

# Fondamento autoritativo e «pluralismo». Alcune considerazioni sulla «plausibilità» del religioso nella società contemporanea

di Antonio Camorrino\*

## Abstract

The «pluralistic» scenario – according to Peter Berger – is characterized by a significant freedom of choice of individuals concerning their religious beliefs: what people gain in terms of self-determination, they lose in terms of existential certainties. This scenario results from the progressive weakening of the authoritative foundation at the base of current Western society. The configurations of the sacred, like those of the process of individualization, reflect – as Marcel Gauchet teaches – the transformations of the social relationship with «Otherness». This paper aims to discuss this complex process.

**Keywords:** Pluralism, Religion, Authority, Otherness, Individualisation.

## Introduzione

Si è testimoni della massima legittimazione di un universo religioso quand'esso si impone alla coscienza dei soggetti quale espressione – in accordo con gli studi di Marcel Gauchet – di un regime radicalmente «etronomo»: laddove cioè un'intera costellazione di specifiche credenze e pratiche sacre è percepita come emanazione di un'«Alterità» integralmente sottratta alla potestà degli esseri umani. Ciò equivale a dire che il supremo grado di potenza del sacro precipita dall'elusiva inquestionabilità del principio ordinatore da cui questo attinge la sua autorità: ancorato in un ineffabile Altrove temporale, esso intima gli individui in un assoluto stato di «spossessamento» (Gauchet, 1992). Quanto detto è caratteristico delle comunità arcaiche e, in parte, di quelle tradizionali.

Di converso, nel momento in cui l'appartenenza religiosa non si

\* Ho avuto modo di presentare l'argomentazione principale di questo *paper* nel corso del convegno “Per una sociologia della libertà di/dalla religione” tenutosi presso l'Università di Padova il 12 e il 13 settembre 2024, curato dal prof.re Giuseppe Giordan e dalla prof.ssa Olga Breskaya. L'articolo che state leggendo costituisce, a ogni modo, una versione ampiamente integrata, riscritta e rielaborata dell'intervento tenuto dal sottoscritto in quell'occasione.

delinea alla stregua di un incontrovertibile orizzonte destinale, bensì quale esito di una libera scelta personale, può considerarsi oramai consumato il passaggio alla modernità: ecco sbocciare l'epoca del «pluralismo» (Berger, 2017). Ciò ha decisive implicazioni. L'incessante e planetaria convivenza/competizione tra gerarchie valoriali differenti e talvolta antitetiche, squalifica qualsivoglia certezza ontologica per quel che concerne lo statuto veritativo dei contenuti delle rispettive credenze<sup>1</sup>: quanto per taluno è opera divina, per talaltro è irricevibile superstizione, quanto per qualcuno è santo, per altri è oggetto di intransigenti rivendicazioni secolari (Weber, 2010).

Da questo punto di vista, lo scenario in cui viene concretizzandosi il «pluralismo» costituisce il risultato di un processo – frutto di un'articolata ed estesissima traiettoria storico-sociale – grazie al quale i soggetti si emancipano progressivamente dai vincoli totalitari del dominio sacro: tale condizione, se per un verso ha affrancato gli individui dall'onnipresente signoria della dimensione sovramondana, dall'altra li ha esposti agli spifferi gelidi dell'indeterminatezza (Berger e Luckmann, 1967; Camorrino, 2023). Tale stato di cose rivela un fenomeno che informa, più in generale, i processi culturali tipici della società contemporanea: cioè a dire l'indebolimento del fondamento autoritativo alla base dell'attuale comunità umana occidentale (Camorrino, 2024a). Ciò che si guadagna in libertà, lo si perde in termini di «plausibilità» e solidità del proprio personale universo di credenze (Berger, 1984). A ogni buon conto, nell'attuale fase storica, la relazione sociale col sacro non patisce una contrazione – come pure per decenni è stato sostenuto da un'amplissima fetta di sociologi – bensì essa è oggetto di una «pluralizzazione», fenomeno che invero ha investito tutti i mondi vitali dalla modernità in poi (Berger, Berger e Kellner, 1974). Oggi

<sup>1</sup> Ad avviso di chi scrive le conseguenze di questo stato di cose non si esauriscono affatto nel solo dominio sacro. A esempio i fenomeni della postverità, delle *fake news*, della pseudoscienza e delle teorie del complotto – espressioni sociali proprie della post-modernità – riflettono la radicalizzazione del più ampio processo di usura del fondamento autoritativo alla base della comunità umana occidentale. Rinvio per approfondimenti a Camorrino (2021, 2024a; Camorrino e Savona, 2023). Il crollo delle «grandi narrazioni» – queste ultime intese quali schemi fortemente legittimati di interpretazione del reale e quali modelli di autocomprensione dei vissuti biografici interni a ideologie tutt'abbracciati (secondo la definizione lyotardiana) – rappresenta, in ultima istanza, il risultato dell'erosione di referenti autorevoli cui assicurare lo statuto di verità non solo delle affermazioni sul mondo e dei corrispettivi sistemi di conoscenza (Lyotard, 2008), ma anche quelli relativi alla tenuta della costruzione identitaria, individuale e collettiva (Berger, 1992).

dimoriamo – sia detto tachigraficamente – in un pianeta patentemente «desecolarizzato» (Berger, 1999).

Il dispiegamento della configurazione occidentale, dall'epoca pre-ssiale sino a quella odierna, appare allora come risultato di una dinamica socio-storica – per dirla con Gauchet – di «riduzione dell'alterità» (Gauchet, 1992 e 2005). È in questo gioco identitario – effetto di una dialettica a geometria variabile istituita tra i soggetti e il fondamento autoritativo di volta in volta operante quale referente ultimo dell'ordinamento dei differenti gruppi umani – che si è via via (e con un andamento tutt'altro che lineare) ricavato uno spazio crescente propedeutico all'emergenza della coscienza individuale: il grado di individualizzazione maturato dai soggetti in uno specifico consesso sociale dipende cioè dalle più o meno rigide prescrizioni imposte da tale Alterità e interiorizzate dai singoli nel corso della socializzazione quale comando più o meno ineluttabile (Elias, 2010; Germani, 1991). Se l'«autonomia» degli individui – cioè il diritto dei soggetti di emanciparsi da ogni ingiunzione del «lassù» – coincide storicamente con l'esonero dalla schiacciante supremazia della religione (Gauchet, 2001), significa che le trasformazioni della relazione sociale con il sacro vengono dipanandosi congiuntamente al correlato processo di individualizzazione (Camorrino, 2024a; Seligman, 2002).

### **Culture arcaiche: l'impero dell'«Alterità»**

Laddove prevale l'inconcusso primato dell'Alterità (vale a dire nelle culture arcaiche) diviene illogico finanche pensare all'individuo come a un'entità dotata di un foro interiore, quest'ultimo inteso quale sede di irradiazione della pulsione all'autodeterminazione del singolo agente: qui non c'è posto per l'«autenticità» in senso moderno, occorre invece conformarsi a un'assoluta deferenza verso un ordine Altro (Taylor, 2002). I soggetti si autocomprendono come parte costitutiva di una Totalità indistinta. Essi si percepiscono come emanazione di un Esserci il cui significato globale dipende per intero dalla fusionale partecipazione a una comunità cosmica: tale comunità è sperimentata come immersa in un universo radicalmente sacro (Voegelin, 2009). Nessuna libertà è possibile. Regna invece – come lo stesso Max Weber (2004) ha segnalato – l'egemonia dell'«eterno ieri»: la condotta dei soggetti deve replicare pedissequamente ciò che la tradizione prescrive da sempre, affondando essa le radici nelle insondabili profondità di un «tempo prima del tempo» (Marchionatti, 2013). L'autorità che

disciplina la vita associata delle culture arcaiche gode dunque di un'indiscutibile legittimità giacché il principio ordinatore che la istituisce si sottrae a ogni possibilità di critica, siccome esso sfugge totalmente alla sovranità degli esseri umani (Taylor, 2012): si tratta di un «*nomos*» che promana da un dominio ontologicamente superiore (Berger, 1984). Gli esseri umani si trovano in un rapporto di completa dipendenza nei confronti di questo piano sovraumano: è la dimensione invisibile la fonte da cui stilla il collante del legame sociale (Gauchet, 1992). Qualsiasi, anche la più infima, deviazione dalle obbligazioni imposte dal governo dell'«*illud tempus*» – con le parole di Mircea Eliade – è esperita come un intollerabile attentato alla tenuta non solo della comunità umana, ma dell'intero cosmo. I rituali, difatti, in questi consorzi, rinsaldano in modo cadenzato e continuo la Totalità dell'essere-nel-mondo, sancendo – sul piano ontologico – l'indifferenziazione tra umani e non-umani: il sacro permea l'intero universo al punto che è il rito – come dicevo – ad assurgere a medium eminente della socialità arcaica. Esso consente alla quotidianità di esplicarsi senza che in modo ricorrente si ingenerino nefaste «fratture» tra piani dell'esperienza qualitativamente incommensurabili (Eliade, 2009a). Il «tempo prima del tempo» evocato dai rituali conserva inalterato il mondo sociale grazie a un ininterrotto processo di rigenerazione che incessantemente consente ai soggetti di farsi coevi del momento cosmogonico (Eliade, 1975): qui – sia detto per inciso – il ruolo del sacrificio gioca una parte cruciale (Stanner, 1959). In questo modo, pur sfuggito una volta per tutte, il tempo degli antenati – Stanner, Gauchet ed Eliade mi pare convergano su questa posizione – è continuamente attualizzato per mezzo di una costante vivificazione emotiva e simbolica mobilitata dalla pratica rituale. Tale pratica, peraltro, non consiste in una messa in scena (almeno agli occhi di chi le dà forma), ma in una vera e propria «transustanziazione» della realtà<sup>2</sup> (Seligman, 2002), per così dire: il rito ricrea letteralmente ogni volta l'evento cosmico primigenio gettando 'concretamente' gli esseri umani nel tempo e nello spazio popolato dai fondatori del mondo (Eliade, 2009b). Cosicché non sono gli esseri umani che si incaricano di convocare il rito, bensì è il rito – in quanto sistematica manifestazione della «presenza/assenza» dell'Alte-rità, se ci atteniamo alla grammatica di Gauchet – che convoca loro<sup>3</sup>. È

<sup>2</sup> Applico qui un'intuizione che Gianfranco Pecchinenda (2018) utilizza in altro contesto.

<sup>3</sup> In queste due righe sintetizzo il contributo magistrale fornito da parte di più autori

questo il segreto delle comunità arcaiche, la ragione dell'inattaccabilità del loro fondamento autoritativo: i soggetti qui sperimentano l'ordine cosmico come «ricevuto» e non come da loro fabbricato (Gauchet, 1992): come si vede non sussiste in questa fase alcuna opportunità per l'emergenza di spazi di libertà, né collettivi, né individuali.

### **Società premoderna: un'epoca ambivalente**

La società premoderna mima in qualche modo il cosmo arcaico. Tuttavia, l'avvenuta esplosione della campana mitica produce un esiziale indebolimento del fondamento autoritativo tale per cui non solo Marcel Gauchet, ma anche Max Weber e Peter Berger (1984) notano come la nascita dei monoteismi segni, in effetti, già di per sé un incipiente processo di «disincanto del mondo». La dissoluzione del cosmo arcaico produce una scissione dell'immaginario in un piano trascendente e uno immanente<sup>4</sup> (Jaspers, 2014): tale rivoluzionaria secessione comporta *eo ipso* una «demagizzazione» del mondo – in accordo con Weber – talché il Dio dei monoteismi, riparando in una sfera ultraterrena, purga, in virtù della sua onnipotenza, il quaggiù da ogni presenza invisibile. Tale processo di «demagizzazione» investe la vita associata in misure diverse a seconda dei casi: nel cristianesimo delle «masse»

all'analisi della questione del fondamento autoritativo. Il primo inevitabile riferimento è di nuovo agli studi di Marcel Gauchet (1992) con il quale in controtale dialogo nel corso di tutto il presente contributo. Il tema della contestuale «presenza/assenza» dell'Alterità intesa come inattaccabile fonte organizzatrice del mondo sociale e della sua configurazione, è strettamente connesso con la speciale temporalità di tale fondamento e con la sua 'immanente estraneità' (ambivalenza ontologica sprigionata e irreggimentata dal momento rituale), se è consentito questo curioso ma solo apparente ossimoro. Il carattere granitico del principio ordinatore delle culture arcaiche discende – dicevo – dall'ineffabile temporalità che lo connota: una temporalità cioè – come sostenuto a più riprese – che giace fuori e «prima del tempo». La sorgente dell'autorità essendo qui sperimentata come assolutamente Altra non può per altro cristallizzarsi in qualche forma di potere istituito: l'indifferenziazione cosmica non consente alcun accesso ineguale degli esseri umani a fonti di potenza cui attingere al fine di esercitare in modo socialmente accettato il dominio sul proprio simile (Clastres, 1984). Tale complessa argomentazione è debitrice non solo delle insuperate ricerche a opera di Gauchet. Un capitale contributo al dibattito è stato offerto anche da Charles Taylor (2005), Danièle Hervieu-Léger (1996) e William Stanner (1960). Una breve riflessione sull'argomento è presente anche in Camorrino e De Angelo (2020).

<sup>4</sup> Per le importanti ricadute immaginali di tale scissione e delle successive ricomposizioni, tipiche a esempio del cosmo intrascendibile delle nuove forme della spiritualità, si veda Camorrino (2022).

e nel cattolicesimo, nei fatti, si registra una ‘trascendenza diminuita’, per così dire: si pensi a esempio al profluvio di santi e di madonne che caratterizza questa specifica relazione sociale col sacro. Affinché si consumi l’integrale desertificazione del quaggiù dall’ingerenza di «mezzi magici» usati a fini soteriologici, occorrerà infatti attendere il protestantesimo (Weber, 1976; 1980).

Il rapporto con una divinità posta fuori dal mondo schiude le porte a un dialogo personale dei fedeli con quest’ultima, un’intima conversazione prodromica a una sorta di *speleologia del Sé*, se è lecita quest’insolita formulazione. I soggetti si pongono in serrata dialettica con un’Alterità, Persona, unica, onnisciente, onnipotente, ultraterrena, che opera in ultimo per il bene e che promette salvezza (nonché dannazione). Tali individui, protesi in una postura di interno ascolto e dialogo con l’Altissimo vengono scavando nella propria interiorità al fine di intessere una relazione personale con Dio, ampliando così gradualmente lo spazio della loro coscienza individuale (Cavicchia Scalamonti, 2007; Dumont, 1993; Pecchinenda, 2008). È l’infinita distanza del Dio trascendente che produce le condizioni per una riflessione del soggetto su di sé, fatto che è già indizio di una libertà nascente. Senonché la società tradizionale riesce in massima parte a risaldare la frattura del cosmo arcaico cascame dell’«epoca assiale» (Jaspers, 2014). Tale ricucitura è resa possibile soprattutto per merito dell’*ecclesia* la quale restaura l’assoluta preminenza del «Noi» cristiano: così facendo, essa sancisce il primato sacro della dimensione comunitaria (Dumont, 1993; Elias, 1990; Luckmann, 1963): gli spazi di libertà dischiusi dall’«epoca assiale» patiscono, ergo, un robusto restringimento a causa dell’azione «cosmica» della Chiesa (Gauchet, 1992).

Già dal basso Medioevo si assiste però a profonde trasformazioni che producono fenditure nell’imponente edificio simbolico, normativo e valoriale eretto dalla cristianità. Abelardo, per esempio, riscatta attraverso le sue ardite teorie – almeno potenzialmente – gli esseri umani dalla schiavitù del peccato originale, tramutando – per mezzo della centralità assegnata all’intenzione – una condizione ontologica in una di tipo psicologico (Cavicchia Scalamonti, 2002). L’ascesa della classe mercantile e poi borghese stimola e promuove rivendicazioni crescenti per cui sempre più soggetti reputano inaccettabile dover render conto di azioni compiute da un lontanissimo progenitore: ciascuno vuole rispondere solo ed esclusivamente delle proprie responsabilità personali ricusando qualsivoglia imputazione o pena per colpe commesse da un alter, rispondesse questi pur anche al nome di Adamo (Groethuysen, 1975).

### **Società moderna e contemporanea: l'«eresia» come inevitabile orizzonte di vita**

Rudolf Otto (2009), riferendosi alla peculiare relazione che gli abitanti della società tradizionale imbastivano col dominio del sacro, sostiene che questi vivevano nella «schiavitù del peccato». Di converso – come accennavo poco sopra – nella fase aurorale della modernità, la credenza nel peccato originale viene vieppiù svaporando e gli individui vengono così smarcandosi da un debito creaturale millenario (Vogelin, 2022): tale affrancamento – impensabile in precedenza – permette loro di accedere a uno stato di inaudita libertà. Eppure, quest'inedita condizione non è a costo zero. Un numero crescente di esseri umani rifiuta a Dio una proprietà sino a quel momento indiscussa: cioè a dire la titolarità che consentì per secoli di tenere a Lui legati gli uomini attraverso l'irremovibile cordone ombelicale – per l'appunto – del peccato originale. Ciò significa prosciogliere i soggetti dai vincoli atavici che li assoggettavano alla potenza di un'inquestionabile Entità superiore. Siamo cioè al cospetto di un energico indebolimento del fondamento autoritativo, correlato immaginale del deperimento dell'Alterità. Da questo momento gli individui non solo possono liberamente scegliere (pur sempre in modo relativo a seconda delle specifiche *chances* materiali) la loro traiettoria biografica, ma essi, anzi, *devono* sceglierla: l'«imperativo eretico» – per citare una chiarificatrice espressione di Peter Berger (1987) che definisce esattamente questo stato di cose – rappresenta la cifra propria della condizione esistenziale del soggetto moderno. La recisione dei rigidi ma rassicuranti laccioli del sacro si paga dunque con una certa quota di «smarrimento» (Berger e Luckmann, 2010): 'puoi credere ciò che vuoi, ma non pretendere certezze rispetto a questa tua *opzione* di fede': potrebbe così recitare una massima dei tempi del «pluralismo», fenomeno che a partire dall'epoca moderna viene crescentemente affermandosi. Nel mare aperto della modernità si può navigare a piacimento, perseguire le rotte preferite, lanciarsi in avventure eccitanti e gratificanti: cionondimeno, i soggetti moderni (e ancor di più quelli postmoderni) sanno (o *sentono*) che veleggiare nell'alveo di un orizzonte siffatto comporta costantemente il rischio di un possibile naufragio esistenziale. Non casualmente, il fascino sprigionato oggi dai fondamentalismi è il medesimo esercitato dai porti sicuri in un oceano in tempesta: un mare – quello della modernità e della postmodernità – che appare sterminato e sublime, ma per ciò stesso incontrollabile e oscuro (Berger, 2017; Camorrino,

2023).

Sono persuaso che il Dio «disneyficato» – per utilizzare la terminologia di David Lyon (2002) – tipico della religione postmoderna<sup>5</sup> rappresenti per i più un desiderato compromesso in tal senso: ‘voglio credere, ma Dio, ti prego, non essere troppo fiscale su come e cosa devo credere’: così potrebbe recitare un’altra massima dell’epoca del «pluralismo». Un Dio cioè che conforti e perdoni, che mostri infinita misericordia per i nostri peccati ma che, per ciò stesso, abdicchi da qualsiasi proposito di punizione. Così come Dio è sempre meno immaginato quale Padre in virtù di una simbolizzazione di marca crescentemente materna (e della sola faccia accudente della Madre, s’intenda...)<sup>6</sup>, così la Chiesa si fa interprete vieppiù benevola della Sua volontà (Garelli, 2020) coltivando un’indifferenza via via più estesa nei confronti di rigide conformità dottrinali (Giordan, 2016).

Eppure, per queste ragioni, la libertà delle forme del credere solleva oggi – limo la riflessione qui al caso del cristianesimo – complessi problemi di «teodicea»<sup>7</sup>. E questa non è faccenda di poco conto. È grazie alla «teodicea» difatti che la religione può giustificare la presenza del male, della sofferenza e dell’ingiustizia nel mondo. È solo per mezzo della «teodicea» che la religione può cioè risolvere il problema – con le parole di Max Weber (1980: 211) – del «giusto pareggio». Tuttavia, se oggi in larghe parti della società occidentale appare inaccettabile l’idea un Dio «*tremendum*» a tutto vantaggio di un Dio esclusivamente «*fascinans*» (Otto, 2009), quale compensazione metafisica potrà delinearsi per un verso come risposta ai «significati ultimi» (Berger, 1995) e, per l’altro, rispetto alla sperequazione del male, dell’ingiustizia e della sofferenza in terra? Tale stato di cose non si esaurisce affatto in un dibattito di esclusiva natura teologica che per altro non avrei alcuna competenza nel condurre. In palio c’è qui invece una decisiva questione sociologica che tradisce echi weberiani e fenomenologici: tentare di comprendere il significato che i soggetti conferiscono alla loro condotta laddove la relazione esistenziale con gli alter umani e non umani non

<sup>5</sup> Su una peculiare applicazione del concetto lyoniano di «disneyficazione» di Dio sia lecito rinviare a Camorrino (2024a).

<sup>6</sup> La preminenza immaginale dei soli aspetti confortanti della figura materna affianca un altro tipico fenomeno della società postmoderna: quello della «femminilizzazione» (Maffesoli, 2013). Una puntuale analisi di come tale preminenza venga rivelandosi nel cinema e nel fumetto contemporaneo è stata effettuata da Roberta Bartoletti (2023).

<sup>7</sup> L’inaggirabile riferimento teorico per la questione della «teodicea» in ambito sociologico è alle opere di Max Weber (1976; 1980) e Peter Berger (1984).

riesce efficacemente a tacitare le insopprimibili pressioni escatologiche legate alle questioni ultime (Camorrino, 2024a; 2024b; 2024c).

Non sorprenda difatti – e ciò è notato dallo stesso Berger – che un crescente successo sembra oggi arridere a tutte quelle confessioni che non intendono scendere a compromessi con la dimensione mondana. Sempre più individui ricercano cioè ancoraggi saldi a petto di un crescente senso di spaesamento che viene avvertito come una minaccia intollerabile. Si tratta di uno spauracchio che alimenta forme di vera e propria angoscia giacché tali ‘intimidazioni esistenziali’ finiscono con l’attentare alla globale significatività del vissuto personale. Questi ancoraggi paiono recuperare la loro efficacia psicologica solo laddove viene ripristinandosi la solidità del fondamento autoritativo. Per quanto possa apparire paradossale, è proprio il «pluralismo» – cioè il condominio coatto di visioni differenti del mondo sia di natura sacra che secolare (attenendoci alla definizione bergeriana) – che spalanca le porte a forme di irrigidimento, di ritorno a condotte sacre riluttanti a negoziare troppo con le cose del mondo. La ricostituzione di un’Alterità legittimata e autorevole consente cioè di contrastare l’«ansietà escatologica» (Kermode, 1972) ingenerata dall’usura della «teodicea» cui prima ho fatto cenno: se il «pluralismo» produce una precarizzazione dei «significati ultimi» (Camorrino, 2021) è sempre il pluralismo – come sua «conseguenza inintenzionale» (secondo una celebre formulazione weberiana) – che dà la stura a forme di relazione col sacro maggiormente arroccate su vincoli e dogmi. È lo stesso «pluralismo» che nutre nostalgie di valori assoluti, che riattizza le braci di incrollabili Alterità (Berger, 2017).

Le straordinarie forme di libertà non solo di natura religiosa rese possibili dal paesaggio sociale «pluralistico», rappresentano il frutto di grandiose conquiste realizzate dalla società occidentale. Ciò quale sbocco di un lungo e articolato processo socio-storico che qui ho potuto solo abbozzare. A ogni modo, il dazio da corrispondere alla dogana dell’autodeterminazione secolare e/o religiosa – come ho cercato brevemente di argomentare – è particolarmente gravoso e procede di conserva con movimenti contrari. Erich Fromm, in un noto volume, sottolinea come gli individui faticino a gestire quote impreviste di libertà. L’essere liberi non rappresenta un dato scontato né qualcosa di facile governo emotivo per quanto la libertà, oggi, nella nostra società, ci appaia come un requisito ‘naturale’ dell’essere umano: occorre dunque tener in debito conto il peso delle insicurezze e delle responsabilità che da questa condizione esistenziale fatalmente discendono. Lo studioso della scuola francofortese segnala quanto, non di rado, gli uomini

preferiscano in questi casi darsi – in modo solo apparentemente inspiegabile – alla «fuga dalla libertà» (Fromm, 2010). Lo stesso Berger sottolinea – col suo solito stile cristallino – come il «pluralismo» eroda le sicurezze esistenziali poiché la continua «conversazione» con alter portatori di visioni divergenti infiacchisce la solidità del personale sistema di credenze di ogni singolo individuo. È difatti assai difficilmente ipotizzabile che amiche e amici con cui ci tratteniamo a cena o con cui ci attardiamo in una più o meno gradevole chiacchierata, persone che magari stimiamo e ammiriamo, e che tuttavia professano credenze diverse dalle nostre, siano tutte in errore, per così dire. Il «pluralismo» infirma la tenuta della verità di ciascuno. Anche il più conservatore dei tradizionalisti – insiste il sociologo austriaco – è edotto rispetto al fatto che la sua opzione di fede altro non è che una «preferenza» tra le altre: *per ciò stesso* essa è declassata dall'olimpico (oramai svanito) delle verità immuni da critiche. E d'altronde anche il tradizionalista dell'esempio succitato, inevitabilmente, condividerà situazioni «conviviali» (sperimentate, se non in presenza, quantomeno grazie alle possibilità squardinate dai vecchi e nuovi mezzi di comunicazione) con coloro i quali hanno una anche assai differente visione del mondo: il «pluralismo» – conclude Berger – richiede una faticosa operazione di «equilibrio cognitivo» che è tutt'altro che indolore. Soprattutto quando diviene impraticabile riferirsi a saldi fondamenti autoritativi e ad Alterità resistenti a diuturne contestazioni. Tuttavia, è questa la condizione tipica di una società in cui vige il regime «pluralista» (Berger, 2017). Un prezzo da corrispondere di cui tutto sommato non pare opportuno lamentarsi se si tiene alla contropartita che ne viene in cambio: la libertà di scegliere personalmente il corso del proprio tragitto biografico.

A ogni buon conto e per concludere, appare inverosimile, indipendentemente da quali scenari il futuro ci riservi, che gli esseri umani rinunceranno a pratiche e credenze capaci di soddisfare le istanze antropologiche relative alle questioni ultime, cioè alle incalzanti interrogazioni esistenziali attinenti a quell'area-limite dell'immaginario su cui il dominio sacro vanta un magistero esclusivo.

**Bibliografia**

- Bartoletti R., *Grandi madri mediali. Archetipi dell'immaginario collettivo nel fumetto e nel cinema d'animazione*, Liguori, Napoli, 2023.
- Berger P.L., *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano, 1984.
- Berger P.L., *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Torino, 1987.
- Berger P.L., *Robert Musil e il salvataggio del sé. Saggio sull'identità moderna*, Rubbettino, Messina, 1992.
- Berger P.L., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Berger P.L. (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, William B. Eerdmans, Washington, Michigan, 1999.
- Berger P.L., *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna, 2017.
- Berger P.L., Berger B., Kellner H., *The homeless mind*, Pelican Books, Great Britain, 1974.
- Berger P.L., Luckmann T., *Aspects sociologiques du pluralisme*, "Archives de sociologie des religions", n. 23, 1967.
- Berger P.L., Luckmann T., *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- Camorrino A., *Pandemia e complottismo. Il "reincanto notturno" della società contemporanea*, in N. Pannofino e D. Pellegrino (a cura di), *Trame nascoste. Teorie della cospirazione e miti sul lato in ombra della società*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.
- Camorrino A., *I "regimi immaginali" del sacro. Religione, spiritualità, trascendenza: un'analisi di sociologia della religione e dell'immaginario*, "Im@go. Journal of the Social Imaginary", n. 19, 2022.
- Camorrino A., *Secolarizzazione? No, "pluralismo". Introduzione alla sociologia bergeriana e ai "molti altari della modernità"*, in P.L. Berger., *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo* (saggio intr. di A. Camorrino), EMI, Verona, 2023.
- Camorrino A., *Da Dio all'Io: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della religione*, Mondadori, Milano, 2024a.
- Camorrino A., *The Health/Salvation Nexus: Religion, New Forms of Spirituality, Medicine and the Problem of "Theodicy"*, "Religions", vol. 15, n. 1, 2024b.
- Camorrino A., *Malattia e «teodicea». Un'analisi a partire dalle trasformazioni sociali del sacro*, in L. Meglio (a cura di), *Spiritualità, religione e malattia. Percorsi di ricerca*, Franco Angeli, Milano, 2024c.
- Camorrino A., De Angelo C., *Teocrazia e tecnocrazia in società occidentali e islamiche. A proposito di un recente dibattito*, "Religioni e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione", n. 98, 2020.

- Camorrino A., Savona E., *No-vax, fake news, teorie della cospirazione, pseudoscienza. Un contributo sociologico all'analisi dell'infodemia*, in M. Orsi, R. Paura (a cura di), *Pandemie & Infodemie. Un manuale per il futuro*, Editoriale Romani, Savona, 2023.
- Cavicchia Scalamonti A., *Dal realismo comunitario al nominalismo individualistico. Un'introduzione alla sociologia di P.L. Landsberg*, in P. L. Landsberg, *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium, Napoli, 2002.
- Cavicchia Scalamonti A., *La morte. Quattro variazioni sul tema*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce), 2007.
- Clastres P., *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- Dumont L., *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993.
- Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*, (trad. dal francese di G. Cantoni), Rusconi, Milano, 1975.
- Eliade M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009a.
- Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009b.
- Elias N., *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Elias N., *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- Garelli F., *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna, 2020.
- Gauchet M., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992.
- Gauchet M., *I diritti umani come politica*, "MicroMega, Almanacco di filosofia", n. 5, 2001.
- Gauchet M., *La democrazia contro se stessa*, (trad. di M. Baccianini), Città Aperta, Troina (En), 2005.
- Germani G., *Saggi sociologici*, (a cura di A. Cavicchia Scalamonti e L.S. Germani), l'Ateneo, Napoli, 1991.
- Giordan G., *Spirituality*, in D. Yamane (a cura di), *Handbook of Religion and Society, Handbooks of Sociology and Social Research*, Springer, Dodrecht, 2016.
- Groethuysen B., *Origini dello spirito borghese in Francia. I. La Chiesa e la borghesia*, Il Saggiatore, Milano, 1975.
- Hervieu-Léger D., *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- Jaspers K., *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.
- Kermode F., *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Rizzoli, Milano, 1972.
- Luckmann T., *On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution*, "Journal for the Scientific Study of Religion", 2 (2), 1963.
- Lyon D., *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma, 2002.
- Lyotard J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Maffesoli M., *Dialettiche postmoderne: la conquista e il progetto*, in S. Leonzi

- (a cura di), *Michel Maffesoli. Fenomenologie dell'immaginario*, Armando, Roma, 2013.
- Marchionatti R., *La riflessione sulla libertà selvaggia di Pierre Clastres*, in P. Clastres, *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, (intr. di R. Marchionatti), elèuthera, Milano, 2013.
- Otto R., *Il sacro*, (trad. di E. Buonaiuti), Se, Milano, 2009.
- Pecchinenda G., *Homunculus. Sociologia dell'identità e autonarrazione*, Liguori, Napoli, 2008.
- Pecchinenda G., *L'essere e l'io. Fenomenologia, esistenzialismo e neuroscienze sociali*, Meltemi, Milano, 2018.
- Seligman A. B., *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, (a cura di M. Bortolini e M. Rosati), Meltemi, Roma, 2002.
- Stanner W. E. H., *On Aboriginal Religion: I. The Lineaments of Sacrifice*, "Oceania", vol. 30, n. 2, 1959.
- Stanner W. E. H., *On Aboriginal Religion. II. Sacramentalism, Rite and Myth*, "Oceania", vol. 30, n. 4, 1960.
- Taylor C., *Il disagio della modernità*, (trad. di G. Ferrara degli Uberti), Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Taylor C., *Gli immaginari sociali moderni* (trad. e cura di P. Costa), Meltemi, Milano, 2005.
- Taylor C., *What Was the Axial Revolution?*, in R. N. Bellah e H. Joas (a cura di), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, 2012.
- Voegelin E., *Ordine e storia. Volume I. Israele e la rivelazione*, (a cura di N. Scotti Muth), Vita e Pensiero, Milano, 2009.
- Voegelin E., *Vangelo e cultura*, (a cura di G. Parotto e U. Lodovici), Morcelliana, Brescia, 2022.
- Weber M., *Sociologia delle religioni* (a cura di C. Sebastiani, intr. di F. Ferrarotti), UTET, Torino, 1976.
- Weber M., *Economia e Società*, Vol. II, Edizioni di Comunità, Milano, 1980.
- Weber M., *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004.
- Weber M., *Il politeismo dei valori*, (a cura di F. Ghia), Morcelliana, Brescia, 2010.