

**CICLO DI INCONTRI A CURA DELL'ASSOCIAZIONE PERIPLI
“UN PERIPLO FILOSOFICO INTORNO ALLA NOZIONE DI SACRO”**

1° INCONTRO – Napoli, 22.02.2013

“ 'Sacer' e 'religio': prospettive genealogiche e rapporti differenziali ”

di Gianfranco Savino ©

Questo seminario si inserisce nel più ampio progetto della realizzazione di un “festival del sacro”. Ritengo pertanto che scopo principale di questo seminario sia quello di investigare da un punto di vista filosofico che cosa renda possibile, prima ancora che necessario, per la nostra società dare luogo a qualcosa come un “festival del sacro”. La filosofia si occupa dei propri oggetti investigandone condizioni di possibilità e implicazioni. Una introduzione filosofica, un periplo filosofico intorno alla categoria del sacro, realizzato come momento preparatorio di un festival del sacro, deve domandare quindi quali siano le condizioni di possibilità nello spazio del concetto di una tale iniziativa e quali siano in quello stesso spazio le sue implicazioni. La domanda che mi muove e motiva in questo seminario è quindi: che cosa rende possibile il fatto che la nostra società approcci la dimensione del sacro attraverso l'investigazione razionale, atteso che la categoria del sacro è per essenza riferita alla dimensione di ciò che per sua stessa natura si sottrae al contatto, all'esperienza consapevole, alla possibilità dell'oggettivazione e della percezione cosciente e finalistica? In un certo senso questo seminario deve essere problema a se stesso. Il fatto che ci si rapporti al sacro nei termini di una investigazione razionale ed oggettivante è infatti già di per sé rivelatore di qualcosa di fondamentale circa il modo in cui la nostra società pensa ed esperisce il sacro.

Scopo di questo primo incontro è chiarire in particolare il sistema di rapporti che connette la regione concettuale del ‘sacro’ alla categoria della ‘religione’. Che significa tuttavia chiarire? La risposta a questa domanda presuppone e riflette il modo in cui si intende l'attività del filosofo. Ad esempio Heidegger utilizza spesso tutta una serie di parole e concetti legata all'ambito semantico del chiarire per definire l'essenza stessa della filosofia non più metafisica come tentativo di localizzazione e svelamento della verità dell'essere custodita nel linguaggio, attraverso una reinterpretazione della radice etimologica e del significato originario della parola che in tedesco è

usata per indicare un dibattito, una discussione interpretativa: *Erörterung*. Non voglio però riferirmi al nostro tentativo di chiarire in questo senso heideggeriano. Nella mia personalissima interpretazione, la filosofia è sempre innanzitutto attività di problematizzazione. La filosofia – quando è tale – agisce sempre e innanzitutto come una sorta di microscopio o lente di ingrandimento che serve a rendere evidenti le irregolarità, le tortuosità, la natura discreta e discontinua di ciò che in apparenza, in prima istanza, nell'apprensione media e usuale, si dà come liscio e continuo. Perciò, dal mio punto di vista, chiarire significa rendere complesso e problematico; chiarire, se volete, significa rendere oscuro.

Se avrò svolto efficacemente il compito che mi sono assegnato, al termine di questo intervento, il rapporto tra 'sacro' e 'religione' – che in prima istanza, nella percezione e nell'apprensione media si dà nei termini di una a-problematica co-appartenenza, se non addirittura di una qualche co-estensione – apparirà invece complesso, problematico, denso di aporie, contrasti, tensioni ed elementi differenziali. Attraverso il tentativo di chiarire la problematicità del rapporto tra 'sacro' e 'religione', toccheremo poi e contribuiremo a chiarire nel medesimo modo anche il rapporto tra altre regioni concettuali e in particolare il rapporto tra 'religione' e 'trascendenza', tra 'religione' ed 'etica', tra 'etica' e 'morale'.

La prima affermazione che vorrei fare per dare inizio alla nostra riflessione è che *la domanda sul sacro non è una domanda teologica*. Non lo è innanzitutto perché storicamente la teologia non si è mai occupata del sacro, se non in maniera marginale e con grandi fraintendimenti. Non lo è inoltre perché gli oggetti della teologia sono il rapporto tra uomo e dio ed il concetto di dio, che nella sua essenza si fonda sul concetto di divinità e che a sua volta presuppone la categoria del sacro. Il sacro è molto anteriore alla possibilità stessa della teologia¹. La domanda sul sacro non è una domanda teologica perché essa non sorge nell'ambito della teologia ma in quello delle scienze positive moderne nel momento in cui attraverso tali scienze l'occidente scopre un interesse per le culture altre da sé, cioè per le culture non occidentali e per quelle culture sussistenti nella civiltà occidentale ma in qualche modo minori, subalterne e marginali rispetto al centro metafisico di tale civiltà.

1 Sulla distinzione ed i reciproci rapporti di fondazione tra 'sacro', 'divinità' e 'dio' risultano illuminanti i seguenti passi di Heidegger: “Ma il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dei e per Dio, viene alla luce solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso si è aperto nella radura ed è esperito nella sua verità”. (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'Umanismo*, Milano 1995, p.68) ed oltre: “Solo partendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa mai debba nominare la parola <<Dio>>” (*ibi*, p.85)

Ma la domanda sul sacro non è una domanda teologica anche per una ragione più profonda. ‘Sacro’ – qualunque cosa significhi questa parola e che per ora lasciamo indeterminato – è una categoria che non attiene ad oggetti della conoscenza o dell’esperienza ma attiene alla forma ed alla processualità intrinseca stessa della conoscenza e dell’esperienza. ‘Sacro’ – un aggettivo che solo con molte difficoltà e problematicamente possiamo sostantivizzare – evoca sempre un elemento costitutivo interno alla struttura stessa dell’esperienza umana ed al processo della conoscenza. Come scrive Mircea Eliade: “Sacro è un elemento della struttura della coscienza e non un momento della storia della coscienza”². Il modello teologico della conoscenza e del pensiero non può in nessun caso incrociare la dimensione del sacro, è per essenza e fin dal principio impossibilitato a far sorgere la domanda sul sacro perché esso istituisce il principio di un soggetto conoscente (che ha in Dio, nel dio cristiano personale ed onnisciente, il suo creatore, il suo modello ed il suo termine di compimento), la cui riflessione razionale pone la sussistenza di un oggetto di conoscenza posto a sufficiente distanza da sé. Il modello teologico della conoscenza è innanzitutto l’istituzione di questa distanza e di questa autonomia del soggetto conoscente dal suo oggetto. Il modello teologico della conoscenza è il paradigma di tutte le forme di sapere fondate sull’istituzione di questa distanza poiché la teologia è propriamente quel sapere razionale che consente al soggetto – in quanto soggetto razionale e *solo in quanto soggetto razionale* – di accedere alla verità di Dio senza alcuna condizione di spiritualità.

Contrapposto per essenza a tale modello vi è il modello di ciò che tradizionalmente definiamo la ‘spiritualità’. La categoria della ‘spiritualità’ si riferisce a tutte quelle forme di conoscenza che presuppongono come base della conoscenza una trasformazione del soggetto conoscente, ossia tutti quei saperi nei quali il processo stesso della conoscenza e della costruzione del sapere si attua ed è esplicitamente riconosciuto come un momento di trasformazione dell’essere stesso del soggetto (pensiamo ad esempio alle tradizioni dell’ascesi filosofica, della ricerca alchemica, ecc...). Questa sua intima natura rende la spiritualità essenzialmente affine alla categoria del sacro. Se il sacro infatti è “un momento della struttura della coscienza”, solo un sapere che pone al centro della sua motilità interna il problema del riconoscimento del processo essenziale della conoscenza in quanto tale, investa cioè espressamente il rapporto che connette il soggetto conoscente al suo oggetto e assuma la determinazione della conoscenza come momento di trasformazione del sé può aggredire la questione del sacro. E, viceversa, qualunque tipo “teologico” di conoscenza è costitutivamente proibito alla posizione della questione del sacro poiché è proibito all’apprensione della natura essenziale della conoscenza, alla esplicita posizione del problema stesso di che cosa sia la

2 M. ELIADE, *Discorso pronunciato al Congresso di Storia delle religioni di Boston il 24 giugno 1968*

conoscenza.

Come ha limpidamente mostrato Foucault³, nel corso della storia culturale dell'occidente, dagli inizi del cristianesimo fino al novecento, ciò che si determina non è una conflittualità tra spiritualità e scienza (come spesso erroneamente si ritiene) ma tra spiritualità e teologia, che della scienza moderna – paradigmaticamente fondata sulla dicotomia soggetto/oggetto – rappresenta uno dei principali modelli impliciti.

La domanda sul sacro non è dunque una domanda teologica. Dov'è allora che essa sorge?

E' notevole che il rinvenimento del sacro come oggetto di interesse dell'indagine razionale compaia nell'antropologia moderna in connessione alla scoperta dell'interesse per le culture non europee. Vale a dire, trovo che sia interessante e denso di implicazioni il fatto che la scienza occidentale abbia originariamente scoperto la categoria del sacro guardando fuori dall'occidente o, successivamente, portando lo sguardo sulle culture marginali e subalterne dell'occidente stesso, ovvero su quei segmenti della civiltà occidentale in qualche modo distanti e/o eccentrici rispetto al movimento maggiore della storia occidentale, che è il movimento della modernità.

Tutti i lavori classici dell'antropologia scientifica moderna, della storia delle religioni, della fenomenologia di inizio novecento o del cosiddetto irrazionalismo germanico, che hanno introdotto nel dibattito culturale contemporaneo il tema del sacro – mi riferisco alle opere di Marcel Mauss, Emile Durkheim, Rudolf Otto, Mircea Eliade e alle ricerche condotte nell'ambito dell'antropologia evolucionista, diffusionista, strutturalista o funzionalista – rinvergono la domanda sul sacro a partire dall'osservazione di fenomeni culturali, sociali o storici sempre in qualche misura estranei alla modernità occidentale. E' senz'altro indice di qualcosa il fatto che la cultura occidentale abbia rinvenuto il tema del sacro nel confronto innanzitutto con ciò che è altro da sé e suggerisce senz'altro l'idea che al centro metafisico stesso del movimento della modernità occidentale vi sia qualcosa che comprime lo spazio del sacro fino al punto da renderlo invisibile, impercettibile.

Fin dall'inizio della questione, il sacro si rivela alla modernità ed alla cultura occidentale per la sua assenza, per la sua condizione di compressione: esso si rivela innanzitutto *come assenza*.

La scienza rifletterà solo tardivamente e marginalmente su questa circostanza, che invece si

3 M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto, Corso al College de France (1981-1982)*, Milano 2003, p.23

costituisce come problema nella meditazione filosofica più alta lungo tutto il corso dell'età moderna. La realtà della distanza che separa il sacro dal movimento della modernità viene infatti avvertita e tematizzata in molti eminenti luoghi della filosofia moderna. Essa è assunta e posta in questione in forme diverse: si pensi ad esempio alla scaturigine problematica della questione della fondazione della morale in Kant; si pensi alla formula della “morte di Dio” nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel; si pensi ai detti aurorali di Hölderlin straordinariamente interpretati da Heidegger sull'assenza e la contumacia degli dei; si pensi a Nietzsche, all'*evento Nietzsche*, la cui importanza per il nostro tema è tale da esigere una trattazione a se stante, a cui vorrei dedicare il terzo dei nostri incontri. Manca probabilmente una formulazione aperta e soddisfacente del complesso rapporto che si dà tra la motilità interna della modernità e la compressione del sacro, ma i presupposti per porre tale questione compaiono e si compongono lungo tutto il corso della filosofia moderna.

Ma torniamo all'inizio.

Il 'sacro' è una categoria concettuale così ampia e sfuggente ad ogni tentativo di definizione/delimitazione che qualsiasi preliminare coglimento del suo significato stabilisce l'indirizzo dello studio, il taglio disciplinare e le possibilità stesse dell'indagine. Possiamo tuttavia assumere come punto di partenza della nostra riflessione il nucleo di significato su cui un po' tutte le linee di indagine dell'antropologia, della fenomenologia e della storia delle religioni convergono.

Che cosa rinvengono le culture umane quando qualificano qualcosa come sacro? Che cosa designa inizialmente la parola 'sacro'? Il nucleo ideativo alla base della nozione di 'sacro' in tutte le culture, stando ai risultati comunemente accettati, è riassumibile in questa formula: *sacro è ciò che non si può toccare*.

In che senso: *non si può toccare*? Nel doppio senso – prescrittivo e descrittivo – dell'affermazione.

'Sacro' è innanzitutto *ciò che non si può toccare perché non deve essere toccato*. 'Sacro' qualifica quegli aspetti, quegli elementi, quei segmenti ovvero la natura sistemica in quanto tale di determinati sistemi complessi – sistemi che Gregory Bateson chiamava “sistemi mentali immanenti” ed a cui ha dato una definizione formale assai rigorosa – che non devono essere “toccati” perché la loro manomissione ne comprometterebbe il corretto funzionamento. Questa idea

di una prescrizione di intoccabilità relativa a determinati “sistemi” (sistemi di dimensione individuale, sociale o ecologica) è quella dimensione di significato della nozione di ‘sacro’ alla quale spesso ci si riferisce come ‘sacro/potenza’.

Il significato del sacro come ‘sacro/potenza’ è ad esempio la radice ideativa del concetto di ‘tabù’. ‘Tabù’ è infatti una versione del ‘sacro’ perché qualifica esattamente quel genere di fenomeni, esperienze, oggetti, luoghi che per qualche ragione una cultura riconosce come tali da non dover essere toccati (toccati dalla manipolazione o anche dal semplice tocco dell’esperienza, della conoscenza, dell’espressione verbale), pena la compromissione del funzionamento dei sistemi mentali in cui essa come cultura consiste o è inserita. Pensiamo a titolo esemplificativo al significato ecologico (nel senso della comprensione e della cura del funzionamento di sistemi mentali immanenti) di tabù come il tabù dell’incesto o il tabù dell’omicidio ovvero il tabù del falso giuramento presso la società latina, ovvero il tabù di certi luoghi proibiti o dell’uccisione di certe specie animali o dell’ingestione di certi cibi (il tabù della carne di porco nelle religioni del deserto), ecc...

Sacro è il tabù in quanto divieto perché protegge ciò che non deve essere toccato e sacro è l’oggetto-tabù perché la sua stessa esistenza rivela – nell’istante della sua violazione – l’esistenza del sistema mentale immanente come sistema *reale*. In questo senso dunque il concetto di ‘tabù’ oggettiva questa prima dimensione di significato del sacro come ciò che non deve essere toccato.

Su questo versante innanzitutto si costruisce il rapporto tra ‘sacro’ e ‘religione’. Qual è il significato originario di ‘religione’? Che cosa è essenzialmente una ‘religione’?

Rinveniamo questo significato nella radice etimologica della parola stessa e nel suo significato presso le culture greca e latina. Per la patristica cristiana (Lattanzio e poi Agostino) il significato di ‘religio’ è quello di ‘legame’. ‘Religio’ avrebbe attinenza con il verbo ‘religare = legare’ ed esprimerebbe quindi il senso del legame che vincola l’uomo a Dio. Questa interpretazione però è tarda, ideologica e non pertinente. I latini dell’età classica avevano ben chiaro quale fosse la radice etimologica della parola. Lo spiega Cicerone nel *De natura deorum*: ‘religio’ deriva da ‘relegere’ che vuol dire ‘prendersi cura’, ‘prendersi cura diligentemente di qualcosa’. Di che cosa la religione si prende cura? Degli dei. Il medesimo significato possiede la parola greca che indica la religione, ‘eusebeia’: dice Platone nell’*Eutifrone* che ‘eusebeia’ è propriamente ‘therapeia ton theon’, è ‘prendersi cura degli dei’.

Sorge qui la domanda – che poniamo ma lasciamo sospesa: *che cos'è un dio tale che per essenza abbisogna delle cure dell'uomo?*

In questo momento, invece, ciò che più ci interessa è evidenziare come la determinazione della religione come 'cura degli dei' sia perfettamente complementare al concetto di 'sacro' come riconoscimento di ciò che non deve essere toccato: la religione si costituisce fin dal principio come quel sapere che sa delle cose che non devono essere toccate e se ne prende cura, precipuamente attraverso un sistema coerente di prescrizioni. La religione custodisce la conoscenza delle cose sacre e le preserva nella loro natura sacra, ossia nella loro intoccabilità.

La religione – nella sua iniziale costituzione come sapere del sacro – si pone e si rivela come sapere essenzialmente normativo, addirittura come la scaturigine e la fondazione stessa del processo normativo in quanto tale.

L'essenza della legge, la natura essenziale ed originaria della norma non è morale bensì è *territoriale*. La norma – al principio – è ciò che definisce e delimita un territorio. Il concetto di norma sorge nella formula che circonda un territorio: *questo è il territorio in cui vale e si rispetta la legge di Romolo*. Ma poiché la norma serve innanzitutto a riconoscere i tabù, serve a riconoscere e a proteggere il sacro, il re – dal cui potere la norma trae la forza della propria affermazione – è uomo del sacro, uomo che appartiene alla sfera del sacro, uomo preposto alla cura del sacro, uomo sacro: è 'sacerdos'. Il re è anzitutto sacerdote, poiché il re è l'incarnazione, l'oggettivazione del potere che si preoccupa dell'applicazione della norma, di quel potere che è fondato sul sapere della religione, sul sapere che sa del tabù e del sacro. Fin dall'inizio si istituisce il legame di essenziale coappartenenza tra la religione come cura degli dei e del sacro/potenza e il potere della norma (legge morale) come promanazione della dimensione del sacro e sua prima necessaria oggettivazione nel mondo.

Abbandoniamo per ora questa linea della riflessione e riprendiamo l'altro versante su cui emerge il significato del sacro.

'Sacro', abbiamo detto, è *ciò che non può essere toccato* anche nel senso *descrittivo* dell'affermazione.

‘Toccare’ qui sta per ‘fare esperienza’, nel senso più ampio e generale del concetto, toccare con le mani ma anche toccare con il linguaggio (dire) o con la percezione.

‘Sacro’ è dunque ciò che non può essere toccato perché è *impossibile da toccare*.

Cos’è che in questo senso non può essere toccato? Cos’è di cui per essenza non si può fare esperienza? Il limite dell’esperienza stessa. È possibile, ad esempio, percepire di percepire? È possibile fare esperienza del fatto che le percezioni sono sempre attività della mente e non mera ricezione di informazioni da una supposta realtà esterna? Nella mia condizione media io percepisco gli oggetti della percezione ma non percepisco l’attività del percepire. Per percepire di percepire devo in qualche modo rompere la medietà della mia condizione, ad esempio attraverso riti di tipo psichedelico. I riti sacri basati su esperienze psichedeliche, sul consumo di sostanze allucinogene o su pratiche atte ad alterare i normali stati di coscienza, possono senz’altro essere interpretati come tentativi di sollecitare i limiti dell’esperienza, del processo mentale stesso dell’esperienza, e di consentire l’emergere di una qualche forma di consapevolezza del fatto che la cosiddetta ‘realtà esterna’ sussiste pur sempre come una costruzione dei sensi e non come una fonte di percezioni passive. Rompere la medietà della condizione della percezione determina la possibilità di prendere coscienza del fatto che credere nella realtà della realtà esterna rappresenta sempre un inaggrabile atto di fede, addirittura il modello originario e la fondazione di qualunque altro possibile atto di fede. Ogni atto di fede in quanto tale è fondato nel primo principale atto di fede che io compio ogni istante nei miei sensi e nell’idea di una realtà esterna a me che essi mi comunicano. I miei sensi mi comunicano la costruzione della realtà ma io scopro che tale costruzione è un atto ingannevole quando io rompo il loro funzionamento ordinario e scopro che essi possono comunicarmi tutt’altro e che dunque la loro azione è un processo di costruzione.

Scrive Alfonso di Nola che al centro della religione c’è la preghiera, l’esperienza e la pratica della preghiera. Ma cos’è la preghiera? La preghiera non è chiedere a un dio un intervento per il conseguimento di qualcosa. Questo modo di pregare è quanto di più antisacro si possa immaginare poiché mette in gioco tutta una serie di dualismi e di atteggiamenti finalistico/appetitivi che sono incompatibili con la dimensione del sacro. ‘Pregare dio per...’ significa istituire innanzitutto il dualismo tra me e dio, poi il dualismo tra la mia volontà e il suo oggetto e affermare l’essenza dell’azione come azione cosciente, finalistica e appetitiva. Qualunque uso finalistico della preghiera implica sempre l’istituzione di una distanza dell’oggetto su cui io rivolgo una volontà da me e quindi rompe quella condizione di integrazione che è invece il genere di esperienza che si vuole rivelare

nell'atto della preghiera. Questo tipo di scissioni connota tipicamente la dimensione del profano, ossia quella condizione quel riferimento medio al mondo in cui però l'evenienza del sacro è di fatto proibita. La dimensione del sacro è propriamente quella dimensione in cui il funzionamento e l'immanenza dei sistemi mentali si rivela nella sua integrità. La preghiera dunque è tale innanzitutto quando è esperienza dell'integrazione delle componenti della mente, dell'integrazione di tutte le componenti del sé che nella loro processualità unitaria rivelano il mio funzionamento come soggetto conoscente. Il funzionamento, l'integrazione, l'unità dei sistemi mentali, di quei sistemi mentali di cui io sono parte ed in cui consisto, è un territorio limite dell'esperienza, un territorio che non può essere toccato, un territorio sacro. Esso è esattamente la regione propria del significato del 'sacro' come qualità di *ciò che non può essere toccato*.

Ma il vero paradigma di ciò che è sacro in quanto per essenza sottratto alla possibilità stessa dell'esperienza è l'esperienza di cui non si può fare esperienza: la morte.

In questo senso, se il sacro come sacro/potenza qualifica la natura di ciò che non deve essere toccato e fonda la possibilità della religione come cura degli dei, il sacro come dimensione di ciò che non può essere toccato fonda la possibilità della *trascendenza*.

Qualunque declinazione del concetto di trascendenza è fondata sull'idea originaria di questa distanza incolmabile da qualcosa che è distante perché è essenzialmente altra da me. 'Trascendenza' è la parola che evoca propriamente questa dimensione della distanza *incolmabile*, incolmabile non nel senso del 'molto lontano', non in quanto straordinariamente vasta (la vastità essendo pur sempre una misura della percorribilità) ma in quanto essenzialmente istituita da un'alterità non risolvibile. La nozione di trascendenza origina dalla consapevolezza che l'uomo ha della morte e dell'impossibilità di farne esperienza. Il senso della trascendenza è la traduzione del silenzio, dell'afasia a cui l'uomo sa di essere costretto nei confronti della morte. In questo territorio concettuale viene in luce la connessione di coappartenenza che sussiste tra sacro, religione, trascendenza e cura della morte.

Che cosa rivela all'uomo la consapevolezza dell'esperienza della morte? Gli rivela che esiste un abisso, un punto limite della sua esperienza di cui lui non potrà in nessun caso fare esperienza. Questo dà alla nozione di trascendenza la sua originaria ideazione.

La religione – come cura del sacro, come cura degli dei - si istituisce sempre fin dall'inizio

come cura della morte. Fin dalle origini, fin dalle sue primissime manifestazioni, la religione si prende cura della morte, dei morti, si realizza come sapere e pratica di questa cura, perché la religione è cura del dato iniziale della trascendenza, della dimensione della trascendenza, e la morte è l'evento che da realtà alla trascendenza, che da realtà al fatto che la struttura stessa dell'esperienza umana prevede l'istituzione di un limite ad essa, del cerchio di un abisso che la circonda e limita.

‘Sacro/potenza’ e ‘sacro/trascendenza’ dunque. Ma vi è anche una terza dimensione di significato del sacro. Siamo debitori soprattutto a Bataille per averla portata in luce in tutta la sua importanza. Essa è la dimensione del sacro come ‘sacro/dispensio’.

Che cosa vi è al cuore delle pratiche del sacro?

L'atto sacro per antonomasia è il sacrificio. ‘Sacrificio’ è l'atto con cui si rende sacro qualcosa, è l'atto con cui si dischiude la possibilità del sacro alla conoscenza ed alla fattualità, con cui – letteralmente – si produce il sacro. Ma che cos'è nella sua essenza un sacrificio? Un sacrificio è un atto di distruzione, di puro consumo, di dispensio senza contropartita. Il sacrificio è l'atto di sottrarre una parte della ricchezza all'uso ed alla possibilità della riproduzione, di prendere un pezzo della ricchezza disponibile, sottrarla all'uso comune e destinarla ad una distruzione fine a se stessa. Il sacrificio è l'atto di distruggere qualcosa proprio in quanto esso può essere oggetto di un consumo utile e produttivo, di sottrarre qualcosa alla possibilità del valore proprio in quanto esso possiede un grande valore.

Il sacro è intimamente legato a questa dimensione di dispensio. In questa dimensione forse più che in ogni altra noi riconosciamo l'essenza del sacro. Perché? Perché forse nella dinamica del sacrificio i due sensi del sacro come sacro/potenza e sacro/trascendenza si fondono e si rivelano nella loro unità. Il sacrificio mette in scena la prima necessità di tutti i sistemi mentali in cui siamo immersi, di cui consistiamo e di cui facciamo parte, mette in scena l'entropia come la natura più intima del cosmo e della vita e mette in scena la realtà della morte (e dunque la dimensione della trascendenza, dell'alterità totale e dell'abisso della differenza come dimensione reale) come consumo e dispensio a cui non si può opporre rimedio, come perdita fine a se stessa. Nel sacrificio emerge la dimensione enigmatica del sacro, del cui significato riusciamo a cogliere pezzi, frammenti ed aspetti, ma di cui siamo impossibilitati a fare una conoscenza piena e chiara.

La religione come cura degli dei, cura della divinità, che è ciò che promana e si fonda sul dato

del sacro, si attua innanzitutto nel rito del sacrificio ed in tale rito mostra la sua appartenenza/derivazione dal sacro.

Avevo iniziato questo intervento annunciando l'intenzione di problematizzare i rapporti di derivazione e differenziazione tra sacro e religione. Vediamo se a questo punto riusciamo a porre la questione (si tratta solo di lasciarla emergere, non certo di risolverla o di trovarle risposte).

Ho condotto questa riflessione fino a questo punto muovendo dall'assunto che è possibile rinvenire nei risultati comuni a un po' tutto il sapere e tutto il dibattito che nell'età contemporanea si è svolto intorno al sacro almeno tre dimensioni di significato: sacro/potenza, sacro/trascendenza, sacro/dispensio. Ho poi cercato di evidenziare come l'interesse per il sacro maturi nella cultura occidentale a partire dalla percezione di una mancanza, di un'assenza, origini e muova proprio dal fatto di questa assenza. Più che di assenza io preferisco parlare di compressione del sacro. Questa compressione del sacro, dei suoi spazi di evenienza, della sua possibilità è un fatto che si rivela proprio in connessione alle tre dimensioni di significato che abbiamo individuato.

'Sacro/potenza', ovvero il sacro come evento della manifestazione e del riconoscimento dell'unità e del funzionamento dei sistemi mentali immanenti. Dov'è che trova compressione questa dimensione del sacro? Do in questa sede una risposta facile, valida in prima approssimazione, che ha dietro di sé tutta una tradizione di pensiero e di indagine, ma che meriterebbe in ogni caso di essere approfondita (lo faremo nel secondo dei nostri incontri). La dimensione del sacro/potenza viene compressa dalla tecnica, dall'evento di ciò che Heidegger definisce "la macchinazione (Machenschaft) dell'ente", ossia il dispiegarsi planetario della tecnica come determinazione fondamentale del riferimento dell'uomo all'ente. Costitutivo della tecnica è l'atteggiamento appetitivo-manipolativo-finalistico nei confronti di qualunque ente e dell'ente in quanto tale, che viene determinato nella sua essenza innanzitutto come oggetto/sostanza sussistente nella disponibilità delle possibilità manipolative del sapere umano. Nell'età della tecnica, del dispiegamento di quest'ultima figura della metafisica, il riferimento dell'uomo all'ente in quanto tale avviene nella forma dell'oggettivazione, della posizione dell'ente in quanto sostanza sussistente distante da me e posto davanti a me – objectum – nella disponibilità della mia volontà finalistica e manipolante. Ebbene – e qui il riferimento è a Bateson – questo genere di attitudine al comportamento finalistico confligge con l'integrazione delle componenti dei sistemi mentali e impedisce l'esperienza del sacro come riconoscimento del sacro/potenza. Questa è l'essenza della tecnica come ultima figura della tradizione metafisica occidentale. Il dispiegarsi della tecnica

rappresenta una compressione del sacro atteso che il sacro è proprio quella dimensione in cui la distanza tra soggetto e oggetto si supera nel senso di una integrazione che rivela il funzionamento di quei sistemi mentali la cui realtà si rivela al momento della loro compromissione. Il dispiegarsi planetario della tecnica è il dispiegarsi del profano come condizione unica o predominante dell'esserci dell'uomo nel mondo. Esso si lascia riconoscere dal pensiero come evento anche (se non soprattutto) a partire dal suo potere di compressione del sacro in quanto sacro/potenza.

‘Sacro/trascendenza’ ovvero il sacro come percezione dell'abisso del nulla come orizzonte-limite della condizione umana, dell'evento della morte come evento *reale*. Che cosa comprime questa dimensione di evenienza del sacro? La comprimono tutte quelle forme della cultura, tutte le pratiche che esprimendo una natura disciplinante si attuano come negazione-rimozione-inganno proprio della natura *reale* della morte. Il rifiuto di accettare fino in fondo in maniera cosciente la natura reale della morte è una compressione dello spazio del sacro come sacro/trascendenza. Tutte le declinazioni della cultura – centrali nella nostra civiltà – che si attuano come negazione-rimozione-inganno operano potentemente come eventi di compressione del sacro in quanto sacro/trascendenza.

'Sacro/dispensio' ovvero il sacro come percezione della necessità di un'economia del sacrificio e della festa, dell'attività improduttiva fine a se stessa come fondazione/rappresentazione della più intima natura dell'universo. Che cosa comprime questa dimensione del sacro come sacro/dispensio? L'intero processo di socializzazione dell'uomo, cioè l'intera motilità interna della modernità come costruzione della dimensione sociale dell'uomo e istituzione dell'utile e del comportamento economico/razionale a fondamento della condizione umana è il più potente evento di compressione del sacro in quanto sacro/dispensio. La nozione di socializzazione dell'uomo la mutuiamo da Hannah Arendt alla cui opera rimando per una comprensione più precisa della cosa. Basti in questa sede l'affermazione del fatto che la posizione del lavoro produttivo e dell'attività finalistica come centro di definizione della condizione umana nell'età della piena socializzazione dell'uomo si attua e si rivela anche come evento di compressione dello spazio di evenienza del sacro.

Quali forme di tolleranza concede la nostra civiltà al dispensio sacro? Concede tolleranza a quelle forme surrogate del dispensio sacro che in qualche modo vengono considerate come incomprimibilmente appartenenti alla natura umana (il gioco, lo stravizio, la droga, la pornografia, ecc...). La tolleranza a queste forme surrogate del dispensio è concessa a condizione che esse non ledano nella costituzione dei valori e delle norme (e dunque nel processo di costruzione formale dei

limiti e dei caratteri della condizione umana) la “legittima preminenza” del valore dell'attività produttiva su tutte le altre.

Il punto è: che ruolo gioca la religione in queste dinamiche di compressione del sacro?

La religione, che pure nella sua costituzione originaria si configura come sapere e cura del sacro, possiede tuttavia al centro della sua essenza stessa un elemento differenziale che la rende un oggettivo potente fattore di compressione del sacro. E ciò perché:

1. è parte integrante della natura della religione una potente dimensione *tecnica*; la religione semplicemente non esiste senza una declinazione tecnica: essa sussiste sempre nella forma di una ‘tecnologia del sacro’ e, dunque, fin dall'inizio, la religione che pure si istituisce come cura del sacro, si istituisce nel contempo come pratica che impedisce la percezione del sacro come sacro/potenza proprio in virtù di questa sua natura tecnica;
2. la religione edifica intorno al sacro un apparato di saperi e pratiche che sono sempre teleologicamente costituiti intorno alla necessità di rimuovere l'idea della *realtà* della morte; la prima cosa che la religione insegna è che la morte è inganno, apparenza, che essa non è un evento reale; la religione è sempre innanzitutto educazione alla rimozione della morte come evento reale che comunica la realtà dell'abisso e del vuoto; i concetti fondamentali della religione – dio, dio-creatore, anima, vita ultraterrena, ecc... - sono tutte risposte al problema della morte nel senso della negazione della sua piena immanente realtà e quindi sono un apparato ideale che si frappone fra l'uomo e l'esperienza del sacro come sacro/trascendenza. La religione, che pure si istituisce come cura della trascendenza, si attua in realtà come sapere teso a rimuovere proprio la realtà di quell'esperienza che è origine paradigmatica di ogni possibile figurazione della trascendenza;
3. la religione – che fin dall'inizio della storia – si configura come centro di fondazione e produzione della morale è un motore attivo del processo di socializzazione dell'uomo, pienamente dentro a tale processo (che è poi il processo della modernità). Nell'ottica dell'umanità pienamente socializzata l'economia dell'utile e della produzione è una dimensione totalizzante dell'agire umano e la dimensione del dispendio – epifenomeno del sacro – è visto al più come una concessione ad un aspetto della natura umana che in ogni caso lede e frena il “legittimo” predominio dell'attività sociale produttiva. L'*etica* del dispendio e dell'eccesso (che appartiene per natura alla dimensione del sacrificio e promana dall'esperienza del sacro) confligge con la *morale* disciplinante dei valori sociali e produttivi, la cui genealogia è tutta religiosa e teologica. In questo senso, la religione agisce come un

apparato di negazione e compressione di tutti quei luoghi dell'eccesso e del sacrificio, che danno invece evenienza al sacro come sacro/dispensio.

Rispetto a tutte e tre le dimensioni del sacro la religione svolge in realtà un attivo ruolo di compressione, pur essendo fin dal principio appartenente a queste dimensioni, derivata da queste dimensioni e ad esse intimamente legata. Ciò rende esplicito il fatto che il rapporto tra religione e sacro è un rapporto differenziale, problematico e non di semplice rinvio reciproco.

Vi è dunque nella costituzione essenziale stessa della religione un elemento differenziale che la rende antagonista allo spazio del sacro. E vi è nella motilità interna della modernità una radice genealogica che la mette in intima relazione di coappartenenza con il sapere disciplinante e socializzante della religione.

I rapporti differenziali tra 'modernità', 'religione' e 'sacro' appaiono notevolmente oscuri e complessi. Essi vengono in luce nelle vicinanze di quell'evento che ho chiamato 'compressione del sacro'. Della natura del sacro e del suo rapporto differenziale con la religione e la modernità ci rendiamo conto a partire proprio dal dato della compressione del sacro e dei suoi effetti sulla condizione umana. Di tali effetti cominciamo appena a scorgere la manifestazione. Il loro significato, il loro esito ancora ci sfuggono.

Resta quindi la domanda: se il sacro ha attinenza, è epifenomeno e traduzione sul piano dell'esperienza di necessità che attengono al funzionamento dei sistemi mentali – di quei sistemi mentali che noi siamo e di cui facciamo parte – quali saranno le conseguenze destinate di una sua compressione sulla natura e sulla configurazione stessa di tali sistemi?

I cambiamenti indotti dalla compressione del sacro non coinvolgono soltanto la condizione degli uomini ma la natura dell'umanità stessa. Per riecheggiare Heidegger, la percezione della scomparsa del sacro è quel sentimento del "trovarsi senza patria in cui, non solo gli uomini, ma *l'essenza dell'uomo* sta vagando"⁴.

Possiamo chiederci *che cosa sarà l'uomo* alla fine di questo evo, l'evo in cui si sarà dispiegato completamente il destino di quest'ultima figura della tradizione metafisica occidentale. Nella misura in cui la nostra civiltà si qualifica come potentemente determinata nel suo centro da una dinamica di

4 M. HEIDEGGER, *Lettera sull'Umanismo*, op.cit., p.68

compressione del sacro e nella misura in cui il sacro è un elemento costitutivo della struttura della conoscenza umana, della condizione umana, possiamo chiederci: che cosa produrrà alla fine questa sollecitazione?

Il ruolo compressivo della religione è un fattore costitutivo intrinseco a qualunque religione in quanto tale, un elemento differenziale proprio di qualunque religione. Anche l'esperienza più prossima alla dimensione originaria del sacro porta sempre dentro di sé questo elemento differenziale di compressione. Non è una questione di *purezza*, è qualcosa che attiene alla cosa in sé. Pare che l'approccio alla dimensione del sacro abbia sempre nel suo interno la necessità di una qualche forma di compressione. Ed è dal punto di vista di questa consapevolezza che, ritengo, la questione debba essere meditata.

Vorrei concludere questo intervento con una domanda che si colloca a margine del suo tema ma che forse può aprire una direzione inattesa quanto feconda alla riflessione.

Ciò che comunemente chiamiamo “consumismo” è sicuramente un elemento funzionale al sistema della socializzazione dell'uomo. Esso è una descrizione approssimata di un complesso insieme di fenomeni sociali, economici e culturali che qui non discuteremo, dandone per acquisita almeno una comprensione media e generica. Il consumismo e la sua etica dello sperpero e del consumo “eccessivo” e socialmente autodistruttivo è sicuramente un pezzo della razionalità economica che accompagna la modernità, se non per altro perché sostiene e alimenta la crescita dimensionale del sistema economico planetario. Eppure, nonostante questa intima appartenenza alla dinamica della socializzazione globale, il consumismo ha anche dentro di sé anche un elemento in aperta contraddizione con la logica della socializzazione. La sua logica è la logica dello spreco, del consumo improduttivo e spesso forsennato, della consunzione delle risorse non rinnovabili. Essa è evidentemente una logica dell'eccesso e del dispendio che poco appartiene alla rappresentazione che la modernità razionalista e socializzante del nostro sistema economico-sociale dà di se stessa. Ecco, io avanzo l'ipotesi che ci sia un qualche necessario collegamento, una qualche necessaria coappartenenza tra il fatto che lo spazio del sacro riceve una potente compressione nella nostra civiltà e il fatto che la nostra civiltà sia proprio quella in cui esplodono le pratiche del consumo irrazionale fine a se stesso, esplode il consumo della droga, esplode il consumo della pornografia e in generale l'attività produttiva riceve una potente alimentazione da forme di consumo palesemente dissipative e autolesioniste.

Io ritengo che ci debba essere una qualche forma di connessione tra queste cose e ritengo inoltre che il rapporto tra sacro e consumismo non sussista solo nei termini del surrogato, ossia che la dimensione di dispendio del consumismo non sia soltanto un sostituto di secondo ordine di quella dimensione del dispendio sacro che viene compressa dalla motilità interna della nostra evoluzione sociale. Può darsi che, alla luce di una indagine più approfondita e che qui mi limito solo ad evocare, il rapporto tra sacro e consumismo possa rivelarsi come sussistente anche nei termini della “salvaguardia”. Ovvero, può darsi che la scaturigine dell’irrazionale razionalità consumistica possa essere ricercata in una qualche forma adattativa di salvaguardia proprio di quel genere di dinamiche mentali che i valori socializzanti e produttivi della modernità sembrano destinati a comprimere e compromettere.

Viste da una prospettiva più ampia le cose tendono normalmente a cambiare aspetto e significato. Chissà se le sollecitazioni che nella nostra epoca riceve il sacro e con esso l’essenza della natura umana non stiano tracciando soltanto nuove strade alla nostra storia evolutiva.