup> Va notato che si sta recentemente intensificando la critica degli specialisti nei confronti di questa solo illusoria immaterialità che pure ha costituito uno degli elementi immaginali centrali della Rete come forza “disincarnata” e *green*, slegata dunque da qualsiasi ricaduta sull’ambiente (Parikka, 2012; Sterne, 2007). Ho approfondito la questione altrove, destinando particolare attenzione al tema correlato del *digital pollution* (Camorrino, 2018c). Applicando la grammatica beckiana è forse possibile definire questa svolta come un effetto della “seconda modernità” del digitale (Camorrino, 2020c). Una rassegna particolarmente utile sul “*material turn*” che ha interessato l’universo del digitale, è stilata da Mario Tirino in un suo dettagliato studio (Tirino, 2017).

<sup>24</sup> La questione del corpo mi pare rilevi una feconda differenza tra l’immaginario della “*volta retecnologica*” e di quella “*spirituale*”, come avrò modo di mostrare in seguito.



messianico -, le avveniristiche proprietà tecniche dei dispositivi e la promessa di adesione, per mezzo del consumo, alla schiera degli eletti (Marzo e Tramontana, 2019).

#### 4.2 La “volta spirituale” (e green)

Non è certo un caso che si assista a dinamiche reattive per cui, laddove il capitalismo parrebbe aver svuotato la realtà di ogni significato altro, si diffondono invece le più diverse forme di spiritualità (Heelas, 2005). Più in generale va notato quanto le teorie della secolarizzazione, secondo cui la modernizzazione avrebbe dovuto spazzar via la religione dal mondo, sostituendola con il dominio incontrastato della ragione, sono oggi confutate da evidenze empiriche incontrovertibili (Berger, 1999). È anzi interessante notare in questa sede quanto anche l’arcipelago frastagliato della fede prenda la forma di una sorta di “mercato”, in cui un’offerta plurale consente di scegliere il credo che ciascuno sente più in linea con le proprie esigenze interiori (Berger, 1963). La moltiplicazione dell’offerta religiosa è l’effetto della proliferazione di una economia aperta e lecita della fede, per cui il soggetto può liberamente preferire di consacrarsi a uno dei “molti altari della modernità” (Berger, 2017). Anzi, in virtù di tale stato di cose, se gli individui possono liberamente scegliere in chi e cosa credere (o rifiutarsi di credere in alcunché), essi non possono invece sottrarsi alla scelta, che diventa un “imperativo” dello scenario contemporaneo, con implicazioni sociali e psicologiche<sup>25</sup> decisive (Berger, 1987). È addirittura possibile, sullo sfondo proteiforme della società contemporanea, che venga pregato Gesù in uno dei templi postmoderni dell’immaginario capitalista, cioè a dire l’universo fatato di Disneyland (Lyon, 2002).

Si può addirittura affermare, da un certo punto di vista, che proprio le condizioni tipiche del capitalismo rappresentano il terreno ideale per la diffusione di nuove forme di spiritualità. Le inimmaginabili *chances* di benessere assicurate dalla società occidentale a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo, hanno infatti contribuito a promuovere un generale desiderio di gratificazione - secondo la celebre definizione di Ronald Inglehart - di marca “post-materialistica”. La sicurezza cioè di “avere i piedi al caldo” - se mi è concessa questa formulazione colloquiale - incoraggia gli uomini a rivolgersi verso mete “espressive” e “post-borghesi”, in un impeto di soddisfazione urgente dei bisogni interiori ed estetici (Inglehart, 1971). Inoltre, il sentimento di oppressione generato da un regime di regole altamente formalizzato e “senz’anima”, muove gli individui verso la ricerca di un senso altro alle radici dell’esistenza. L’asfittica prospettiva di una vita incolore induce i soggetti a esplorare le “profondità del sé” in cerca di significati superiori, capaci di intensificare le trame spirituali della propria biografia (Heelas, 2008).

In tal senso, la rivoluzione culturale degli anni Sessanta può ritenersi il brodo di coltura delle pulsioni anticapitalistiche, il momento storico che ha sancito il successo di

---

<sup>25</sup> La possibilità di scegliere in un *mare magnum* di opportunità, produce oggi una certa “fatica di essere sé stessi” (Ehrenberg, 1999).



un certo immaginario romantico e New Age, laddove al riduzionismo utilitaristico si oppone una militante rifondazione della natura umana attraverso un processo di “sacralizzazione del sé” (Heelas, 1999). In una metafora piuttosto significativa, paiono dunque aprirsi le porte di un – nelle parole di Stef Aupers e Dick Houtman – “supermarket spirituale”, in cui è possibile rifornirsi, è proprio il caso di dirlo, di ogni ben di Dio: i significati identitari vengono così irrorati presso una nuova fonte di senso, grazie al consumo di prodotti specifici (libri, corsi, etc.) in cui valori, pratiche e contenuti veicolati, sono oggetto di condivisione di comunità spirituali. Non è affatto un caso che la visione New Age sia penetrata nell’immaginario capitalista già dagli anni Ottanta attraverso il mondo delle imprese: il profitto sembra poter esponenzialmente essere accresciuto da coloro i quali, in una felice sovrapposizione valoriale, identificano la crescita interiore del sé con l’incremento del business aziendale (Aupers e Houtman, 2006).

Nelle nuove forme della spiritualità, il primato della concezione olistica rinvia a un universo fusionale nel quale i confini tra il dentro e il fuori si dissolvono nel trionfo dell’Uno<sup>26</sup> (Palmisano e Pannofino, 2018). Qui il singolo non abita più un mondo indifferente alle sue sorti, ma diviene uno dei nodi indispensabili che rende possibile la comunicazione del Tutto. Questo immaginario simpatetico e unificante che esaurisce la distanza tra l’Io e il Tu del mondo – paradossalmente attraverso una radicalizzazione dell’individualità –, tradisce un’origine esoterica che risale sino al Rinascimento (Haneegraff, 1999). Siamo al cospetto cioè di una tipica forma di “pastiche” postmoderno (Jameson, 1989): l’immaginario capitalista ingloba nel suo onnivoro orizzonte di senso – secondo la logica classica della “industria culturale” (Morin, 1963) – i temi tradizionali del pensiero orientale (Campbell, 2010), in un mix “ikeificato”<sup>27</sup> che ventila (Camorrino, 2018a), grazie alla fascinazione esercitata dalle indefinite possibilità di fruizione di pacchetti di fede personalizzati (Luckmann, 1969), la restaurazione della “antica alleanza” tra uomo e cosmo (Monod, 1989).

La “ecospiritualità” (Camorrino, 2020a; Choné, 2017; Taylor, 2010) rappresenta, da questo particolare punto di vista, uno dei casi più indicativi. Il successo della narrazione *green*, animata dall’idea-motore di un ritorno alla natura (Camorrino, 2018d), è diretta filiazione dello smarrimento (Berger e Luckmann, 2010) prodotto da uno stato di cose in cui l’exasperato primato dell’economico riduce le altre dimensioni dell’essere al silenzio forzato. Intanto, i potenziali rischi di una compromissione irreparabile degli equilibri della biosfera, rinsaldano l’idea che l’Occidente capitalista rappresenti una forza corruttrice dell’esistente cui è necessario, quantomeno, porre

---

<sup>26</sup> Molto rilevante, relativamente a quest’aspetto, il successo occidentale delle arti marziali, intese come discipline in cui prevale una visione di questo tipo (Brown, Jennings e Molle, 2009; Brown, Jennings e Sparkes, 2010).

<sup>27</sup> Magnus Lindkvist – studioso di futurologia – ha coniato il termine “IKEA-fiction” in riferimento al livellamento dei prezzi di prodotti tecnologici ora invece nella disponibilità di masse di consumatori. Al termine ikeificazione qui attribuisco un significato completamente differente. Resta fermo il riferimento all’immaginario della nota multinazionale.



freno<sup>28</sup> (Pellicani, 2010). Quest'immaginario è dunque il precipitato di una trasfigurazione simbolica, in cui la sfera naturale, vista ora come una entità personificata dagli spiccati tratti materni, assume a rifugio di senso (Camorrino, 2018b). La prevalenza di temi "armonizzanti" – che Gilbert Durand (2013) aveva già notato essere tipici del femminile – informa l'immaginario ecospirituale, laddove, nel caso (a esempio) di alcune forme messicane, le vecchie divinità femminili della natura sono spogliate dei loro tratti terrificanti a vantaggio di visioni addolcite e rassicuranti<sup>29</sup>: le donne, peraltro, godono di una posizione di privilegio nella relazione sacra con "Madre Natura" (Becci et al. 2020). La natura, intesa come luogo di resistenza all'azione contaminante<sup>30</sup> capitalista, assume nella coscienza *green* a simbolo di una auspicata emancipazione, spazio vivificante dove coltivare l'autenticità del sé, ideabalsamo per lenire i sopravvenuti "disagi della modernità" (Taylor, 1991). Nient'affatto fortuito il successo contemporaneo degli sporti estremi in cui, la gratificazione apportata dalla vittoriosa "sfida simbolica alla morte" (Le Breton, 2002), è potenziata dal faccia a faccia con lo spietato ma equo giudizio della natura "selvaggia", palcoscenico ideale di un *tribunale verde*<sup>31</sup> capace di riconoscere le qualità superiori di redivive comunità di *chosen ones* (Camorrino, 2018e).

Va sottolineato quanto il corpo giochi un ruolo decisivo nelle nuove forme della spiritualità, in un rovesciamento e dell'antitesi carne-spirito tipica della millenaria tradizione cristiana (Giordan, 2009) e della successiva trionfante dualità cartesiana (D'Andrea, 2014). Nelle pratiche spirituali, la "coltivazione del sé" fa della relazione tra

<sup>28</sup> Tale concezione riposa su una millenaria tradizione religiosa. Quest'aspetto, della massima rilevanza, non può essere approfondito in modo adeguato in questa sede per ragioni di spazio. Si noti, tuttavia, che lo stesso Karl Marx accusava il capitalismo di *dissacrare* la vita associata attraverso un incessante processo di mercificazione delle relazioni sociali. È possibile in tal senso intravedere in controluce la portata escatologica della critica marxiana al capitalismo. Su questo tema si veda lo studio oramai classico di Karl Löwith (2015).

<sup>29</sup> Questo è più in generale un tratto tipico dell'immaginario della natura contemporaneo. Si veda Camorrino (2018b) e D'Andrea (2013). Michel Maffesoli (2013) ha individuato nel fenomeno della "femminilizzazione" uno dei tratti peculiari della società postmoderna.

<sup>30</sup> Non è superfluo notare la duplice accezione del termine *pollution*, che contestualmente rinvia a una forma di contaminazione materiale e morale del mondo (Douglas, 1996).

<sup>31</sup> In relazione a questo peculiarissimo aspetto dell'immaginario della natura contemporaneo e della ecospiritualità, ho altrove parlato di "geodicea". Questo concetto attualizza le riflessioni di Odo Marquard (1991 e 1994) sulla teodicea e sulle filosofie della storia, riprendendo alcune considerazioni di Ulrich Beck (2001) sull'ambientalismo come nuova forza morale. Ho da pochissimo appreso, nel corso delle mie ricerche, che George Levine (2006) ha coniato il termine "*geodicy*" per descrivere la svolta che la teoria darwiniana ha impresso nella visione del mondo moderna. Lo studioso di letteratura inglese afferma che questa svolta non deve però ritenersi affatto materialistica in senso stretto: il pianeta con le sue meraviglie, seppure nelle intenzioni darwiniane è specchio di nessun piano divino, risplende però del brillio di un intrinseco incanto. Io utilizzo il termine "geodicea" in modo differente: fermo il processo di "reincanto" cui la natura è oggi soggetta, mi riferisco alla idea di sfera naturale come un'entità personificata, materna, giudiziosa e giudicante, una sorta di tribunale morale alla cui sbarra sono oggi convocati gli uomini in veste di peccatori e alla cui autorità è riconosciuta una robustissima legittimazione (Camorrino, 2018f e 2019a).



“corpo-e-mente” un bozzolo fusionale, allorché i due piani, esperiti nella loro intima interdipendenza, assicurano una più profonda comunicazione anche con l’ambiente naturale (Brown e Leledaki, 2010).

Per una sorta di paradossale contrappasso, i toni ingentiliti delle nuove forme di spiritualità, che poco concedono alla misteriosa e terribile trascendenza divina e alla voce tonante del sacro tradizionale (Otto, 2009), concorrono a sospingere nello *shaker* dell’industria culturale i temi “neo-Gotici”, per secoli elementi costitutivi della architettura immaginale della Chiesa. Il lato “notturno” della spiritualità – espunto dall’immaginario cristiano – è fagocitato dal mercato hollywoodiano in un trionfo di vampiri, di spiriti inquieti e di bare che si scoperciano (Flanagan, 2007). D’altra parte, il contestuale successo presso la cultura di massa di prodotti seriali costruiti su tali oggetti finzionali, rivela in fondo una profonda trasformazione del rapporto con l’al di là. L’irrepresentabilità della morte è ben esemplificata dal successo cinematografico degli *zombies*, creature ritornanti mute e cannibali, esemplare incarnazione della cosificazione dell’esistenza, di una vita medicalizzata e mercificata priva di significati ultimi<sup>32</sup> (Brancato, 2014).

## Cenni conclusivi

Come si è visto, l’immaginario capitalista occidentale dà oggi asilo ai suoi abitanti sotto *volte* diverse, che si fanno scudo metafisico dalle incursioni destabilizzatrici del caos<sup>33</sup>. Nella ricomposizione “reincantata” di una rotondità rassicurante<sup>34</sup>, la *volta* retecnologica e quella *spirituale* lasciano gli individui come in una culla tiepida. Eppure, l’impermeabilità di queste *volte* non è garantita una volta e per tutte, come invece accadeva nella premodernità (Berger, 1984). È cioè ipotizzabile che la forza disgregante del capitalismo, capace di dissolvere gli equilibri della società tradizionale, abbia contestualmente prodotto, nel tempo del suo pieno dispiegamento, delle “metafisiche camere di compensazione” – se è lecito esprimersi così – laddove agli individui postmoderni è concesso di attingere a un rinnovato fondo immaginale di accoglienza cosmica.

È stato però sufficiente un virus – certo assai aggressivo nella sua carica infettiva e scaltrissimo nella sua capacità di contagio –, penetrato vischiosamente in tali gusci protettivi, a *insidiare* minacciosamente i corpi e a *insediarsi* sinistramente nelle pieghe

---

<sup>32</sup> Qui si aprirebbe l’importantissimo tema delle trasformazioni concernenti la relazione sociale con la morte. Non è possibile, per motivi di spazio, affrontarlo in questa sede. Si veda Cavicchia Scalamenti (2007).

<sup>33</sup> Qui chi scrive contrae un debito con la sua formazione, maturata alla scuola fenomenologica. Su tutti, si veda Berger e Luckmann (2007).

<sup>34</sup> Questa visione mi pare costituire l’architave concettuale della magistrale trilogia di Peter Sloterdijk (2014a, 2014b, 2015).



immaginali del mondo contemporaneo<sup>35</sup> (Camorrino e Savona, 2020). Ma quella della pandemia covid-19 – fenomeno che pure è plausibile abbia relazioni con il capitalismo, quantomeno per quanto attiene alla velocità della sua diffusione globale e per le forme inedite della rappresentazione mediatica della malattia (al di là di ogni considerazione di carattere sanitario che esula dalle competenze di chi scrive) – è un'altra storia, tragica, inquietante e ancora in corso, che meriterà attenzione in un prossimo studio.

## Bibliografia

Aupers S. e Houtman D. (2006), *Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality*, *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2): 201-222.

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

Bachtin M. (1979), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino.

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

Bauman Z. (1992), *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1989).

Becci I., Fahramand Manéli e Grandjean Alexandre (2020), *The (b)earth of a gendered eco-spirituality: globally connected ethnographies between Mexico and the European Alps*, 109-130, in A. Fedele, K. Knibbe (a cura di) *Secular Society, spiritual selves? Gendering the overlaps and boundaries between religion, spirituality and secularity*, Routledge, New York.

Beck U. (1992), *Risk Society. Towards a New Modernity*, SAGE, London. Thousand Oaks. New Delhi.

Beck U. (2001), *L'era dell'E*, Asterios editore, Trieste.

Beck U. (2008), *Global Generation in World Risk Society*, *Revista CIDOB d'Afers Internacional*, No. 82-83, pp. 203-216.

---

<sup>35</sup> Diversi autorevoli colleghi hanno sapientemente analizzato alcuni degli aspetti immaginali della pandemia. Si veda D'Andrea (2020), Grassi (2020), Marzo (2020), Secondulfo (2020), Wunenburger (2020). È possibile trovare questi e altri interessanti e puntuali interventi sul tema su <http://www.immaginario.eu/wp/blog/>



- Beck U. (2011), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck U.; Giddens A. e Lash S. (1999), *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios editore, Trieste.
- Berger P. L. (1963), A market model for the analysis of ecumenicity, *Social Research*, 30 (1): 77-93.
- Berger P. L. (1984), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano.
- Berger P. L. (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Torino.
- Berger P. L. (1999), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, 1-18, in P. Berger et al. (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, William B. Eerdmans, Washington, Michigan.
- Berger P. L. (2017), *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna.
- Berger P. L. e Luckmann T. (2007), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Berger P. L. e Luckmann T. (2010), *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna.
- Bittarello A. M. (2008), Another Time, Another Space: Virtual Worlds, Myths and Imagination, *Journal of Virtual World Research*, 1 (1): 1-18.
- Bloch M. (1972), *Lavoro e tecnica nel medioevo*, Laterza, Bari.
- Blumenberg H. (1985), *Naufragio con spettatore. Paradigmi di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna.
- Borkenau F. (1984), *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Il Mulino, Bologna.
- Brancato S. (2014), *Fantasmia della modernità. Oggetti, luoghi e figure dell'industria culturale*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).



Breton P. (1996), *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, UTET, Torino.

Brown D., Jennings G. e Molle, A. (2009), Exploring Relationships Between Asian Martial Arts and Religion, *Stadion. International Journal of the History of Sport*, 35: 47-66.

Brown D., Jennings G. e Sparkes A. C. (2010), 'It can be a religion if you want': Wing Chun Kung Fu as a secular religion, *Ethnography*, 11 (4): 533-557.

Brown D. e Leledaki A. (2010), Eastern Movement Forms as Body-Self Transforming Cultural Practices in the West: Towards a Sociological Perspective, *Cultural Sociology*, 4 (1): 123-154.

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

Camorrino A. (2018a), La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea, *Im@go*, 12 (VII): 39-62.

Camorrino A. (2018b), La natura «disneyficata». Analisi sociologica di un mito contemporaneo, *M@gma*, 16 (3): 1-18.

Camorrino A. (2018c), 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. (2018d), *Bella, buona, autentica e incorrotta. La natura nell'immaginario postmoderno*, 167-177, 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"*, FrancoAngeli, Milano.

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

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

Camorrino A. (2019a), *Madre Terra. Natura umana e non umana nell'immaginario postmoderno. Un'analisi sociologica*, 233-247, in A. Le Moli e R. Mirelli (a cura di), *Nature*



umane. *Ischia International Festival of Philosophy 2018 "La filosofia il castello e la torre"*, Palermo University Press, Palermo.

Camorrino A. (2019b), *Scienza e tecnica nella società tardomoderna. Rischi e opportunità della cultura dell'illimitato*, 51-70, in D. Pacelli (a cura di), *Il limite come canone interpretativo. Riflessioni e ambiti di applicazione a confronto*, Franco Angeli, Milano.

Camorrino A. (2020a), *Ecospiritualità. Il "reincanto" della natura nella società contemporanea*, *Religioni e Società. Rivista di Scienze sociali della religione*, 96 (1).

Camorrino A. (2020b), *La questione della responsabilità nel mondo contemporaneo. Una ricostruzione sociologica a partire dalla prospettiva fenomenologica*, in G. Limone (a cura di), *Il pudore delle cose, la responsabilità delle azioni*, 219-240, *L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet"*, FrancoAngeli, Milano.

Camorrino A. (2020c), *La "seconda modernità" del digitale*, *Mediascapes Journal*, 14: 73-83.

Camorrino A. e Savona E. (2020), *L'immaginario sociale della pandemia. Sacro, temporalità e "messa in scena del rischio"*, 27-50, in R. M. Calia (a cura di), *L'emergenza della complessità. Il virus nel villaggio globale*, Edizioni il Papavero, Manocalzati (Av).

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

Camporesi P. (1983), *Il pane selvaggio*, Il Mulino, Bologna.

Camporesi P. (1989), *La terra e la luna. Alimentazione folklore società*, Il Saggiatore, Milano.

Cassirer E. (1977), *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze.

Cassirer E. (2010), *Il mito dello Stato*, SE, Milano.

Castoriadis C. (1995), *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, (ed. it. di F. Ciaramelli), Bollati Boringhieri, Torino.

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).

Choné A. (2017), *Ecospirituality*, in A. Choné; I. Hajek e P. Hamman (a cura di), *Rethinking Nature. Challenging disciplinary boundaries*, 38-48, Routledge, London and New York.

Ciavatta (2011) (a cura di), *Aristotele nel Novecento. Conversazione con Enrico Berti, Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, V (I): 13-19.

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

D'Andrea F. (2014), *Per un'ecologia estetica. Le dimensioni non razionali della coesione sociale, Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario*, III (4): 197-212.

D'Andrea F. (2019), *Uscire dai piccoli regni. Un altro pensiero della relazione*, 13-32, in F. D'Andrea e V. Baldi (a cura di), *Codice e luoghi. Abitare le relazioni nel reale/digitale*, Meltemi, Milano.

D'Andrea F. (2020), *Appunti sulle fondamenta immaginali della pandemia*, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/page/2/>

Daston L. and Park K. (1998), *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*, Zone books, New York.

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

Douglas M. (1994), *Credere e pensare*, Il Mulino, Bologna.

Douglas M. (1996), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna.

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

Durkheim É. (1962), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.

Ehrenberg A. (1999), *La fatica di essere sé stessi*, Einaudi, Torino.

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



- Elias N. (1986), *Saggio sul tempo*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1998), *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. (2010), *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna.
- Ewald F. (1986), *L'Etat providence*, Grasset, Paris.
- Farrington B. (1952), *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Torino.
- Ferry L. (1994), *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale, l'uomo*, Costa&Nolan, Genova.
- Feyerabend, P. K. (2008), *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.
- Flanagan K. (2007), *Introduction*, 1-21, in K. Flanagan e P. J. Jupp, *A Sociology of Spirituality*, Ashgate Publishing Company, USA e UK.
- Fromm E. (2010), *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano.
- Gauchet M. (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino.
- Gauchet M. (2009), *La democrazia da una crisi all'altra*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Giordan G. (2009), *The Body between Religion and Spirituality*, *Social Compass*, 56(2): 226-236.
- Grassi V. (2020), *Non sarà più come prima. La nemesi del rimosso e il mondo che verrà*, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/>
- Gurevič A. J. (1983), *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino.
- Hanegraaff W. J. (1999), *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective*, *Social Compass*, 46 (2): 145-160.



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

Heelas P. (1999), *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, Editori Riuniti, Roma.

Heelas P. et al. (2005), *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Oxford.

Heelas, P. (2008), *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Blackwell Publishing, USA e UK.

Heidegger M. (1991), *Saggi e discorsi* (a cura di G. Vattimo), Mursia, Milano.

Horkheimer M. e Adorno T. W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.

Inglehart R. (1971), *The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies*, *The American Political Science Review*, 65 (4): 991-1017.

Jameson F. (1989), *Il postmoderno, o logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano.

Klibansky R.; Panofsky E. e Saxl F. (2002), *Saturno e la melanconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Einaudi, Torino.

Koselleck R. e Meier C. (1991), *Progresso*, Marsilio, Venezia.

Koyré A. (1966), *La rivoluzione astronomica: Copernico, Keplero, Borelli, Feltrinelli*, Milano.

Koyré A. (1972), *Studi newtoniani*, Einaudi, Torino.

Koyré A. (1973), *Introduzione a Platone*, Vallecchi, Firenze.

Koyré A. (1976), *Studi galileiani*, Einaudi, Torino.

Koyré A. (2000), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino.

Kuhn T. S. (1978), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino.



Kuhn T. S. (2000), *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino

Kuhn T. S. (2008), *La tensione essenziale e altri saggi*, Einaudi, Torino.

Landes D. S. (1993), *Prometeo liberato. La rivoluzione industriale in Europa dal 1750 ad oggi*, Einaudi, Torino.

Landsberg P.L. (2002), *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium, Napoli.

Lasch C. (1999), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano.

Latouche S. (2010), *L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, Torino.

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

Le Breton D. (2002), *Il corpo in pericolo. Antropologia delle attività fisiche e sportive a rischio*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3: 407-427.

Le Breton D. (2007), *Antropologia del corpo e modernità*, Giuffrè, Milano.

Le Goff J. (1987), *L'État-Providence Au Passé-Présent*, *Esprit*, 129/130 (8/9): 95-103.

Le Goff J. (1996), *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino.

Le Goff J. (2000), *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino.

Le Goff J. (2005), *Il corpo nel Medioevo* (in collaborazione con N. Truong), Laterza, Roma-Bari.

Le Goff J. (2008a), *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari.

Le Goff J. (2008b), *Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.

Le Goff J. (2009), *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari.

Le Goff J. (2010), *Lo sterco del diavolo*, Laterza, Roma-Bari.



Levine G. (2006), *Darwin Loves You. Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton University Press, Oxford.

Lindberg D. C. e Numbers R. L. (1994a) (a cura di), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, La Nuova Italia, Firenze.

Lindberg D. C. e Numbers R. L. (1994b), *Introduzione, IX-XXVIII*, in Lindberg D.C. e Numbers R. L. (a cura di), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, La Nuova Italia, Firenze.

Lovejoy A. (1966), *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli.

Löwith K. (2015), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano.

Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.

Lupton D. (2003), *Il rischio. Percezione, simboli, culture*, Il Mulino, Bologna.

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

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. (2013), *Dialettiche postmoderne: la conquista e il progetto*, 90-122, in Leonzi S. (a cura di), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Armando, Roma.

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

Marramao G. (1984), *La formazione del "Weltbild" moderno tra filosofia politica e sociologia critica: il tentativo di Franz Borkenau*, XI-LXIV, in Borkenau F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Il Mulino, Bologna.

Marquard O. (1991), *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna.

Marquard O. (1994), *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, Il Mulino, Bologna.



Marzo P. L. e Tramontana, A. (2019). Apple Community. Narrative and Its Effects in Reality in Late Capitalism, *Italian Journal of Sociology of Education*, 11(2): 303-330.

Marzo P. L. (2020), Covid-19: un fatto sociale totalitario. L'immaginario dell'homo simplex e i suoi effetti di realtà zootecnici, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/>

Maxwell R. e Miller T. (2012), *Greening the Media*, Oxford University Press, New York.

McLuhan M. (1974), *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.

McLuhan M. (1994), *L'uomo e il suo messaggio. Le leggi dei media, la violenza, l'ecologia, la religione*, Sugarco, Carnago (Varese).

Merton R. K. (1938), Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, *Osiris*, 4: 360-632.

Monod J. (1989), *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano.

Morin E. (1963), *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa*, Il Mulino, Bologna.

Mumford L. (2005), *Tecnica e cultura. Storia della macchina e dei suoi effetti sull'uomo*, Il Saggiatore, Milano.

Mumford L. (2011), *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano.

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

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

Pacelli D. (2013), *Il senso del limite: per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma.

Palmisano S. e Pannofino N. (2018), Spiritualità. Note su una categoria controversa, *Quaderni di Sociologia*, 77: 35-54.

Parikka J. (2012), New Materialism as Media Theory: Medianatures and Dirty Matter, *Communication and Critical/Cultural Studies*, 9 (1): 95-100.

Pastoureau M. (2012), *Bestiari del Medioevo*, Einaudi, Torino.



- Pecchinenda G. (1999), *Dell'identità. Analisi sociologiche*, Ipermedium, Napoli.
- Pecchinenda G. (2003), *Videogiochi e cultura della simulazione. La nascita dell' "homo game"*, Laterza, Roma-Bari.
- Pecchinenda G. (2008), *Homunculus. Sociologia dell'identità e autonarrazione*, Liguori, Napoli.
- Pellicani L. (1988), *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco, Milano.
- Pellicani L. (1997), *Modernizzazione e secolarizzazione*, Il Saggiatore, Milano.
- Pellicani L. (1999) (a cura di), *Dimensioni della modernità*, Seam, Milano.
- Pellicani L. (2010), *Scienza e Natura, Divenire*, 4, <http://www.divenire.org/articolo.asp?id=34> (ultimo accesso 14 ottobre 2018).
- Pellicani L. (2014), *La guerra culturale fra Atene e Gerusalemme nella storia americana*, *Orbis idearum*, 2 (1): 61-83.
- Pellicani L. (2015), *Produzione simbolica e potere: gli intellettuali come classe*, *Orbis idearum*, 3 (2): 53-62.
- Piaget J. (1977), *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Boringhieri, Torino.
- Placanica A. (1990), *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Marsilio, Venezia.
- Polanyi K. (2000), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.
- Prigogine I. e Stengers I. (1999), *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino.
- Rossi P. (1995), *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna.
- Rossi P. (2007), *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Feltrinelli, Milano.
- Saxl F. (2007), *La fede negli astri*, Bollati Boringhieri, Torino.



Schefold B. (2020), L'importanza della teoria economica per il benessere e la crescita economica, *Moneta e Credito*, 73 (290): 155-179.

Schmitt C. (2017), *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Il Mulino, Bologna.

Secondulfo D. (2020), Mille e non più mille. L'immaginario del Corona virus, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/page/2/>

Shapin S. (2003), *La rivoluzione scientifica*, Einaudi, Torino.

Sloterdijk P. (2014a), *Sfere I. Bolle. Microsferologia* (ed. it. a cura di G. Bonaiuti), Raffaello Cortina, Milano.

Sloterdijk P. (2014b), *Sfere II. Globi. Macrosferologia* (ed. it. a cura di G. Bonaiuti), Raffaello Cortina, Milano.

Sloterdijk P. (2015), *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale* (ed. it. A cura di G. Bonaiuti), Raffaello Cortina, Milano.

Sterne J., (2007), *Out with the Trash: On the Future of New Media*, 16-31, in C. R. Acland (a cura di), *Residual Media*, University of Minnesota Press, Minneapolis e Londra.

Taylor B. (2010), *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Taylor C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.

Taylor C. (2005), *Gli immaginari sociali moderni* (trad. e cura di P. Costa), Meltemi, Milano.

Tirino, M. (2017), Il materialismo digitale. Approcci e prospettive mediologiche. *S&F\_scienzae filosofia.it*, 18: 105-117.

Todorov T. (1992), *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Einaudi, Torino.

Vattimo G. (1999), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.

Vernant, J. P. (2001), *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino.



Warburg A. (2006), *Arte e astrologia nel Palazzo Schifanoja di Ferrara*, Abscondita, Milano.

Weber M. (1980), *Economia e Società*, Vol. II, Edizioni di Comunità, Milano.

Weber M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino.

Weber M. (2006), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano.

Wunenburger (2020), *Quelques questions éthiques autour d'une crise sanitaire*, <http://www.immaginario.eu/wp/blog/>

Yates F. A. (2006), *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari.

Yates F. A. (2010), *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari.