

Questioni

Su *L'età secolare* di Charles Taylor

a cura di Alberto Martinengo

Il sé secolare Condizioni della credenza e sfida antropologica, in dialogo con Charles Taylor

Alberto Pirni

1. Varcare la soglia: premessa

La più recente opera di Charles Taylor, che si vorrebbe discutere in questo contesto, è uno di quei libri nei quali devi immergerti appieno per poterli comprendere, ma dai quali rischi di non poter riemergere senza dare incondizionatamente ragione all'autore, ovvero senza evitare di riproporre una riedizione o una variazione sul tema del famoso adagio hegeliano – dal fascino del quale lo stesso Taylor è tutt'altro che immune – secondo il quale «il vero è l'intero»¹. Di fronte a tale volume il lettore avverte spesso il rischio di un ammutolimento totale della sua capacità critica, unita a un'ammirazione sincera per la capacità indubbia dell'autore di prospettare, articolare e dominare un così ampio ordito argomentativo, documentario e testuale. *A Secular Age* è certo uno di quei libri dai quali ognuno di noi può imparare qualcosa – e qui il grande merito è anche di una competente traduzione italiana – ma all'interno dei quali è necessario imparare a muoversi con cautela e circospezione, per non rendersi troppo consonanti con il gusto del resoconto del dato quasi antiquario, quasi collezionistico, al quale Taylor non di rado indulge.

Per provare a mantenere un atteggiamento più critico, una strategia forse utile da adottare è quella che vorrei chiamare dell'*immersione selezionata*, condotta a partire dalle stesse vie di ingresso o “boe di profondità” che l'autore dissemina qua e là nel denso volume. Tale strategia dovrebbe consentire, da un lato, una possibilità di “emersione” più rapida, quand'anche non occasionale, dall'altro, l'instaurazione di un più diretto dialogo con altre prospettive di lettura del medesimo arco problematico.

Muovendosi in questa direzione, deve in primo luogo essere chiarita l'intenzione di fondo dell'autore: la volontà di fare un libro sul tempo presente. Lungo il corso delle oltre novecento pagine del volume egli intende

¹ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007 (trad. it. e cura di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009). Nei riferimenti in nota, riporto in parentesi le pagine delle traduzioni, accanto a quelle delle edizioni originali.

fondamentalmente rispondere a una sola domanda: «Che cosa significa dire che viviamo in un'età secolare?»². Detto in altri termini, che cosa implica per noi la “consapevolezza riflessiva” che la credenza è diventata un'opzione accanto ad altre, parimenti e forse maggioritariamente praticate, almeno nell'Occidente (europeo e nord-atlantico)? Come dare ragione di ciò, come esaminare la situazione nella quale ci troviamo?

Come Taylor avrà modo di chiarire in forma icastica nelle pagine finali, idealmente chiosando la risposta a tali domande, «il nostro resoconto di dove ci troviamo» è inestricabilmente legato alla «storia di come siamo arrivati fin qui»³. In questo senso, il suo è un libro di storia concettuale, del costume, delle idee, degli immaginari sociali, proprio ed esattamente perché intende essere un libro sul presente.

Deve tuttavia essere notata una linea di continuità e, al tempo stesso, un punto di distinzione rispetto a quello che a mio avviso resta il suo capolavoro, *Sources of the Self*. Sul piano della continuità, già il volume del 1989, che lo rese autore di indubbio riferimento per il dibattito filosofico contemporaneo, ci rese familiare il suo peculiare procedere argomentativo, che combinava «approccio analitico e approccio cronologico»⁴. Tale indicazione metodologica risulta ripresa in forma quasi letterale in *A Secular Age*, dove, quasi a calco, si afferma che «la discussione dovrà continuamente oscillare tra l'approccio analitico e quello storico»⁵.

La difficoltà vera, qui, è distinguere gli universali umani dalle costellazioni storiche, evitare di elidere e di assorbire le seconde nei primi, trasformando, come siamo sempre tentati di fare, modalità particolari nostre in espressioni in qualche modo ineluttabili degli umani in quanto tali. Personalmente, non ho certo la presunzione di possedere la formula generale che consenta di tracciare questa distinzione. Se l'avessi, avrei risolto il più grosso problema intellettuale della cultura umana⁶.

La difficoltà si presenta in maniera ineludibile e, d'altra parte, come mai definitivamente risolta, a partire dalla consapevolezza – particolarmente acuta in *Sources of the Self*, forse più sfumata in *A Secular Age* – che l'uomo è un *self-interpreting being*, un essere auto-interpretante al quale “le cose importano” – fatto questo che non può mai essere trasceso per arrivare a un punto di vista a-valutativo, a una

² Ivi, p. 1 (11).

³ Ivi, pp. 772 (966), 776 (970).

⁴ C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, p. X (trad. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli 1993, p. 10).

⁵ Id., *A Secular Age*, cit., p. 29 (47).

⁶ Id., *Sources of the Self*, cit., p. 112 (150).

analisi “asettica”, soprattutto se rivolta a ciò che lo riguarda direttamente in quanto uomo⁷.

L'autore di quella paradigmatica sintesi sulla «costruzione dell'identità moderna» ha dunque inteso premettere al nucleo storico del libro una prima parte teoretica per spiegare e rendere evidenti quelle che lui chiama le *condizioni trascendentali* entro le quali si iscrive la risposta al *problema* dell'identità moderna. Ha voluto cioè puntualizzare la struttura formale, le coordinate fondamentali che permettono di rispondere senza pretese di assolutezza alla domanda – secondo Taylor peculiarmente *moderna* – “chi sono io?”. Ovviamente anche l'analisi delle strutture formali, delle *condizioni trascendentali* – che l'autore ci ha abituato a considerare tanto apodittiche quanto rivedibili⁸ – al pari dell'analisi storica, è subordinata alla possibilità di una reinterpretazione e anzi deriva proprio da tale indagine e interpretazione storica la propria legittimità, come è precisato nell'importante saggio *Le fondamentale dans l'histoire*⁹, che segna un momento particolarmente significativo del confronto teorico con la prospettiva di Paul Ricoeur.

Mi sembra che il mio argomento “trascendentale” fosse sin dal principio situato in un contesto storico. E se ciò può sembrare un poco bizzarro, o persino scioccante, è forse perché il termine “trascendentale” ci confonde, o perché si è creduto a torto che un argomento trascendentale si situasse necessariamente su di un piano atemporale, o solamente all'interno del confine costituito da ciò che ogni essere umano sa in ogni momento [...] gli argomenti trascendentali mobilitano la nostra “consapevolezza di agenti” [...], niente impedisce che certe conclusioni non siano contestabili che a partire da certe prospettive storiche, ovvero, più radicalmente, che certe questioni non siano sensate se non all'interno di un dato contesto storico¹⁰.

⁷ Taylor ebbe modo di elaborare questo assunto nel paper del 1976, *Self-interpreting Animals*, che fu pubblicato solo nel più tardo suo volume *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 45-76 (trad. it. di P. Costa, *Animali che si autointerpretano*, in Id., *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 87-126). Per una lettura dell'itinerario tayloriano volta a valorizzare questo specifico angolo visuale relativo alla soggettività umana, mi sia consentito rimandare ad A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002, in partic. «Parte prima», pp. 15-108. Rispetto alle conseguenze risultanti in ambito più specificamente politico, rimando invece a B. Henry, A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, in partic. pp. 15-158.

⁸ Cfr. C. Taylor, *The Validity of Transcendental Arguments*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 79 (1978-79), pp. 151-165 (trad. it. *La validità degli argomenti trascendentali*, in Id., *Etica e umanità*, cit. pp. 31-47).

⁹ C. Taylor, *Le fondamentale dans l'histoire*, in G. Laforest, P. de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Presses de l'Université Laval-Éditions du Cerf, Sainte-Foy-Paris 1998, pp. 35-49.

¹⁰ Ivi, p. 37. Taylor è stato sollecitato a questa precisazione dalle osservazioni sviluppate da Ricoeur, impegnate a ravvisare un'intrinseca aporeticità dell'opera del filosofo canadese, consistente nella pretesa di coordinare appunto «il fondamentale» e «lo storico», ovvero «l'universale formale e il

Il lettore di *A Secular Age* che ripercorresse queste parole troverebbe in esse senza troppa fatica la conferma, nel più recente lavoro, di un *modus operandi*, di una metodologia cara a uno tra gli autori indubbiamente più interessanti – e prolifici – dell'odierno panorama filosofico. Innanzitutto, quasi si trattasse di due capisaldi irrinunciabili, anche qui Taylor dichiara da subito la situatezza spaziale e temporale della sua elaborazione (la secolarizzazione è fenomeno che non tocca – o comunque non tocca negli stessi modi – tutte le realtà geografiche e socio-politiche), insieme all'esigenza di fondo connessa allo sviluppo di un discorso su questo tema, che raggiunge e deve mantenere aperta la consapevolezza dell'intreccio di molteplici dimensioni del mondo della vita intorno a quella specificamente religiosa. Per altro, anche in questo contesto, Taylor ammette di riproporre «la strategia già adottata in *Sources of the Self*, dove avevo affrontato questioni di rilevanza universale, trattandole però all'interno di un orizzonte geografico più ristretto»¹¹.

L'elemento di distinzione, che vorrei tuttavia inserire tra le due opere emerge fin da un rapido confronto con il sommario di entrambe. In *Sources of the Self* l'autore ritiene necessario premettere, a quello che chiama «il nucleo centrale del libro», la parte ricostruttiva dedicata alla storia dello sviluppo dell'identità moderna, una parte più esplicitamente teorica, dedicata invece all'esplorazione «delle connessioni tra sensi dell'io e questioni morali, tra identità e bene». In *A Secular Age* questa distinzione non c'è più e Taylor avverte ancor più fortemente la consapevolezza dell'impossibilità di sviluppare un discorso teorico slegandolo dall'esplorazione e ricostruzione del contesto storico in cui esso vorrebbe o non può non collocarsi. Il lettore che intendesse isolare elementi teorici dal tessuto argomentativo, dovrebbe infatti concentrarsi sull'introduzione e sulla posizione delle domande, al tempo stesso riepilogative e prospettiche, che trovano luogo nelle pagine di apertura dei singoli capitoli.

Una massiccia immersione nella storia culturale, politica, sociale, religiosa, non da ultimo, artistica dell'Occidente – «non si può fare a meno di raccontare la storia», affermerà Taylor proprio nel primo capitolo, per altro uno dei più ricchi di spunti teorici, di articolazione di linee guida attraverso le quali affrontare il percorso storico¹² – costituisce dunque la vera e più grandiosa cifra di interesse di questo

giudizio pratico in situazione» (P. Ricoeur, *Le fondamentale et l'historique. Note sur Sources of the Self de Charles Taylor*, in G. Laforest, P. de Lara [a cura di], *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit., p. 33). Un'obiezione di questo tipo era per altro già stata mossa a Taylor da F.A. Olafson (*Comments on 'Sources of the Self' by Charles Taylor*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LIV [1994], n. 1, pp. 191-196). Anche in questo caso Taylor risponde additando la soluzione nella prospettiva teorica dischiusa dal suo peculiare concetto di *argomento trascendentale* (cfr. C. Taylor, *Reply to Commentators*, in G. Laforest, P. de Lara [a cura di], *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit., in partic. pp. 207-211).

¹¹ C. Taylor, *A Secular Age*, cit. pp. 21-22 (38).

¹² Ivi, p. 29 (47).

volume, in relazione alla complessiva produzione dell'autore e all'intero dibattito contemporaneo sul tema.

2. Una sensazione di déjà vu

Come entrare dunque nelle pieghe del testo e, soprattutto, come restare liberi di uscirne con qualcosa di filosoficamente produttivo, partendo dalla consapevolezza di trovarsi di fronte all'esito di una ricerca, innanzitutto, di storia delle idee? In apertura si suggeriva: attraverso un'immersione selezionata in esso. Tale metafora di ordine acquifero deve tuttavia essere avanzata e andare di pari passo con l'ulteriore metafora, questa volta di ordine meccanico, dello smontaggio guidato. Come afferma lo stesso Taylor nella *Premessa*, il volume si origina dalle *Gifford Lectures* tenute nel 1999. Dopo otto anni da quell'occasione Taylor si decide a pubblicare *A Secular Age*. Ma il prolifico filosofo canadese era già variamente tornato sul tema in moltissimi saggi e in almeno due contesti di rilevante sintesi concettuale.

Innanzitutto, tenendo ferma la strategia argomentativa che interseca il piano storico-ricostruttivo a quello più esplicitamente teorico, l'interesse per la secolarizzazione inizia a palesarsi a partire dalla sua opera principale: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, emerge con intensità via via crescente in una serie di saggi degli anni '90¹³, per raggiungere un chiaro livello di compiutezza in uno scritto giustamente famoso e ampiamente dibattuto, *A Catholic Modernity?*¹⁴. Il percorso di riflessione del pensatore canadese non era tuttavia destinato ad arrestarsi a questo punto, ma sarebbe proseguito con ulteriori saggi¹⁵, con un importante

¹³ Ricordo qui innanzitutto: C. Taylor, *Religion in a Free Society*, in J.D. Hunter, O. Guinness (a cura di), *Articles of Faith, Articles of Peace*, The Brookings Institution, Washington (DC) 1990, pp. 93-113; Id., *Drei Formen des Säkularismus*, in O. Kallscheuer (a cura di), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Fischer, Frankfurt a.M. 1996, pp. 217-246; Id., *Spirituality of Life and Its Shadow*, in «Compass», 14 (1996), n. 3, pp. 10-13; Id., *Foreword*, in M. Gauchet, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. IX-XV (trad. it. di N. Genghini, *Su "Il disincanto del mondo" di Marcel Gauchet*, in «Hermeneutica», 1999, pp. 287-296); Id., *Die Immanente Gegenauflklärung*, in K. Michalski (a cura di), *Aufklärung Heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Klett-Cotta, Stuttgart 1997, pp. 54-74 (ed. ingl. *The Immanent Counter-Enlightenment*, in R. Beiner, W. Norman [a cura di], *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 583-603; ed. franc. rivista *Les anti-Lumières immanentes*, in C. Michon [a cura di], *Christianisme: héritages et destins*, Librairie Générale Française, Paris 2002, pp. 155-184); Id., *Modes of Secularism*, in R. Bhargava (a cura di), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Delhi 1998, pp. 31-53; Id., *Glaube und Identität. Religion und Gewalt in der modernen Welt*, in «Transit», 9 (1999), n. 16, pp. 21-37.

¹⁴ C. Taylor, *A Catholic Modernity?*, in J.L. Heft (a cura di), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 13-37 (trad. it. di P. Costa, *Una modernità cattolica?*, ora in Id., *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2002, pp. 79-109).

¹⁵ Tra questi, ricordo qui innanzitutto i seguenti: C. Taylor, *Religion Today*, in «Transit», 10 (2000), n. 19 [reperibile all'indirizzo: <http://www.univie.ac.at/iwm/t-19txt3.htm>]; Id., *Die moderne und die säkulare Zeit*, in K. Michalski (a cura di), *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitäten. Castelgandolfo-*

volume, *Varieties of Religion Today*¹⁶, per attendere, nell'ampio lavoro *A Secular Age*, a più riprese annunciato e finalmente uscito, premiato nel 2007 con il prestigioso *Templeton Prize*, il suo più grandioso momento di (provvisorio) culmine¹⁷.

L'impressione che guida dunque l'interprete che si affacci all'interno di quest'opera dopo aver attraversato e seguito da vicino l'intero percorso compiuto da Taylor in un arco temporale indubbiamente significativo è quella di una costante impressione di *déjà vu*, la sensazione di aver già letto altrove quanto sta ora rileggendo, per quanto, nel nuovo contesto in forme senz'altro più ricche, maestose, qualificate sul piano della ricognizione bibliografica e dell'interlocuzione con altri autori e prospettive di riferimento¹⁸.

Gespräche 1998, Klett-Cotta, Stuttgart 2000, pp. 28-85; Id., *Risking Belief: Why William James Still Matters*, in «Commonweal», 129 (March 8, 2002), n. 5, pp. 14-17; Id., *What it Means to Be Secular* [Intervista con B.E. Benson], in «Books and Culture», 8 (2002), n. 4, p. 36 [reperibile all'indirizzo: <http://www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.36.html>].

¹⁶ C. Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002 (trad. it. di P. Costa, *Le varie forme della religione oggi. A partire da William James*, ora in Id., *La modernità della religione*, cit., pp. 7-78).

¹⁷ Nel contesto di una produzione scientifica che si mantiene estremamente vasta, a ulteriore conferma del persistente interesse dell'autore per il tema, mi limito qui di seguito a ricordare i suoi più significativi saggi a esso relativi e successivi al volume *Varieties of Religion Today*: C. Taylor, *Closed World Structures*, in M.A. Wrathall (a cura di), *Religion After Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003, pp. 47-48; Id., *Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern*, in J.L. Heft (a cura di), *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam*, Fordham University Press, New York 2003, pp. 15-42; Id., *Religion, politische Identität und europäische Integration*, in «Transit», 26 (2003-2004), pp. 166-186 (trad. it. *Ambivalenza della religione e identità politica*, in K. Michalski, N. Zu Fürstenberg [a cura di], *Europa laica e puzzle religioso*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 97-115); Id., *A Place for Transcendence?*, in R.M. Schwartz (a cura di), *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, Routledge, New York 2004, pp. 1-12; Id., *A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason*, in P.J. Griffiths, R. Hütter (a cura di), *Reason and the Reasons of Faith*, T and T Clark, New York 2005, pp. 339-353; Id., *Religious Mobilizations*, in «Public Culture», 18 (2006), n. 2, pp. 281-300; Id., *Religion and Modern Identity Struggles*, in N. Gole, L. Amman (a cura di), *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul 2006, pp. 481-524. Lo stesso anno della pubblicazione dell'*opus magnum* sul tema uscivano, tra gli altri, due interessanti saggi, del tutto coevi al periodo della sua stesura finale: C. Taylor, *What is Secularity?*, in K. Vanhoozer, M. Warner (a cura di), *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 97-130 e *The Future of the Religious Past*, in H. de Vries (a cura di), *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York 2007, pp. 178-243.

¹⁸ Al fine di poter stimolare discussioni ulteriori rispetto al volume, tralasciando interviste e testi più occasionali (ma spesso molto interessanti sul piano contenutistico), vorrei qui di seguito ricordare solo alcuni dei principali saggi e interventi del filosofo canadese dedicati a ridefinire e a proseguire ulteriormente il discorso avviato con il volume del 2007: *Challenging Issues About the Secular Age*, in «Modern Theology», 26 (2010), n. 3, pp. 404-416; *Religion Is Not the Problem*, in «Commonweal», 138 (2011), n. 4, pp. 17-21; *Recovering the Sacred*, in «Inquiry», 54 (2011), n. 2, pp. 113-125; Id., *Disenchantment-Reenchantment*, in G.L. Levine (a cura di), *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2011, pp. 57-73; *Why we need a Radical Redefinition of Secularism*, in J. Butler (a cura di), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press,

Ben lungi da ogni pretesa di completezza, può forse non risultare inutile offrire una rapida menzione di alcune delle principali assunzioni teoriche già rinvenibili nei saggi precedenti. Innanzitutto, Taylor si sofferma qui, come già altrove, sulla comparsa e la successiva inarrestabile affermazione dell'idea dell'universo meccanicistico, implicante la conseguente progressiva marginalizzazione dell'idea di un Dio creatore e reggitore dell'universo e una diversa concezione del tempo, non più diretto a un fine e a un destino per esso pensato dal Creatore, ma costretto sia alla ripetitività sia alla casualità del suo succedersi¹⁹. Ritroviamo poi, nel volume del 2007, il tema dell'*umanesimo esclusivo*, ovvero dell'affermazione e della valorizzazione dell'umano, in tutte le sue dimensioni, al di là e al di fuori del quadro e del riferimento divino²⁰, ma anche il confronto con la lezione di Durkheim, insieme all'originale lettura della storia dell'Occidente nei termini di modelli paleo-, neo- e post-durkheimiani²¹. Nel più recente volume si rinviene anche la teoria degli "immaginarî sociali", che costituisce una riproposizione maggiormente articolata e differenziata del tema dei "quadri di riferimento" sviluppato per la prima volta in *Sources of the Self*²². Ma ritorna qui anche il tema della "trasfigurazione della violenza" e il ripercorrimento della dottrina cristiana delle origini e delle riflessioni di molti pensatori lungo tutta la storia dell'occidente che hanno cercato di interpretarlo in forme destinate ad acquisire un'amplissima influenza²³.

Infine, tra gli altri numerosissimi che sarebbe possibile richiamare, pare significativo ricordare la presenza del legame tra sconfitta confessionale della cristianità, che si è consumata lungo l'intero arco della modernità occidentale, e la vittoria morale ed extraconfessionale del nucleo del messaggio evangelico. Tale legame, per un verso, si è tramutato nella diffusione di una acuta percezione

New York 2011; *Religione e integrazione europea*, in P. Stagi (a cura di), *Cristianesimo e democrazia*, in «Tropos», III (2010), n. 2, pp. 21-40. Ringrazio Marta Sghirinzetti per quest'ultima segnalazione.

¹⁹ Erano questi i temi che Taylor aveva innanzitutto fissato nel saggio *Die moderne und die säkulare Zeit*.

²⁰ Cfr. Id., *Die Immanente Gegenauflärung*, cit.

²¹ Cfr. Id., *The Varieties of Religion Today*, cit.

²² Taylor si dedicò a un raffinamento e a un'ampia esemplificazione di tale teoria in un volume, per così dire, intermedio – e non solo cronologicamente – tra il suo capolavoro del 1989 e il più recente *A Secular Age*. Si tratta appunto di *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, London 2004 (trad. it. di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005). In tale contesto, Taylor definiva il concetto di *immaginario sociale pensando ai* «modi in cui gli individui immaginano la loro esistenza sociale, il modo in cui le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde nozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative». E aggiungeva: «Il mio interesse s'incanta sul modo in cui le persone comuni "immaginano" i loro contesti sociali che, spesso, non si traduce in una formulazione teorica, ma è veicolato in immagini, storie e leggende» (*Gli immaginari sociali moderni*, cit., p. 37).

²³ Un preliminare nucleo, rispetto al tema, certo qui molto più estesamente trattato, è rinvenibile in C. Taylor, *Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern*.

dell'ingiustizia, della sofferenza e dell'ineguaglianza all'interno dei diversi scenari dell'orizzonte globale che, soprattutto dopo le due guerre mondiali, si è saldata a una capacità di mobilitazione internazionale, pur sempre parziale e non di rado asimmetrica, ma certo del tutto inedita rispetto al passato. Per l'altro, si è “coagulato” nel rispetto codificato per la persona umana, nell'affermazione di un gruppo intangibile di diritti umani, insomma in un nucleo etico di portata transnazionale le cui radici, per quanto non linearmente, ricevono una larga parte della loro legittimazione e debbono la loro pressoché universale accettazione dal progressivo autonomizzarsi del messaggio evangelico dal confessionarismo cristiano²⁴.

3. Comprendere la complessità

Tutto questo – e molto altro ancora – si ritrova incasellato in una veste argomentativa grandiosa in *A Secular Age*, ma si trovava dunque già sparso in volumi, saggi e interventi che l'autore era venuto producendo nel corso di quasi un ventennio di riflessione sul tema. Si può quindi affermare che, per il non-specialista di Taylor, il libro offre la significativa opportunità di trovare, in un unico contesto e in una versione indubbiamente più ricca e matura, pressoché tutti gli innovativi assunti che caratterizzano la lettura tayloriana del fenomeno secolare. Ma è anche lecito chiedersi se c'è qualcosa di nuovo o se quello che abbiamo di fronte costituisce solo una sistematizzazione di materiali già altrove preliminarmente elaborati.

La risposta a questa domanda, forse in maniera un poco sorprendente rispetto alle premesse sopra elaborate, è a mio avviso affermativa e rinviene la sua principale motivazione non nei dettagli, non nelle pieghe dell'argomentazione testuale – che certamente contengono innumerevoli micro-elementi di novità – ma in un aspetto del tutto “macro-”, ovvero nella stessa definizione del concetto di secolarizzazione o meglio della sua prospettazione tematica: parafrasando ancora una volta Hegel, si potrebbe forse affermare che “il nuovo è l'intero”.

Possiamo cogliere la cifra di tale potente riorganizzazione tematica riprendendo un passo da uno “scritto minore” di Taylor. Nell'ambito della sua vasta produzione, la più pervasiva ed efficace definizione di secolarizzazione può forse

²⁴ Questa è la tesi che Taylor ebbe modo per la prima volta di elaborare in forma compiuta nel saggio *A Catholic Modernity?*. Per parte mia, provando così a proseguire il dialogo critico con la prospettiva tayloriana, ho cercato di discutere analiticamente i nuclei teorici ora sinteticamente menzionati in alcuni lavori, ai quali mi permetto di rinviare: A. Pirni, *Tra morale e politica. L'ermeneutica del religioso in Charles Taylor*, in D. Venturelli (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Genova, il melangolo 2002, pp. 233-271; Id., *Religione e sfera pubblica. Alcune sfide per la contemporaneità in e oltre Taylor*, in «Fenomenologia e Società», XXIX (2006), n. 2, pp. 35-55; Id., *L'unità attraverso la differenza. Metamorfosi della modernità e della religione, tra Matteo Ricci e Charles Taylor*, in «Fenomenologia e Società», XXX (2007), n. 3, pp. 51-72.

trovarsi in un poco noto ma significativo scritto: la prefazione scritta dal filosofo canadese nel 1997 per l'edizione americana del famoso volume di Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*²⁵:

Quando si parla di secolarizzazione – afferma Taylor nelle battute iniziali del suo testo –, si possono intendere cose tra loro assai diverse. In un senso, la parola designa il declino della credenza e della pratica religiosa nel mondo moderno, la flessione numerica di chi frequenta la chiesa o di chi si dichiara credente. In un altro, essa può significare la ritirata della religione dalla sfera pubblica, la costante evoluzione delle nostre istituzioni verso la neutralità ideologica, verso la rinuncia a ogni identità religiosa²⁶.

In questo rapido passaggio Taylor dichiara in maniera schematica le due linee prospettiche entro le quali, a suo avviso, dovrebbe essere inquadrato il fenomeno della secolarizzazione: la prima, eminentemente storico-religiosa, riguarda la *sfera privata* della fede e il graduale ridursi della sua esplicazione attraverso pratiche rituali e liturgico-comunitarie; la seconda, eminentemente storico-politica, riguarda invece la *sfera pubblica* e il progressivo tentativo di rendersi autonoma da ogni riferimento e influenza di matrice religiosa. Mentre la riflessione sulla prima di tali linee prospettiche è stata da Taylor in parte elaborata in *Sources of the Self*, la seconda linea tematica è oggetto di indagine esplicita (almeno) a partire dall'importante relazione *Religion in a Free Society*, tenuta nel 1988 – l'anno precedente alla pubblicazione di *Sources of the Self* – nell'ambito di un convegno celebrativo del bicentenario della Costituzione americana dedicato, in particolare, all'articolo sulla libertà religiosa²⁷.

L'interesse e la trattazione del tema sono dunque di lunga tessitura, all'interno della produzione tayloriana. Esso, per quanto variamente lusinggiato lungo un arco anche significativo di scritti, risulta *a posteriori* riconducibile sostanzialmente lungo le due declinazioni del concetto sopra menzionate. La prospettiva di fondo muta profondamente in *A Secular Age*, opera nella quale Taylor organizza in maniera molto differente l'intero tema, proponendo preliminarmente due inquadramenti del concetto di secolarizzazione, legati ad altrettanti nuclei di preliminare riferimento e alle loro successive ridefinizioni. Secondo un primo e bipartito schiarimento, la secolarizzazione è un'etichetta-contenitore di un insieme variegato di fenomeni che

²⁵ C. Taylor, *Foreword*, cit. Il volume di Gauchet (pubblicato in edizione originale nel 1985), variamente discusso a livello internazionale, è stato tradotto anche nella nostra lingua: *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992. Per un inquadramento dello scritto tayloriano nell'ambito del volume di Gauchet si veda la *Postilla* di Nevio Genghini che ne accompagna la traduzione italiana (in «Hermeneutica», 1999, pp. 296-301).

²⁶ C. Taylor, *Foreword*, p. IX (287-288).

²⁷ C. Taylor, *Religion in a Free Society*, cit. A conferma della contemporanea elaborazione delle due linee problematiche relative all'interpretazione del cristianesimo e della secolarizzazione nell'età moderna merita di essere ricordato anche l'intervento di Taylor – sempre del 1988 – nel contesto di un simposio sul tema *Religion and Politics* svoltosi in occasione della pubblicazione dell'Enciclica papale *Sollicitudo Rei Socialis* e quindi pubblicato sulla rivista «Compass», 6 (1988), n. 5, pp. 5-23.

possiedono una chiara rilevanza sia per le istituzioni e le pratiche comuni, sia per le condizioni della credenza.

È significativo notare come entro la prima linea tematica di tale schieramento Taylor ricomprenda ora sia «la nascita della sfera politica autonoma» sia «la diminuzione delle pratiche rituali» ovvero, sostanzialmente, l'intera trattazione del fenomeno secolare affrontata negli scritti antecedenti. Nei termini della seconda linea è invece inserita l'analisi di quell'insieme di fenomeni che, all'interno della parabola occidentale, hanno fatto sì che, da incontestata e incontestabile, la fede nel Dio cristiano sia divenuta un'opzione di senso accanto ad altre – e spesso neppure come la più facile da vivere ed interpretare²⁸.

Come detto, il volume ospita anche un secondo inquadramento del concetto, che risulta tripartito e focalizzato a partire dal punto di vista della religione, che viene così considerata innanzitutto come “qualcosa” che si sta ritraendo dallo spazio pubblico, ma anche come un tipo di credenza o un insieme di pratiche la cui regressione non appare per nulla univoca. Infine, essa deve essere compresa «come una certa variante di credenza o impegno (individuale e di gruppo) di cui bisogna esaminare le condizioni nella nostra epoca»²⁹. Ed è proprio nell'analisi di quest'ultima connotazione, quella che Taylor chiama *secolarizzazione 3*, che si colloca l'elemento di maggiore novità del volume, che, come appare evidente anche dallo schematico resoconto ora proposto, ospita una potente e innovativa riorganizzazione del tema e del materiale storico e concettuale che è consuetamente chiamato in causa per la sua interpretazione.

Dedicandosi al nesso modernità-religione, Taylor elabora così quella che si presenta e qualifica come una *storia additiva*, opposta alle molte *sottrattive* che spesso hanno accompagnato l'interpretazione di esso. Un solo esempio: nel volume viene mostrato come l'*umanesimo esclusivo*, un ideale che, tra gli altri, si declinerà in quelli dell'autonomia, dell'autenticità e dell'auto-realizzazione che così profondamente hanno informato la modernità e tuttora connotano il nostro vivere contemporaneo, non era già qualcosa di esistente dietro la «cortina fumogena» stesa dalla religione, ma doveva essere scoperto, articolato e quindi divenire un'opzione praticabile a livello del vissuto comune, proprio *con* e *attraverso* la religione, ovvero passando attraverso il suo progressivo trasfigurarsi e venir meno³⁰.

Lo spazio della credenza, al pari di quello della non-credenza, è così divenuto uno *spazio di pressioni incrociate*, che si contrastano, ma non di rado procedono parallele o si intersecano, secondo dinamiche di difficile scomposizione analitica. In questo modo Taylor argomenta, capitolo dopo capitolo, la sua tesi del «vettore alternativo» come risposta alla più tradizionale tesi della marginalizzazione progressiva della religione nell'età secolare.

²⁸ C. Taylor, *A Secular Age*, cit., pp. 1-3 (11-13).

²⁹ Ivi, p. 15 (29).

³⁰ Ivi, p. 27 (43).

La caratteristica saliente delle società occidentali non è tanto il declino della fede e della pratica religiosa [...], quanto piuttosto la reciproca fragilizzazione delle diverse posizioni religiose come pure delle due prospettive opposte della credenza e della non credenza. L'intera cultura è sottoposta a pressioni incrociate derivanti, da un lato, dalla forza di attrazione delle narrazioni immanentistiche e, dall'altro, dal senso della loro inadeguatezza, rafforzato dall'incontro con gli ambienti esistenti della pratica religiosa, o magari da alcuni segni di trascendenza. Le pressioni incrociate [...] per quanto riguarda la cultura nel suo complesso, le possiamo vedere riflesse in un gran numero di posizioni intermedie, influenzate da entrambi i fronti³¹.

Quella che Taylor chiama la *Deviazione Intellettuale* (DI), ovvero la svolta meccanicistica, il progressivo affermarsi dell'idea di ordine immanente e chiuso – e le rispettive trasformazioni di essa nell'epoca contemporanea – non basta ai suoi occhi per comprendere il punto nel quale ci troviamo. Per rispondere alla domanda relativa alla comprensione del nostro presente bisogna affiancare ad essa la *Grande Narrazione della Riforma* (GNR), la svolta antropocentrica e individualizzante che caratterizza la modernità e che si misura anche, apertamente, con le dimensioni della credenza. In questa prospettiva, è come se da «spazi pubblici svuotati di Dio»³² si passasse a *spazi interiori* svuotati di Dio, la cui radice ultima – e quasi paradossale – Taylor rintraccia nella svolta verso l'interiorità avviata da Agostino e potentemente riemersa nella modernità.

A volerle inquadrare ora, entro una prospettiva d'insieme forse non aliena dall'aspirazione del filosofo canadese, le due grandiose svolte impresse nel seno della modernità dalla sua stessa storia, la *Deviazione Intellettuale* e la *Grande Narrazione della Riforma*, sembrano costituire una sorta di indiretta riproposizione della dualità cartesiana, rispettivamente tra *res extensa* e *res cogitans*, che restituirebbe anche in questo caso, lungo la scia del pensatore cardine della modernità, la struttura, l'ossatura, la modalità universale di concepirci non solo come figli e nipoti delle origini del pensiero della modernità, ma anche in quanto uomini del nostro tempo.

Muovendosi all'interno di questa prospettiva, si può affermare che la «svolta antropocentrica» ha posto uomo e mondo sullo stesso piano, secondo uno schema orizzontale che ci costituisce e forma tanto quanto ci orienta e limita, uno schema dal quale risulta vano tentare di uscire e che, per quanto non riesca a renderlo impossibile, legittima con indubbia maggior fatica l'innalzarsi lungo la linea verticale del rimando al divino. È come se ci si fosse auto-confinati o (troppo) concentrati entro la dimensione della semplice mondanità o orizzontalità, perdendo di vista quella della verticalità, ovvero riducendone di molto una delle sue due direzionalità e amplificandone di molto un'altra: quella verso il basso.

Detto in altri termini, per usare una facile metafora, è come se si fosse «abbassato il soffitto» della trascendenza: ogni tentativo – pur sempre *in individuo* –

³¹ Ivi, p. 595 (746).

³² Ivi, p. 2 (12).

di uscire da quello schema, di procedere oltre la linea orizzontale, ovvero di provare a contemplare in esso anche quella verticale, non può più fare a meno – quasi si trattasse di un'onda radio – di rimbalzare anche verso il basso, verso la materialità e la consapevolezza del concreto e da qui, trasfigurando l'antropocentrismo moderno, di cui è pur sempre erede, verso l'estensione del biologismo, della psicologia cognitiva, della neurofisiologia, dei diversi sembianti del naturalismo...

Si tratta insomma di una grandiosa complessificazione del quadro secolare, quella proposta da Taylor, non scontata e di non facile lettura, per comprendere la quale si deve con pazienza imparare ad associare al resoconto di «dove ci troviamo» una storia del «come siamo arrivati sin qui». È questo un quadro di cui facciamo direttamente parte e una storia che stiamo direttamente vivendo, come l'autore non si stanca di ripetere a più riprese: sarebbe del tutto velleitario – e potrebbe risultare decisamente impoverente – cercarne un inquadramento esterno o un esito eccedente il nostro presente. Se la complessità è il destino nel quale siamo immersi, ogni tentativo di evitarla e ogni scorciatoia, si potrebbe dire, verso il basso o verso l'alto, ci allontanano solo dalla possibilità di comprenderlo.