



A JOURNAL OF THE  
SOCIAL IMAGINARY

# I “regimi immaginali” del sacro. Religione, spiritualità, trascendenza: un’analisi di sociologia della religione e dell’immaginario



Antonio Camorrino

[antonio.camorrino@unina.it](mailto:antonio.camorrino@unina.it)

Department of Social Sciences | University of Naples Federico II

## Abstract

*The Sacred and the “Regimes of the Imaginary”. Religion, Spirituality, Transcendence: an Analysis from the Perspective of the Sociology of Religion and Imagery.*

The aim of this essay is to analyze the relationship between different “regimes of the imaginary” (Durand, 2013) and the sacred.

In the first section, I underline the features in common between the domain of the sacred and that of the imaginary; in the second, I identify the “axial” epoch as the genetic moment of the “diurnal regime” (Durand, 2013) highlighting the concurrence of the emergence of the transcendent sphere; in the third, I analyze the passage of the symbolic power of the “disjunction” from the sacred to the scientific imaginary; in the fourth, I discuss two typical forms of social relationship with the sacred in contemporary society, hypothesizing that religion, maintaining a relationship with the transcendent sphere, is still inscribed today in a “diurnal” imaginary while, spirituality, by having its relationship with the sacred only in the immanent dimension, it represents a contemporary form of “nocturnalization of experience”, paraphrasing an expression by Gilbert Durand.

## Keywords

Sacred | Imagery | Transcendence | Religion | Spirituality



## 1. Introduzione

**I**l sacro produce intima affiliazione giacché è in grado di manifestarsi alla coscienza con la potenza tipica dell'ambivalenza: esso attira e tormenta al contempo, promette e ammonisce, seduce e tiranneggia (Otto, 2009). Una delle caratteristiche principali del sacro – non di rado sottovalutata – è proprio la sua natura ambigua. Accostarsi al sacro può significare sia trovare la "grazia", sia andare incontro a una solenne punizione: nel soggetto che vi si approssima, questo può incutere terrore così come elevare a un inaudito stato di appagamento a seconda che esso si manifesti nella sua forma "pura" o "impura" (Kurakin, 2015). Non a caso, una panoplia di interdetti, norme e *taboo* irreggimenta la condotta umana in relazione alle cose sacre: non è possibile – come evidenzia Roger Caillois – impunemente confondere i piani dell'esistenza talché penetrare nel terreno del sacro significa accostarsi a un dominio assai pericoloso, la cui colpevole compromissione può generare nefaste "mescolanze". Il contatto col sacro, se può da un lato "trasformare" radicalmente l'esistenza arricchendone immensamente i significati, dall'altro – a esempio in presenza di qualche trasgressione rituale – può liberare forze oscure, capaci di annichilire i malcapitati (Caillois, 2001). Ciononostante, il contatto col sacro è costantemente ricercato poiché esso lusinga circa il raggiungimento di uno stato di "potenza" tale che, una volta assaporato, condanna la vita profana all'insignificanza relegandola, in ultimo, nella zona grigia della "irrealità" (Eliade, 2009). Si prende parte alla "vera" vita solo allorquando l'attivazione di rituali che replicano "modelli esemplari", garantisce l'accesso a una dimensione mitica dell'esperienza capace di "rigenerare" periodicamente il fondamento del legame sociale, sottraendo così i soggetti alla caducità dell'esistenza e proiettandoli in un tempo ciclico eternamente ripetibile (Eliade, 1975). Questa ambivalenza costitutiva risuona nell'originario "*sacer*", termine denso sia nella sua accezione positiva, adatto a diversi tipi di "consacrazione", sia in quella negativa laddove rinvia, di converso, a circostanze di "maledizione" o "pena" (Filoramo, 1997).

Questo è il tratto che forse più di tutti accomuna la riflessione sui domini dell'immaginario e del sacro. Entrambi costituiscono sfere nelle quali la tensione degli opposti si risolve fecondamente nell'apoteosi della "*coincidentia oppositorum*" (Durand, 2013): in fondo "sacrale" (Maffesoli, 2018) è un altro nome, di portata forse più specifica, per "immaginario". In tal senso, vorrei suggerire un ulteriore aspetto che pare accomunare il destino dei due domini. L'emergenza stessa della sfera trascendente cova in sé il germe del suo indebolimento e, per certi versi, della sua parziale scomparsa. La nascita delle religioni fondate su di una divinità sovramondana – come a esempio quella cristiana – implicitamente prepara la strada al dominio della "autonomia" e dunque, *eo ipso*, a un certo "disincanto del mondo" (Gauchet, 1992). Così, alla stessa maniera e per ragioni conseguenti, la radicalizzazione delle forme immaginali del "diurno" genera nella società contemporanea le condizioni per la diffusione di credenze e pratiche "notturne", per dirla con Gilbert Durand (2013). Il "reincanto del mondo" (Maffesoli, 2016), col suo



profluvio di visioni olistiche, mistiche, affettive, "orgiastiche" (Maffesoli, 1990), costituisce in fondo un processo di "notturnizzazione dell'esperienza", se è lecito questo cacofonico neologismo. Parimenti, e questa è una intuizione che possiamo ritrovare in contropiede nelle stesse pagine a opera di Max Weber, anche il fenomeno del "disincanto" pone le basi per il successivo, forse ineludibile, "reincanto del mondo": il processo di razionalizzazione, se per un verso tenta di tagliare i ponti con la trascendenza, per un altro infiamma i soggetti alla "disperata" ricerca di "significati ultimi" (Séguy, 1986). È forse possibile sostenere, volendo avanzare un'ipotesi provocatoria, che la stessa teorizzazione del "disincanto" abbia in sé un fascino "incantatore": essa è infatti capace di illudere la ristretta cerchia degli studiosi circa il fatto che la società intera immagini il mondo allo stesso modo della maggior parte degli intellettuali... (Saler, 2006; Camorrino, 2021a). Non è peraltro escluso che anche alla teoria della secolarizzazione sia toccata la medesima sorte: talmente seducente in virtù della sua linearità e logica interna, nonché per il sapore emancipatore-illuministico, da alimentare fortissime resistenze al suo ridimensionamento anche in presenza di evidenze empiriche contraddittorie (Luckmann, 1969a).

Ciò non significa affatto che le teorie della secolarizzazione e del "disincanto" non funzionino dal punto di vista euristico, tutt'altro. La prima aiuta a comprendere aspetti cruciali della modernità (Tschannen, 1991) e anche alcuni tratti specifici della società contemporanea, soprattutto relativi alla parte europea del pianeta (Berger, Davie, Fokas, 2010). La teoria del "disincanto", da parte sua, riesce in modo insuperato, tra le altre cose, a fornire strumenti utili ad analizzare la radicale trasformazione della relazione sociale con la trascendenza avvenuta nella modernità, smascherandone il processo di frammentazione, causa inaugurale, in ultima istanza, della forzata convivenza dei soggetti col "politeismo dei valori" (Weber 1998, 2010). In definitiva, è nella concettualizzazione del "disincanto" che troviamo embrionalmente – per quanto in modo non immediato – la base per la teorizzazione del "pluralismo", fenomeno tipico della società contemporanea (Berger e Luckmann, 1967).

Per ciò che attiene alla questione dell'immaginario, va preliminarmente precisato che nella vulgata del senso comune – ma, anche talvolta nel dibattito specialistico – si suppone erroneamente che la società contemporanea sia oramai affrancata dall'irradiazione di senso dei miti. Questi invece operano attivamente nell'organizzazione collettiva dei contenuti dell'esperienza, orientando credenze e pratiche in ossequio agli immaginari predominanti (Grassi, 2015). Ovviamente, un immaginario fondato sulla signoria della religione, darà forma a una società assai diversa rispetto a una imperniata sul primato della "macchina" (Pecchinenda, 2009). La disgregazione della "campana mitica" cui si assiste al termine dell'epoca arcaica – e cui dopo farò riferimento analizzando brevemente l'epoca assiale – non coincide affatto con la scomparsa del mito come forza normativa e morale. La sua influenza diviene, per così dire, capillare e sotterranea assurgendo a sostrato simbolico dei diversi "regimi" immaginali e delle sue forme archetipiche (Durand, 2013). Il reale assume cioè la sua struttura intelligibile e significativa solo grazie all'invisibile "matrice" immaginale che lo informa (Maffesoli, 2022). La dinamica soggiacente alla produzione e riproduzione della realtà sociale si dispiega dialetticamente, laddove il



livello materiale non è che il polo visibile di un sottobosco simbolico, vivo, profondo: l'immaginario, da questa prospettiva, funge da soluzione nutritizia per la cultura tutta, in un movimento inesausto di socializzazione, interiorizzazione e rinnovata costruzione del mondo (Secondulfo, 2019). Vengono cioè formandosi, nel corso dell'incessante mutamento che interessa le società, differenti modelli condivisi delle relazioni umane, una legenda di ciò che è lecito aspettarsi dagli altri, un ordine sottaciuto ma vincolante, che va ben al di là delle intenzioni del singolo e che regola lo svolgimento dell'azione sociale senza che a questo "regolamento" si debba fare espressamente riferimento: l'immaginario è la mappa simbolica che prescrive ciò che è moralmente desiderabile, la fonte dei significati delle pratiche sociali cui esse stesse concorrono, nel loro compiersi ricorsivo, al consolidamento (Taylor, 2005).

Il sacro, da questo punto di vista, ha magistralmente funzionato per millenni da collante sociale poiché in grado, attraverso una miriade di riti, feste, norme e valori comunitari, di tradurre materialmente, nella vita di tutti i giorni, gli imperativi del dominio "immateriale" (Maffesoli, 2021). Esso ha legittimato l'ordine sociale, materiale e immaginale, conferendo per millenni alla realtà sociale l'apparenza dell'immutabilità (Weber, 1980). Ciò vuol dire che l'interezza dei significati condivisi dagli esseri umani nelle società tradizionali, gode di un'autorità indiscussa poiché è sacra la "volta" che li tiene insieme (Berger, 1984). La vita quotidiana, attraverso una continua scansione ritualizzata delle azioni che formano la giornata abituale, si illumina – seguo qui Thomas Luckmann – di un senso altro che proviene dalla sfera trascendente. Tali riti permettono di attingere a fonti di significato superiori, intensificando l'esperienza che in quei frangenti appare come straordinaria. Le istituzioni che disciplinano la vita associata hanno cioè una derivazione sacra, che presiede a un complesso simbolico e rituale non differenziato, in grado di donare senso non solo alla quotidianità ma, soprattutto, ai momenti critici dell'esistenza (Luckmann, 1987).

Nel prossimo paragrafo indicherò l'epoca "assiale" come il momento genetico del "regime diurno" evidenziando la contestualità dell'emergenza della sfera trascendente; nel terzo, analizzerò il processo di trasferimento della potenza simbolica del dispositivo della "disgiunzione" dall'immaginario sacro a quello scientifico; nel quarto discuterò due forme tipiche di relazione sociale con il sacro nella società contemporanea, ipotizzando che la religione, conservando un rapporto con la sfera trascendente, si iscrive a tutt'oggi in un immaginario "diurno" mentre, la spiritualità, risolvendo il suo rapporto con il sacro nella sola dimensione immanente, rappresenta una forma di "notturnizzazione dell'esperienza".

## **2. Trascendenza e "regime diurno": l'emergenza contestuale nell'epoca "assiale"**

È necessario risalire al periodo pre-assiale per individuare quel tempo nel quale l'esperienza è vissuta come integralmente sacra, in uno spazio vitale che non





conosce residui profani. Il cosmo, nella sua interezza, è cioè intrascendibile poiché non è ancora maturata la possibilità della riflessione su un *altrove* che sia anche solo pensabile: per queste ragioni in quest'epoca l'esercizio stesso della critica, del discernimento tra la verità e il suo contrario e tra la cosa e l'immagine, è essenzialmente non prefigurabile (Bellah, 2005). In tal senso si può forse affermare che la vita è – in questa lunga fase dell'umanità – al contempo massimamente concreta e massimamente immaginale: la natura umana e non umana partecipano di una medesima forza sacra e simbolica che fonde in un abbraccio indissolubile l'esistenza di tutte le entità (Lévy-Bruhl, 1990). Anche tra la vita e la morte non si registra alcuna soluzione di continuità, poiché nell'immaginario arcaico nessuna recisione è prodotta tra il mondo dei vivi e quello dei morti. I defunti continuano a essere presenti e, proprio per questo, essi sono temuti assai più della morte in sé: da questo punto di vista, neanche il trapasso consente di trascendere il mondo (Morin, 1970). La struttura mitica del mondo si impone dunque alla coscienza dei soggetti come una totalità esperienziale nella quale è impossibile disarticolare i temi invisibili e le figure sovraempiriche da quelli del dominio dell'attualità. Non si è ancora prodotta una scomposizione concettuale dell'esperienza per cui l'essere-nel-mondo trova riparo dal caos grazie a narrazioni sull'origine delle cose che sanno irretire la vita associata in una trama ordinata di relazioni conferendo senso al vissuto pur in assenza di rielaborazioni razionali (Wunenburger, 2008: 74-75). Lo stato di immediatezza tipico delle comunità orali, inoltre, interdice qualsiasi *chance* di astrazione e di immaginazione alternativa rispetto alla fissità del proprio posto nel mondo (Ong, 1986).

In definitiva, in tali comunità, non persistono le condizioni necessarie all'emergenza dell'individualità: si agisce posseduti da forze che attraversano incessantemente il mondo, forze che costituiscono parti integranti ma transitorie di un soggetto che non può dirsi ancora *indivisibile* rispetto all'ambiente esterno (Douglas, 1994). I tratti della persona vengono cioè percepiti come interamente estroflessi, specchio di un'invasione cui l'universo intero chiede di arrendersi affinché ciascuno compia la propria missione nel mondo: missione che, nella quasi totalità dei casi, altro non è se non la pedissequa ripetizione di ciò che è imposto dalla tradizione (Cavicchia Scalamonti, 2002). Non v'è cioè alcun "centro" su cui possa fondarsi l'interiorità del singolo poiché le fonti dell'azione risiedono interamente "all'esterno"<sup>1</sup>: l'ordine fissato da un'antieriorità irriducibile esaurisce lo spettro dei significati *immaginabili* dell'esperienza (Cavicchia Scalamonti e Pecchinenda, 2007). Il principio ordinatore dell'essere-insieme proviene da uno "eterno ieri" (Weber, 2004), la cui inquestionabile autorità scoraggia gli umani da ogni pretesa di determinazione

---

<sup>1</sup> È interessante quantomeno sottolineare alcune analogie, dal punto di vista identitario, con l'attuale assetto sociale. I nuovi mezzi della comunicazione promuovono un "effetto cipolla" per parafrasare una metafora di Philippe Breton (1996). Secondo il sociologo francese, difatti, una delle caratteristiche principali dell'identità contemporanea alla cui formazione assai concorre l'immaginario della "utopia della comunicazione", è quella di mancare di un "nucleo interiore", essendo questa interamente proiettata nella rete delle relazioni comunicative. Restano ovviamente delle decisive differenze, cui non posso soffermarmi in questa sede per ragioni di spazio.



soggettiva sul proprio corso di vita (Germani, 1991): ciò che è e ciò che *deve* essere sono il riflesso di un *nomos*<sup>2</sup> "integralmente ricevuto" (Gauchet, 1992). Nessuna presa di distanza dall'universo immaginale (e, congiuntamente, dal mondo concreto) è perciò concessa poiché vige un'esatta identificazione tra l'esperienza e ciò che essa rappresenta simbolicamente: in modo solo apparentemente paradossale, la totale potestà del regno immaginale coincide con la radicale inconsapevolezza da parte dei soggetti dell'esistenza di un dominio dell'immaginario. Lo stesso, in fondo, può dirsi del sacro: le forze ultraterrene orientano al meglio la condotta degli esseri umani in quelle comunità in cui non è presente alcuna cognizione del sacro come sfera differenziata laddove dunque l'azione del sovraempirico è percepita come un dato irriflesso dell'esperienza, un "dato per scontato" che non fa problema (Luckmann, 1963). Gli immaginari di tali comunità, per dirla in altri termini, possono godere del massimo grado di legittimazione (Luckmann, 1986). Se volessimo restituire con una formulazione sociologica più generale quest'apparente paradosso, potremmo dire che il massimo grado di integrazione sociale viene costituendosi come il prodotto di una configurazione nella quale i soggetti non hanno coscienza dell'origine umana del collante simbolico, assiologico, normativo, dunque immaginale, attorno a cui il legame sociale si agglutina (Mori, 2019).

Il percorso che ha infine portato alla frattura di tale totalità indistinguibile, comporta – seguendo Raniero Regni – la possibilità dell'autocomprensione per i soggetti in quanto enti distinti dalle forze cosmiche. Per ciò stesso, tale mutamento immaginale deve intendersi come cominciamento del processo di incrinatura della fino ad allora inattaccabile "campana" del mito: l'individuo reagisce a questa insopportabile scissione cercando nel trascendente – per esempio allontanandosi da un mondo oramai oggetto di disprezzo – il luogo della ricomposizione di questa intollerabile frattura originaria (Regni, 2014). L'abisso scoperchiato dalla dissoluzione dell'incanto mitico ha prodotto – secondo Karl Jaspers, colui il quale introduce la questione della "epoca assiale" – l'insopprimibile urgenza dei soggetti di riconciliarsi con una condizione di "interezza" oramai smarrita: l'essere umano, "gettato nel mondo" e nella Storia, sente in modo inesaurito il desiderio di espiazione e salvamento (Jaspers, 2014). La disgiunzione dell'esistente in due domini radicalmente differenti – come nota Yehuda Elkana – è l'effetto di una "svolta" per cui il piano trascendente, opposto a quello immanente, riflette dialetticamente l'inedita acquisizione da parte degli esseri umani dell'innalzamento del pensiero a oggetto specifico di riflessione. A petto di un orizzonte di senso che improvvisamente offre visioni alternative, il livello trascendente assurge a dimensione nella quale ricercare conforto contro l'ansietà dello smarrimento: i mediatori culturali fra i livelli differenti dell'essere operano quindi come "sentinelle" e "traduttori" in grado di segnalare ai profani l'avvistamento dei paesaggi sacri e redentori della trascendenza, fornendo interpretazioni della simbolica a questa associata (Elkana, 2000). L'invenzione della

<sup>2</sup> Questa impostazione risente della lettura fenomenologica. Difatti, nella sociologia fenomenologica, "*nomos*" risulta essere un concetto cruciale per comprendere il processo di legittimazione: quando un ordine sociale è totalmente legittimato il piano del "ciò che è" coincide con quello del "come deve essere" (Berger e Luckmann, 2007).

scrittura ha ovviamente un ruolo decisivo nell'ampliamento della capacità di trasmissione simbolica di una "memoria culturale" condivisa e di cui la trascendenza e i suoi luogotenenti si fanno custodi (Assmann, 2022). Va precisato – in accordo con gli studi di Peter Brown – che la giustapposizione tra i domini del trascendente e del piano mondano, confluisce in un immaginario comunque spurio, laddove soggetti dotati di qualità sovraempiriche garantiscono una continuità di comunicazione fra i due livelli: l'opera dei santi, a livello immaginale, ricuce la ferita (senza mai cicatrizzarla del tutto) provocata dalla trasformazione della relazione sociale con il sacro (Brown, 1996), qui già vissuta in una sua versione "ridotta" se comparata all'epoca precedente alla dissoluzione della campana mitica. Inoltre, la discesa di Cristo in terra, se comporta un'ulteriore variazione immaginale nei confronti dell'esperienza del piano immanente – e del rapporto, pur sempre assai ambivalente con il corpo (Giordan, 2009; Synnott, 1988) –, è al contempo vissuta come evento decisivo nell'ambito di una battaglia ultramondana, come il momento in cui Dio invia il Figlio a liberare cielo e mondo dalla concretissima influenza delle forze demoniche e pagane (Brown, 1996).

A ogni modo, l'emergenza e l'istituzionalizzazione della sfera trascendente rispondono alla decisiva problematica dei "significati ultimi", per dirla in termini fenomenologici: il mondo e le sue forme non sono che "derive" di un oltremondo ontologicamente superiore capace di titillare aneliti soteriologici (Eisenstadt, 2011). Questa separazione originaria rappresenterà il nutrimento per un'inevitabile "nostalgia" di un cosmo intatto laddove la vita scorrerebbe immacolata, immemore di qualsiasi "caduta" (Eliade, 1976).

La nascita dell'individuo, per come lo conosciamo oggi, è in definitiva, filiazione di una trasformazione radicale della relazione sociale con il sacro. Una spinta insopprimibile muove il soggetto – appartenente a un'élite di "insoddisfatti" – ad abbandonare il mondo, vissuto oramai come un luogo di corruzione e privo di senso: la genesi del soggetto moderno – inteso come ente separato e conchiuso e bastevole a sé stesso – è innanzitutto frutto di una separazione originaria tra il Cielo e la Terra, tra l'alto e il basso (Dumont, 1993).

È plausibile perciò affermare, ad avviso di chi scrive, che l'emergenza della relazione sociale con la trascendenza debba considerarsi contestuale all'inaugurazione del "regime diurno" (Durand, 2013). È possibile cioè che nel momento storico in cui alla coscienza umana si manifesta per la prima volta il baluginio della trascendenza, l'essere-nel-mondo e l'orizzonte simbolico della "disgiunzione" si compenetrino in modo pressoché indissolubile. Lo stesso processo di individualizzazione è in fondo l'effetto di uno sbriciolamento della dimensione comunitaria, un "tragitto antropologico" (Durand, 2013) che conduce alla preminenza immaginale dello "Io" a discapito del "Noi" (Elias, 1990). Va tuttavia sottolineato, anche solo incidentalmente, quanto le differenti concezioni della divinità strutturino relazioni differenti con la trascendenza e, a loro volta, quanto esse incidano sulla configurazione immaginale: se la tradizione giudaica si basa sul primato della parola, come effetto di una diffidenza verso le immagini in quanto minaccia di possibili inaccettabili sovrapposizioni idolatriche, quella cristiana – pur ruotante intorno alla



fonte biblica – ha nei secoli prodotto a corredo della dottrina un'immensa mole di opere artistiche, fondate su immagini dal contenuto sacro (Wunenburger, 2008: 41-42).

### 3. Modernità: la discesa in terra della trascendenza

Seguire per intero la parabola di questa "disgiunzione" è naturalmente operazione impraticabile in questa sede, per ragioni di spazio ma, di più, per le limitate competenze di chi scrive. Sia lecita, solo ai fini dello svolgimento della presente argomentazione, una sintesi a volo d'uccello.

In virtù di un'articolata concatenazione di variabili e peculiari rovesciamenti, l'istituzione della sfera trascendente ha comportato nel lungo periodo la diffusione di una costellazione valoriale crescentemente mondana: tale transizione in effetti può considerarsi il nucleo di quel processo che va sotto il nome di modernità (Dumont, 1993). Max Weber (1981), da par suo, ha segnalato quanto le "conseguenze inintenzionali" dell'agire umano debbano considerarsi uno dei motori principali dei mutamenti sociali. Da questo punto di vista, la riforma protestante, invece di perseguire il fine desiderato di rafforzare il carattere trascendente e maestoso di Dio, ha "inintenzionalmente" consegnato il mondo – in accordo con le tesi di Louis Dumont – a un individuo che ne fa oggetto di incessante trasformazione attraverso il lavoro, in un'identificazione (pur sempre imperfetta) della volontà del soggetto con quella del Creatore: la costruzione paziente del disegno di Dio in terra segna l'affievolimento dell'Attesa del Regno, inverando il passaggio a una concezione immanente, laddove l'elemento dell'"extramondano" pare trasferirsi nella coscienza e nell'azione del soggetto (Dumont, 1993: 78-82). È questo in fondo, il fallout della dottrina della predestinazione secondo Weber: l'imperscrutabilità dell'intenzione divina costringe i fedeli a ricercare sicurezze psicologiche – cioè a dire segnali di salvezza – nel successo mondano, in assenza di altri indicatori. L'incolmabile distanza da Dio, il suo terribile silenzio, generano un insostenibile timore, cui i protestanti replicano applicandosi al meglio nelle cose del mondo, nella speranza che l'affermazione terrena sveli l'altrimenti impenetrabile Sua volontà: per alcuni aspetti il capitalismo, cioè il trionfo della dimensione mondana della modernità, altro non è che la "conseguenza inintenzionale" dell'intollerabile trascendenza del Dio della riforma (Weber, 2006). La trascendenza, anche laddove persiste, patisce un processo di "metaforizzazione" che ne circoscrive parecchio la sfera di influenza (Séguy, 1988). Da questo punto di vista, la modernità conosce una fase di secolarizzazione. Secondo Thomas Luckmann, il livello trascendente cessa, in virtù di un processo di "differenziazione", di unificare i valori e le norme soggiacenti alle istituzioni sociali vista l'impossibilità di questi ultimi di ancorarsi a un "cosmo sacro" condiviso: l'orizzonte di senso si spezzetta e la giurisdizione trascendente rincula, liberando crescentemente il mondo dai laccioli dell'ultraterreno (Luckmann, 1990). La nascita dello Stato moderno, a esempio, ha certamente assai concorso a sancire il divorzio tra il regno divino e quello terreno, ponendosi come uno dei maggiori agenti del



silenziamento delle politiche della trascendenza (Gauchet, 2009). Certo, sarebbe imperdonabile ridurre esclusivamente a questi fattori, le cause alla base del successo dell'immaginario della modernità capitalistica (Camorrino, 2020a).

Anche la scienza, nella sua fase aurorale, è in effetti debitrice di una peculiare relazione con il trascendente. I primi "scienziati" operano – in accordo con i classici studi di Robert Merton – attraverso una condotta razionale, metodica, pragmatica, cioè attraverso un comportamento ispirato all'*ethos* ideale del devoto protestante in cerca di segni di salvezza e "premi psicologici". L'incessante lavoro di miglioramento del mondo a favore del bene della comunità risulta essere percepito come una forma di glorificazione del Signore. Così come il comportamento "diligente" tipico dell'uomo che privilegia la "scienza" alle tentacolari tentazioni del mondo, rappresenta un fine particolarmente edificante agli occhi del fedele. Tutti elementi, questi, che promuovono il raggiungimento dello "stato di grazia" e indicano una potenziale "elezione" (Merton, 1938). La scienza gioca un ruolo decisivo nel desacralizzare la natura, immaginando l'universo come una macchina i cui meccanismi è possibile svelare grazie all'individuazione di rigorosi rapporti di causa ed effetto (Pellicani, 2010). Il trionfo della razionalità scientifica inibisce la relazione con la trascendenza e, al contempo, sanziona il pensiero che non sia "depurato" dalle immagini, viste ora come futili "ornamenti" di una visione non sistematica del reale (Grassi, 2006). In sostanza – e in accordo con Gilbert Durand –, il pensiero scientifico di marca cartesiana, cioè il metodo alla base della scienza moderna, depotenzierà l'azione della trascendenza riducendo i "simboli" a "segni" che non rinviano più ad alcun referente sacro: il simbolo non si fa più veicolo di alcuna "intercessione ontologica", ma rimanda solo a un'immanenza interamente spiegabile in termini matematici (Durand, 1977: 24-27, 30).

L'originaria "antitesi" prodottasi in conseguenza dell'avvento dell'età assiale per cui a una sfera trascendente perfetta si oppone il fallace e transeunte livello mondano, e che qui ho segnalato come momento genetico del "regime diurno", trapianta dunque a suo modo, durante la modernità, la sua potenza simbolica nell'immaginario scientifico. Anche il dualismo cartesiano si fonda infatti su uno schema "diaretico", di separazione, laddove solo la rappresentazione scientifica della realtà consente l'accesso alla verità dell'Essere (Durand, 2013). Lo "spirito scientifico" – in accordo con il classico studio di Gaston Bachelard – dichiara, prima di ogni cosa, guerra senza quartiere alle immagini che costituiscono un "ostacolo epistemologico" alla vera conoscenza del reale poiché esse riflettono una "osservazione primitiva" dei fenomeni: la scienza, per affermarsi epistemologicamente come disciplina interamente disgiunta da qualsiasi forma di trascendenza, deve innanzitutto essere radicalmente "iconoclasta", deve cioè fare dell'astrazione matematica e dell'empiria vigilata il suo marchio esclusivo e il baluardo insormontabile contro valori ultraterreni che vengano a minacciare la tenuta del pensiero oggettivo (Bachelard, 1995). La crociata "iconoclasta" dell'immaginario scientifico – afferma Durand – muove da radici profonde che attecchiscono già nella Grecia aristotelica e che attraversano la scolastica medioevale sino ad arrivare ai padri della scienza moderna. Eppure, la messa al bando delle immagini e l'espunzione del mito



dall'orizzonte del pensiero sistematico, costituiscono il precipitato della visione progressista di cui è intrisa tutta la tradizione che fa capo, quand'anche in modo inconsapevole, alla visione millenarista dell'abate Gioacchino da Fiore (Durand, 2022: 47-48).

Non sorprenda quest'accostamento, poiché tutta la traiettoria storica del trascendente e dell'immaginario, così come quella del sacro, altro non è che – in termini sociologici à la Weber e come già si è detto – l'effetto di "conseguenze non volute". Soprattutto le derive *scientiste* – poiché sarebbe imperdonabile non riconoscere alla scienza moderna le sue grandiose conquiste e l'imprecindibile spirito critico che la anima – negano la cittadinanza a qualsiasi aspetto "spirituale" dell'esistenza e denunciano la "illusorietà" di qualsiasi fenomeno che non possa essere indagato con la lente delle scienze esatte e di quelle che a questi metodi si ispirano (Voegelin, 1948: 462).

La "immanentizzazione" della trascendenza conosce inoltre, nelle stagioni rivoluzionarie delle filosofie della storia, un altro momento decisivo: le pulsioni escatologiche trasmigrano dal cielo cristiano ai paesaggi mondani (sperati) di una società fatta di eguali (Voegelin, 2004). Pian piano, cioè, la Storia, con le sue promesse palingenetiche, assorbe l'*ethos* della trascendenza, insufflando nello spirito rivoluzionario i "significati ultimi" prima giurisdizione esclusiva del dominio del sacro e della salvezza cristiana (Löwith, 1946). Perché ciò si possa verificare, è necessario un fondamentale mutamento immaginale in virtù del quale la Storia diviene un "soggetto", cioè essa stessa si eleva a forza "morale" che guida le vicende umane e le conduce verso il futuro e verso il meglio (Koselleck, 2009). L'idea-motore del progresso eredita dunque la forza mitica dell'immaginario sacro, promuovendo in veste mondana i "fini ultimi" della storia della salvezza, squassando ogni concezione ciclica della temporalità e sostituendovi una visione lineare che fonda la sua legittimazione sul carattere teleologico attribuito al suo incedere (Koselleck e Meier, 1991).



#### 4. Il sacro postmoderno: religione "diurna", spiritualità "notturna"

Il fatto che il sacro per certi versi oggi si presenti in forma postmoderna, non è affatto senza conseguenze. La limitata potenza della sua azione come fonte di solidarietà risente dell'indebolimento della relazione sociale con la trascendenza implicando, dialetticamente, una "precarizzazione dei significati ultimi" (Camorrino, 2021b). La tenuta dei legami sociali patisce un allentamento giacché l'autorità a fondamento della comunità morale non gode più di una legittimazione duratura e solida, così come accadeva nelle società tradizionali (Durkheim, 1963). Sempre più nella società occidentale contemporanea, la dimensione trascendente – intesa qui come oltremondana<sup>3</sup> – ha subito una svalorizzazione come effetto del processo di

<sup>3</sup> Molta della confusione sull'argomento deriva proprio dalla natura nebulosa talvolta attribuita al concetto di trascendente, nozione non di rado associate – in modo più o meno appropriato – anche all'universo

"disincanto" (Weber, 2004). In questo senso, caratteristica comune della religione e delle nuove forme della spiritualità è proprio quella di intrattenere un rapporto inedito con la sfera trascendente: sempre più debole nel primo caso, assente nel secondo. Anzi, qualora volessimo tracciare una linea di demarcazione tra questi due fenomeni potremmo sostenere che: a) se la religione cristiana conosce un deperimento dell'appello al trascendente pur continuandone una certa frequentazione<sup>4</sup>; b) le nuove forme della spiritualità risolvono la loro relazione col sacro nella sola dimensione immanente.

Ciò, attenzione, non significa affatto che sia socialmente diminuito il rapporto con il sacro. Innanzitutto, poiché la "religiosità" non si esaurisce nelle sole forme istituzionalizzate (Simmel, 1993). Inoltre, perché l'esigenza degli individui di rintracciare significati posti oltre i quadri ordinari dell'esperienza, proiettandosi in "realtà ultime", rappresenta un elemento costitutivo della coscienza umana (Alexander, 1994). La stessa socializzazione, inserendo i soggetti in un flusso ordinato di significati e di mappe valoriali, rappresenta di per sé una "cosmizzazione" e, dunque, in ultima istanza, un processo religioso (Luckmann, 1988). Inoltre, la sociologia della religione ha saputo empiricamente testimoniare la fallacia delle teorie della secolarizzazione, evidenziando la diffusione, se non il dirompere, del fenomeno religioso nella società contemporanea (Berger, 1999). Al netto di debite eccezioni (Davie, 2003), la relazione con la religione appare oggi tutt'altro che affievolita e non solo come manifestazione "privata" del credo soggettivo (Luckmann, 1969b) ma anche come incidenza di quest'ultima nella sfera pubblica (Casanova, 1994), inoltre come rete di valori interiorizzati (Cipriani, 2017) e come orizzonte culturale dei soggetti contemporanei (Garelli, 2020).

Vorrei però qui circoscrivere le mie riflessioni alla relazione tra immaginario e sacro, rinviando ad altre sedi un'analisi più di carattere specialistico della questione (Camorrino, 2020b). In tal senso, è a mio avviso plausibile che la religione dia forma a una relazione sociale con il sacro ancora "diurna": in virtù della conservazione di un rapporto con la sfera trascendente, il sacro si manifesta alla coscienza come un sentimento coltivato in dialogo con una dimensione separata dal mondo. Nella religione, cioè, il sacro si mostra come espressione di una forza ancora "totalmente altra" (Otto, 2009). È pur vero - volendo glossare qui la terminologia di Rudolf Otto (2009) - che Dio si presenta sempre meno con la maschera "tremenda" del "numinoso" e sempre più esclusivamente con il viso "affascinante" di un'Entità animata da un'infinita e incondizionata capacità di elargire misericordia. A livello immaginale, dunque, anche in presenza di una persistenza della trascendenza, nella relazione con il sacro si assiste a un certo processo di "disneyficazione" (Lyon, 2002):

---

della tecnica. Un sintetico tentativo nella direzione di una possibile analisi della questione, si trova in Camorrino e De Angelo (2020).

<sup>4</sup> Vorrei segnalare come evidenza empirica di tale indebolimento la sempre più "vaga" credenza nell'aldilà, dato che riflette un generalizzato logoramento nella credenza relativa al "*post-mortem*" di marca cristiana (Cipriani, 2020: pp. 194 e ss.; Garelli, 2021, Pace, 2020). Inoltre, occorre ricordare il dato relativo alla crescente percezione della divinità non più come "Dio personale" ma come una sorta di "spirito o forza vitale" infusi nel mondo (Cipriani, 2020: 220). Entrambe queste dimensioni appena accennate dicono di un certo processo di immanentizzazione in corso anche nell'ambito della religione.





Dio viene sempre più percepito come dispensatore di perdono e assai meno come giudice inflessibile<sup>5</sup> (Cavicchia Scalamonti, 2005). È possibile che tale processo di "disneyficazione" rappresenti il precipitato di una "situazione di mercato" del religioso, tipica di un'epoca pluralistica (Berger, 1963). Per non perdere *appeal* in un'arena assortita ed eterogenea, le opzioni di fede debbono apparire il più possibile allettanti (Lyon, 2002) e "seducenti" (D'Andrea, 2013), per risultare infine l'una "preferibile" all'altra (Berger, 2005): è plausibile che per l'individuo postmoderno un dio compassionevole rappresenti un oggetto di consumo assai più appetibile rispetto a un dio che paventa pene eterne<sup>6</sup> nei confronti di soggetti riconosciuti colpevoli di peccati commessi in nome delle svariate espressioni contemporanee dell'autodeterminazione<sup>7</sup>. Ciò non significa affatto, beninteso, che per le medesime ragioni (con fattori invertiti) non si possano diffondere religioni che fanno della relazione con una trascendenza "totalmente altra" il nucleo operativo della loro concezione, come per esempio accade con taluni fondamentalismi: ma, anche questo fenomeno, null'altro è se non il rovescio della medaglia di una situazione pluralistica nella quale l'erosione del "dato-per-scontato" può spingere verso scelte radicali (Berger, 2017 e 2020).

Per ciò che attiene alle nuove forme della spiritualità invece, l'ipotesi è che queste esauriscano il loro rapporto con il sacro nella sola dimensione immanente: come nell'epoca pre-assiale, il cosmo della spiritualità è essenzialmente intrascendibile. Anche le credenze sul *post-mortem* che confluiscono negli scenari della reincarnazione in fondo tratteggiano un paesaggio di indefinito ritorno nell'aldiquà profilando una qualche forma di immanentizzazione immaginale (Secundulfo, 2009). Il fenomeno della spiritualità ricade all'interno di ciò che con una sgraziata formulazione di marca durandiana potremmo definire un processo di "notturnizzazione dell'esperienza": qui il sacro si manifesta non più nella sua dimensione verticale – cioè nella tipica localizzazione antitetica tra alto e basso – ma in quella orizzontale. La relazione con il sacro nelle nuove forme della spiritualità si consuma, è questo è un suo tratto costitutivo, al di fuori dell'istituzione, in virtù di una diffidenza programmatica verso le forme del potere e dell'autorità religiosa (Giordan, 2004). Al rapporto tra la sfera immanente e quella trascendente succede quella tra microcosmo e macrocosmo, per cui in luogo di un immaginario

<sup>5</sup> L'impressione è che questa sperequazione immaginale produca effetti notevoli dal punto di vista della teodicea e, dunque, sul connesso fenomeno della "precarizzazione dei significati ultimi", dando la stura alla diffusione di narrazioni alternative sul reale in grado a modo loro di spiegare, attraverso peculiari trasfigurazioni e smaccate semplificazioni, il perché della presenza del male nel mondo. Pensiamo, a esempio, al successo contemporaneo delle teorie della cospirazione (Camorrino, 2021c).

<sup>6</sup> Il fatto che l'immaginario della trascendenza conosca una rimozione delle sue fattezze "tremende", non ne scongiura la più ampia influenza in sfere non precipuamente collegate al sacro. L'industria culturale sempre più, attraverso le sue produzioni, recupera e mette in scena il lato "dark", "notturno", dell'esistenza così come le paure più inconfessabili dell'essere umano (Flanagan, 2007). Vampiri, *zombies* e simili figure divengono protagonisti dell'immaginario postmoderno, rivelando gli aspetti oscuri, non elaborati della modernità (Brancato, 2014; Cavicchia Scalamonti, 2022): ciò manifesterebbe, al limite, un desiderio sociale, certo trasfigurato e spettacolarizzato, di trascendenza.

<sup>7</sup> Qui si squaderna l'enorme tematica del limite. Per un'assai utile introduzione sociologica alla questione si rinvia a Pacelli (2013).

"disgiuntivo" subentra uno di armonia ed equilibrio (Berzano, 1999) nel quale l'oltremondano non trova ragion d'essere. Ne consegue che l'orizzonte immaginale delle nuove forme della spiritualità sostituisce – laddove l'aldilà oramai scolorisce come concreta possibilità –, la promessa della salute a quella della salvezza: se la malattia esprime un disordine spirituale, la guarigione dimostra l'avvenuto ripristino dell'eufonia interiore (Filoramo, 1995).

Inoltre, la ricerca continua di uno stato fusionale con la natura, intesa quale entità sacra – come accade per esempio nelle forme della "ecospiritualità"<sup>8</sup> (Camorrino, 2020c; Taylor, 2010) – indica la preminenza di un'esperienza di matrice "mistica", forma tipica del "regime notturno" (Durand, 2013). In tal senso la simbolica che attiene all'immaginario di Madre Natura – si pensi anche solo a ciò che rappresenta "Madre Oceano" per i surfisti (Taylor, 2007), ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi – suggerisce una incipiente "femminilizzazione" dell'immaginario, che si oppone a quello diurno relativo al Dio-padre (Maffesoli, 2013a). Ancora, si noti la crescente influenza delle credenze e delle concezioni asiatiche, per cui alla dismissione critica della tradizione occidentale (Campbell, 2010), consegue una crescente "orientalizzazione" immaginale (Maffesoli, 2013a), con evidenti ripercussioni "notturne" sulla sfera del sacro. Le scissioni tipiche della visione cartesiana – "diurne" per antonomasia – vengono ricomposte e superate nelle nuove forme della spiritualità, nelle quali si affermano recisamente rappresentazioni olistiche dell'inscindibile rapporto corpo-mente (Palmisano e Pannofino, 2021). Il sacro inoltre, soprattutto grazie all'assai elastico concetto di "energia", viene permeando l'universo delle nuove forme della spiritualità (Albanese, 1999 e 2000) in modo "indifferenziato", senza alcuna "distinzione" tra il Cielo e la Terra, in tal senso "notturnizzando" l'immaginario (Durand, 2013).

A inizio di questo ultimo paragrafo ho proceduto a un accostamento tra l'intrascendibilità del cosmo pre-assiale e quello delle nuove forme della spiritualità. Si badi bene, tale similitudine va circostanziata e precisata onde evitare possibili fraintendimenti. La modernità ha inevitabilmente reso edotti gli esseri umani circa la "ontogenesi immaginaria [...dell'] antica alleanza" (Monod, 1989: 35, 37) che reggeva l'ordine dell'esistenza sociale pre-assiale. In questo senso il "disincanto del mondo" ha prodotto una trasformazione ineluttabile della relazione sociale con la trascendenza poiché ha rivelato, o quantomeno ha indotto il sospetto, circa il fondamento umano del sacro: la struttura sociale, differenziandosi, rinuncia cioè a ogni pretesa "ontologica" che ne giustifichi inquestionabilmente la genesi e la persistenza (Taylor, 2005). Credere nell'origine ultramondana del sacro è certamente possibile, ma è sempre l'effetto di una scelta (Berger, 1987): questa "pluralizzazione" (Berger, Berger e Kellner, 1983) del paesaggio dei possibili e degli immaginari concomitanti, ne incrina inevitabilmente la legittimazione (Cipriani, 1983). Anche per queste ragioni la "immanentizzazione" del sacro tipica delle nuove forme della spiritualità (Secondulfo, 2009) conosce, a mio avviso, un crescente successo: se è



<sup>8</sup> Nell'ecospiritualità mi pare assai evidente la simbolica "notturna". Non posso, per ragioni di spazio, approfondire qui in modo adeguato la questione (Camorrino, 2018).

fortemente indiziata l'origine umana del fondamento sacro, tanto vale riconoscere all'umano una sua precipua sacralità (Ferry e Gauchet, 2005). È dentro ciascuno, in ultimo, che secondo le nuove forme della spiritualità risiede la sorgente del sacro, la sua originaria e intatta "autenticità" intesa come superiore forza morale (Taylor, 1991): è il Sé che va "celebrato" (Heelas, 1999) e non una qualche remota entità sovramondana che questo immaginario presume collusa, poi, con le forme "verticali" del potere ecclesiastico e con gli insopportabili *diktat* del dogma (Giordan, 2016). Di tale "autenticità", nell'immaginario delle nuove forme della spiritualità, si fa testimone e veicolo il corpo, in ciò comportando un capovolgimento rispetto alla millenaria tradizione cristiana (Giordan, 2009): se il trascendente tace, nessun aldilà è esperibile e l'anima salva lascia il posto al corpo in salute. Siffatto primato del "benessere" (Palmisano e Pannofino, 2021), segna una tappa apicale di un processo già avviatosi nella modernità (Foucault, 1969). Vorrei infine segnalare un altro aspetto tipico delle nuove forme della spiritualità che mi pare confermi la tonalità "notturna" del suo spettro immaginale. L'aspetto razionale cede il passo a quello emotivo e l'esperienza diretta del mondo assurge a dimensione eminente della ricerca spirituale (Palmisano e Pannofino, 2018). L'immaginario della spiritualità è una sezione del più ampio universo del "reincanto" postmoderno, laddove l'invisibile si manifesta come forza aggregante di natura essenzialmente immanente e assai legata a una concreta materialità del mondo (Maffesoli, 2013b): l'emozione diviene il collante "sacro", spesse volte effimero, del legame sociale (Maffesoli, 1988).



## Bibliografia

- Albanese C. L. (1999), "The Subtle Energies of Spirit: Explorations in Metaphysical and New Age Spirituality", *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (2): 305- 325.
- Albanese C. L. (2000), "The Aura of Wellness: Subtle-Energy Healing and New Age Religion", *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 10 (1): 29-55.
- Alexander J. C. (1994), "Religio", 15-23, in C. Mongardini, M. Ruini (eds.), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Bulzoni, Roma.
- Assmann J. (2022), "Las religiones mundiales y la teoría de la Era Axial", *Estudios Sociológicos*, XL (119): 357-394.
- Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bellah R. N. (2005), "What is Axial about the Axial Age?", *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 46 (1), *Religion and Society*: 69-89.
- 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) (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, William B. Eerdmans, Washington, Michigan.
- Berger P. L. (2005), "Religion and the West", *The National Interest*, 80: 112-119.
- Berger P. L. (2017), *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna.
- Berger P. L. (2020), *Riflessioni sulla religione*, (ed. M. Lucivero), Armando, Roma.
- Berger P. L., Berger B., Kellner H. (1983), "La pluralizzazione dei mondi della vita", 169-184, in L. Sciolla (ed.), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sollier, Torino.
- Berger P. L., Davie G., Fokas E. (2010), *America religiosa, Europa laica. Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna.
- Berger P. L., Luckmann T. (1967), "Aspects sociologiques du pluralism", *Archives de sociologie des religions*, 23: 117-127.
- Berger P. L. e Luckmann T. (2007), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.



Berzano L. (1999), *New Age. Una nuova sensibilità culturale, un nuovo movimento religioso o una mera moda consumistica?*, Il Mulino, Bologna.

Brancato S. (2014), *Fantasmata 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 P. (1996), *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Donzelli, Roma.

Caillois R. (2001), *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri.

Camorrino A. (2018), "La natura «disneyficata». Analisi sociologica di un mito contemporaneo", *M@gma. Rivista internazionale di scienze umane e sociali*, 16 (3): 1-18.

Camorrino A. (2020a), "Genealogia immaginale del capitalismo. Dal "cosmo sacro" alla "volta" spirituale e retecnologica", *Im@go. Journal of the Social Imaginary*, 16 (9): 118-150.

Camorrino A. (2020b), "Religione e spiritualità. Fenomenologia del sacro nella società contemporanea: il caso italiano", 19-39, in G. Punziano, *Le parole della fede. Espressioni, forme e dimensioni della religiosità tra pratiche e sentire in Italia*, Franco Angeli, Milano.

Camorrino A. (2020c), "Ecospiritualità. Il "reincanto" della natura nella società contemporanea", *Religioni e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione*, 96 (1): 86-95.

Camorrino A. (2021a), "«Incantati» dal «disincanto». Riflessioni sociologiche sull'immaginario dell'invisibile e della trascendenza", *Sociologia Italiana. AIS Journal of Sociology*, 17: 239-253.

Camorrino A. (2021b), *Orizzonti di salvezza prendono "corpo": la generazione e la riproduzione dei significati ultimi nella società contemporanea*, Paper presentato al convegno nazionale AIS di metà mandato "Riproduzione sociale e metamorfosi globale", Università degli Studi di Bergamo, 16-18 dicembre 2021.

Camorrino A. (2021c), "Pandemia e complottismo. Il "reincanto notturno" della società contemporanea", 87-104, in N. Pannofino e D. Pellegrino (eds.) *Trame nascoste. Teorie della cospirazione e miti sul lato in ombra della società*, Mimesis, Milano-Udine.

Camorrino A., De Angelo C. (2020), "Teocrazia e tecnocrazia in società occidentali e islamiche. A proposito di un recente dibattito", *Religioni e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione*, 98 (3): 104-110.

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

Casanova J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago e Londra.



Antonio Camorrino  
*I "regimi immaginali" del sacro*

Cavicchia Scalamonti A. (2002), "Dal realismo comunitario al nominalismo individualistico. Un'introduzione alla sociologia di P.L. Landsberg", 7-38, in P. L. Landsberg, *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium, Napoli.

Cavicchia Scalamonti A. (2005), "Dall'eteronomia all'autonomia: la religione oggi", 7-21, in Ferry, Luc e Gauchet, Marcel, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Cavicchia Scalamonti A. (2022), *Il disagio dei morti*, Dante & Descartes, Napoli.

Cavicchia Scalamonti A., Pecchinenda G. (2007), *Il foglio e lo schermo. Materiali di sociologia della comunicazione*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Cipriani R. (1983), "La legittimazione sociale: da Schutz a Berger e Luckmann", 209-221, in A. Izzo e C. Mongardini (eds.), *Contributi di storia della sociologia. Atti della sezione di storia della sociologia del 1° Convegno italiano di sociologia "Consenso e conflitto nella società contemporanea" Roma, 15-18 ottobre 1981*, Franco Angeli, Milano.

Cipriani R. (2017), *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan, Switzerland.

Cipriani R. (2020a), *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano.

D'Andrea F. (2013), "La seduzione del sacro: una lettura del fenomeno religioso postmoderno", 111-132, in C. Mongardini e M. C. Marchetti (eds.), *La fabbrica degli dei. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, Bulzoni, Roma.

Davie, G. (2003), "Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case", 264-278, in R. K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell Publishing, USA, UK, Germany, Australia.

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

Dumont L. (1993), *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano.

Durand G. (1977), *L'immaginazione simbolica*, "Il Pensiero Scientifico" Editore, Roma.

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

Durand G. (2022), *Introduzione alla mitologia. Miti e società*, (pref. di M. Maffesoli; trad. e cura di V. Grassi), Mimesis, Milano-Udine.

Durkheim É. (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, (Intr. R. Cantoni), Edizioni di Comunità, Milano.

Eisenstadt S. N. (2011), "The Axial conundrum: between transcendental visions and vicissitudes of their institutionalizations constructive and destructive possibilities", *Análise Social*, 46 (199): 201-217.



Antonio Camorrino  
*I "regimi immaginali" del sacro*

Eliade M. (1975), *Il mito dell'eterno ritorno*, Rusconi, Milano.

Eliade M. (1976), *Miti sogni e misteri*, Rusconi, Milano.

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

Elias N. (1990), *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna.

Elkana Y. (2000), *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari.

Ferry L., Gauchet M. (2005), *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, Napoli

Filoramo G. (1995), "L'arte della guarigione nella nuova religiosità. Riflessioni in margine alle forme di ricomposizione del sacro", *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXVI (4): 567-585.

Filoramo G. (1997), "Sacro", *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, Retrieved on 15 May 2022 from [https://www.treccani.it/enciclopedia/sacro\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/sacro_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/)

Flanagan K. (2007), "Introduction", 1-21, in K. Flanagan, P. J. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate Publishing Company, USA e UK.

Foucault M. (1969), *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino.

Garelli F. (2020), *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna.

Garelli F. (2021), "Perchè gli italiani ora vogliono la super religione", (intervista di S. Fiori), *Repubblica*, 16 maggio, 26-27.

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).

Germani G. (1991), *Saggi sociologici*, (eds. A. Cavicchia Scalamonti, L.S. Germani), l'Ateneo, Napoli.

Giordan G. (2004), "Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?", *Quaderni di Sociologia*, 35: 105-117.

Giordan G. (2009), "The Body between Religion and Spirituality", *Social Compass*, 56 (2): 226–236.

Giordan G. (2016), "Spirituality", 197-216, in D. Yamane (ed.), *Handbook of Religion and Society, Handbooks of Sociology and Social Research*, Springer International Publishing Switzerland.

Grassi V. (2006), *Introduzione alla sociologia dell'immaginario. Per una comprensione della vita quotidiana*, Guerini Scientifica, Milano.



Antonio Camorrino  
*I "regimi immaginali" del sacro*

Grassi V. (2015), "Immaginario e vita quotidiana: il ruolo del simbolico nella costruzione sociale della realtà", *Im@go. Journal of the Social Imaginary*, 6 (4): 202-215.

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

Jaspers K. (2014), *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine.

Koselleck R. (2009), *Storia. La formazione del concetto moderno*, Clueb, Bologna.

Koselleck R., Meier C. (1991), *Progresso*, (pref. di L. Ornaghi), Marsilio, Venezia.

Kurakin D. (2015), "Reassembling the ambiguity of the sacred: A neglected inconsistency in readings of Durkheim", *Journal of Classical Sociology*, 15 (4): 377-395.

Lévy Bruhl L. (1990), *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino.

Löwith K. (1946), "The theological background of the philosophy of history", *Social Research*, 13 (1): 51-80.

Luckmann T. (1963), "On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2: 2: 147-162.

Luckmann T. (1969a), "Secolarizzazione: un mito contemporaneo", *Cultura e Politica*, 14: 175-182.

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

Luckmann T. (1986), "Osservazioni sulla legittimazione", 141-150, in R. Cipriani (ed.), *Legittimazione e società*, Armando, Roma.

Luckmann T. (1987), "I riti come superamento dei confini del mondo della vita", *Studi di Sociologia*, 25 (3): 254-267.

Luckmann T. (1988), "La religione e le condizioni sociali della coscienza moderna", *Studi di Sociologia*, 26 (3/4), Valori, religione e società complesse: 312-326.

Luckmann T. (1990), "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological Analysis*, 51 (2): 127-138.

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

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

Maffesoli M. (1990), *L'ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, (pres. di F. Alberoni), Garzanti, Milano.



Antonio Camorrino  
*I "regimi immaginali" del sacro*

- Maffesoli M. (2013a), "Dialettiche postmoderne: la conquista e il progetto", 51-64, in S. Leonzi (ed.), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Armando, Roma.
- Maffesoli M. (2013b), "Il mondo immaginale tra presentazione e rappresentazione", 79-93 in S. Leonzi, (ed.), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Armando, Roma.
- Maffesoli M. (2016), "Modernità, postmodernità, postmedievalità", 195-205, in V. Pravadelli (ed.), *Modernità nelle Americhe*, Roma, Roma Tre-Press.
- Maffesoli M. (2018), "Considérations sur le «sacral» postmoderne", *Sociétés*, 1 (139): 7-17.
- Maffesoli M. (2021), *Nostalgia del sacro. Il ritorno della religione nelle società postmoderne*, Armando, Roma.
- Maffesoli M. (2022), "Prefazione. Attualizzare l'essenziale", 7-11, in G. Durand, *Introduzione alla mitologia. Miti e società*, (trad. e cura di V. Grassi), Mimesis, Milano-Udine.
- Merton R. K. (1938), "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England", *Osiris*, 4: 360-632.
- Monod J. (1989), "I valori nell'epoca della scienza", (trad. M. Boffito), *Linea d'ombra. Mensile di storie, immagini, discussioni*, 40: 35-39.
- Mori L. (2019), "L'immaginario e il legame sociale. La vita inconscia delle rappresentazioni: Durkheim, Bourdieu, Alexander", 77-109, in P. L. Marzo, L. Mori (eds.), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Morin E. (1970), *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma.
- Ong W. J. (1986), *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna.
- Otto R. (2009), *Il sacro*, Se, Milano.
- Pace E. (2020), "Prefazione", 11-19, in R. Cipriani, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- Pacelli D. (2013), *Il senso del limite: per un nuovo approccio di sociologia critica*, Roma, Carocci.
- Palmisano S., Pannofino N. (2018), "Spiritualità. Note su una categoria controversa", *Quaderni di Sociologia*, 77: 35-54.
- Palmisano S., Pannofino N. (2021), *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*, Mondadori, Milano.
- Pecchinenda G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).



- Pellicani, L. (2010), "Scienza e Natura", *Divenire*, 4, Retrieved on 15 May 2022 from <http://www.divenire.org/articolo.asp?id=34>.
- Regni R. (2014), "Introduzione. Arcaico futuro. La grande pedagogia della civiltà", I-XXVII, in K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine.
- Saler M. (2006), "Modernity and Enchantment. A Historiographic Review", *American Historical Review*, 111 (3): 692-716.
- Secondulfo D. (2009), "Alle radici delle medicine alternative: il concetto di energia", 139-168, in D. Secondulfo (ed.), *Il mondo delle medicine alternative, immagini, percorsi, pazienti*, Franco Angeli, Milano.
- Secondulfo D. (2019), "Prefazione. Per una sociologia dell'immaginario e del profondo", 7-17, in P.L. Marzo, L. Mori (eds.), *Le vie sociali dell'immaginario. Per una sociologia del profondo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Séguy J. (1986), "Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber", *Archives de sciences sociales des religions*, 61 (1), *Société Moderne et Religion: Autour de Max Weber*: 127-138.
- Séguy J. (1988), "L'approche wébérienne de phénomènes religieux", 163-185, in R. Cipriani, M. I. Maciotti, (eds.), *Omaggio a Ferrarotti*, Siases, Roma.
- Simmel G. (1993), *Saggi di sociologia della religione*, (ed. R. Cipriani), Borla, Roma.
- Synnott A. (1988), "Physical, Spiritual and Mystical: The Body in Christian Thought", *Sante, Culture, Health*, 5 (4): 267-90.
- Taylor B. (2007), "Surfing into Spirituality and a New, Aquatic Nature Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, 75 (4): 923-951.
- 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.
- Tschannen O. (1991), "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4): 395-415.
- Voegelin E. (1948), "The Origins of Scientism", *Social Research*, 15 (4): 462-494.
- Voegelin E. (2004), *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, (ed. D. Caroniti), Gangemi, Roma.
- Weber M. (1980), *Economia e Società*, Vol. II, Edizioni di Comunità, Milano.
- Weber M. (1981), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.



Antonio Camorrino  
*I "regimi immaginali" del sacro*

Weber M. (1998), *Scritti politici*, (intr. di A. Bolaffi), Donzelli, Roma.

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.

Weber M. (2010), *Il politeismo dei valori*, (ed. F. Ghia), Morcelliana, Brescia.

Wunenburger J. J. (2008), *L'immaginario*, Melangolo, Genova.

