



Domenico Antonio Conci

Professore di Filosofia Teoretica e Antropologia

Università di Siena e Napoli

**Alle origini della secolarizzazione:
una prospettiva fenomenologica**

La presente relazione si basa su risultati conseguiti da precedenti analisi fenomenologiche di alcuni universi sacrali occidentali e non occidentali, elitari e, soprattutto, popolari, e ciò che in essa viene affermato è, pertanto, necessariamente, relativo a quanto, frattanto, è stato raggiunto ed è stato assunto come valido da un metodo fenomenologico applicato all'indagine antropologica delle culture, la cui radicalità d'analisi – rispetto alla fenomenologia classica medesima, cioè a quella husserliana – è assicurata dall'esercizio di una preventiva *epoché*, cioè da una particolare sospensione di giudizio, che colpisce non già le credenze, le convinzioni e le valutazioni indigene in quanto tali, negando loro il diritto d'esistenza, ma quell'assunzione assoluta ed esclusiva di esse, che, se è del tutto fisiologica, in altre parole “naturale”, nella vita quotidiana dei rappresentanti di ogni cultura sana, a fini di identità e di securizzazione, diventa metodologicamente ed epistemologicamente patologica quando agisce nella mente dell'analista demo-etno-antropologico nell'esercizio del suo stesso lavoro, sia esso rivolto allo studio dell'altrui o a quello della propria cultura. In tal caso, le ragioni proprie¹ o quelle degli altri vengono mantenute e comprese non nella modalità in cui esse dovrebbero sempre essere assunte, cioè come intrinsecamente altre e quindi come vicendevolmente irrelate, data la loro reale autonomia di esistenza e di senso, ma semplicemente come coincidenti o come diverse da quelle dell'analista. Così, una volta assunte come centro di riferimento di qualunque intenzionalità di comprensione e di valutazione, in quanto ritenute assolute ed esclusive, le ragioni indigene impongono fatalmente a qualunque dato culturale estraneo, una volta relativizzato ad esse, la logica e l'economia sfiguranti dell'attardamento, della distanza, della carenza o dell'eccesso, etc. e al dato di casa propria quelle inevitabili cecità concettuali e quelle paralizzanti antinomie ermeneutiche in cui suole imbattersi qualunque analisi che indaghi un sistema impiegando strumenti offerti dal sistema stesso.

Nelle culture occidentali e in quelle influenzate dall'Occidente, ad esempio, l'universo profano si identifica con la condizione di un'umanità che ritiene di poter condurre una vita autonoma e indipendente dall'universo sacrale. Questo,

¹Le stesse ragioni etniche proprie andrebbero intese anch'esse, in sede di analisi antropologica, come altre tra le altre ragioni. Ma solo una crisi culturale che le relativizzi può dischiuderci, a mio avviso, una simile singolare prospettiva ermeneutica.

poi, quando non è del tutto ignorato, è destinato ad un'esistenza non facile perché appare inevitabilmente circoscritto e marginalizzato, convivendo accanto ad uno stile esistenziale e cognitivo laico del tutto particolare, cui è approdato, espandendosi, quel processo tipicamente occidentale lento e, tuttavia, precoce, che oggi, di norma, suole chiamarsi "secolarizzazione". Se ora, assolutizzando in sede di analisi queste particolari concezioni del Sacro e del profano maturate in Occidente, proviamo a proiettarle come paradigmi ermeneutici per la comprensione sia delle concezioni sacrali e profane di culture non occidentali o non occidentalizzate, che di quelle della medesima cultura di appartenenza, il senso dei dati sotto osservazione risulterà necessariamente occultato, se non, addirittura, stravolto. In tutti i sistemi culturali, infatti, ad esclusivo fondamento mitico-rituale, il vissuto della secolarizzazione non è in alcun modo rinvenibile e, pertanto, il profano non può essere assunto in essi come sinonimo di secolare. L'antropologia fenomenologica, del resto, tende a definire, addirittura, l'universo mitico-rituale come quel *sistema culturale che ignora la secolarizzazione*. La condizione profana cosmica ed umana si rivela qui come uno stile di vita segnato da una radicale impotenza esistenziale e cognitiva a cui l'uomo e il mondo possono sottrarsi solo coniugandosi ritualmente con quel Sacro che i miti, riconosciuti come tali dalle comunità, hanno rivelato (*ierofania*) quale indiscutibile potenza salvifica (*cratofania*), in quanto titolare e gestore esclusivo di quella esistenza (di vita) e di quel senso (di razionalità) di cui l'universo profano è costituzionalmente privo e di cui ha estremo bisogno per sopravvivere. Solo il Sacro benigno o maligno può elargire o può sottrarre ad essi l'una e l'altra. Il vissuto di impotenza, che contrassegna sempre il profano in tutte le culture a fondamento mitico-rituale, rinvia, allora, ad una concezione del Sacro come ierofania il cui nocciolo è costituito proprio dalla potenza assoluta e totale (*cratofania*) e implica da parte umana quella "postura rivelativa" di una particolare coscienza esistenziale e cognitiva priva di un *ego* che l'Occidente sembra aver del tutto smarrito.

L'espressione fenomenologica "postura rivelativa" allude, ora, a quella concezione indigena, rinvenibile eminentemente in tutte le culture a fondamento mitico-rituale, secondo la quale i pensieri, le volizioni, i sentimenti e le azioni umane non sono ritenuti eventi vissuti che nascono spontaneamente da un io come suoi atti, cioè da una coscienza relativamente autonoma e indipendente, *di cui l'io stesso è, per lo meno a partire dall'Età Moderna, essenzialmente sinonimo*, ma sono elargiti spontaneamente o ritualmente da realtà "non proprie" mediante rivelazioni anche sacrali, se sono potenti, persino

concretamente intrusive dei corpi e delle menti (possessioni o infestazioni) degli uomini e del loro mondo. All'impersonalità di una coscienza in atteggiamento rivelativo corrisponde, per altro, una concezione totalitaria, pervasiva e cogente del Sacro che, lungi dal rapportarsi all'uomo e al mondo nell'astratta configurazione filosofica o teologica della trascendenza o dell'assolutamente Altro, che rende impossibile e incomprensibile, del resto, qualunque concreta coniugazione con il profano, pur necessaria per elementari ragioni di generale sopravvivenza, ma di cui l'Occidente intellettuale sembra poter fare a meno, si configura e si assesta come il vissuto di un esistente benigno o maligno che può abbracciare tutto da ogni dove, intrudendo, persino, ogni cosa, salvandola o soffocandola, ma che non può essere mai abbracciato o intruso da alcun'altra esistenza. Così, tali generalissimi rilievi di antropologia religiosa, indipendentemente dalla loro intrinseca validità, non sarebbero, comunque, possibili senza un'analisi fenomenologica di un antropologo che, invece di assolutizzare i principi e le categorie della propria cultura, per proiettarle, poi, sui dati da analizzare, sovrapponendoli ad essi come un estraneo vestito di idee, nella convinzione di coglierne, in tal modo, il senso, li impieghi, invece, accostandoli semplicemente ai principi e alle categorie dell'altrui cultura, confrontandoli, in prima istanza, contrastivamente con i propri, in nome della categoria dell'alterità e non di quella, intrinsecamente proiettiva e relazionale, della diversità che implica, sempre, un'uguaglianza di principio non provata tra noi e gli altri². Un approccio analitico contrastivo, questo, che non esclude, ovviamente, la scoperta di analogie sempre possibili in un'ulteriore istanza come controfatti analitici dell'alterità.

Per la fenomenologia radicale, ora, il germe della secolarizzazione non è isolabile solo nell'Evo Moderno della nostra Europa occidentale, ove conosce, piuttosto, solo una visibilità manifesta e uno sviluppo palese, apparentemente irresistibile³, ma si manifesta in forme aurorali e discrete, addirittura, già nella cultura greca arcaica, quindi alle origini più remote di quelle future comunità che verranno qualificate in blocco come occidentali. Così esso, una volta inoculato endemicamente nella religione ellenico-romana e rimasto a lungo silente nella religione cristiana stessa, si sarebbe manifestato in seguito epidemicamente in Occidente e pandemicamente, oggi, sull'intera Terra,

² *Allos* ed *éteros* non sono necessariamente sinonimi. Il primo implica preferibilmente una relazione di irrelazione tra enti o stati di cose, il secondo quella di "diversità da", quindi una relazione di indole differenziale.

³ L'analisi fenomenologica non è in grado di attestare l'esistenza o meno di alcuna legge che sancisca l'inevitabilità e l'irreversibilità di un simile processo di inanizione del Sacro mitico-rituale, divenuto imponente nell'attuale era della cosiddetta "postmodernità".

alterando, in tal modo, profondamente, quei connotati del Sacro e del profano dell'universo mitico-rituale che l'analisi fenomenologica contrastiva ha individuato e inteso, sopra, come "originari" (in senso fenomenologico)⁴. Probabilmente, non l'invasione dei Dori, ma un imponente collasso economico sociale occorso nel Mare Mediterraneo⁵ alla fine dell'Età del Bronzo (1200 circa a.C.), conseguente alla crisi dei proficui traffici mercantili che sostenevano i principi micenei, ittiti e siro-palestinesi, dovuta alle scorrerie dei Popoli del Mare, vittoriosamente respinti solo dall'Egitto di Ramses III, avrebbe spalancato le terre dell'Egeo e del Vicino Oriente Antico all'ingresso di una molteplicità di popolazioni, favorendo e consolidando, in tal modo, alcuni secoli di grave stagnazione culturale, aggravata dalla perdita della stessa scrittura (Medioevo Ellenico), da cui si uscirà solo con l'avvento delle prime *poleis* della Grecia arcaica. In un'area altamente nevralgica, pertanto, che è in assoluto la più ibridata dell'intero pianeta, è probabile che l'evento del confluire parossistico di molteplici tradizioni culturali, portate da etnie eterogenee che negli stessi siti si sono incontrate, scontrate e sovrapposte, abbia indotto all'inaudito collasso non già dei contenuti e delle credenze di una specifica tradizione mitica, ma dell'ultramillenaria fiducia nella validità di principio della rivelazione mitica in generale. Pertanto, molto prima di Marx, Nietzsche e Freud, di solito ritenuti da una certa storia della filosofia i primi "maestri del sospetto" d'Occidente, i protofilosofi delle colonie greche arcaiche inauguravano, con la critica della tradizione e del cosiddetto pensiero comune, i procedimenti, del tutto inauditi, della filosofia e della scienza che avrebbero, di fatto, spezzato definitivamente ogni continuità culturale con uno stile tradizionale di vita e di pensiero relato esclusivamente alla fiducia nella verità rivelata, alla sua scrupolosa conservazione, alla sua puntuale trasmissione alle nuove generazioni e alla rigorosa osservanza delle istituzioni, dei gesti, dei comportamenti da essa asseriti e prescritti.

Ma se, ora, fenomenologicamente, il senso e il culto veri e propri della tradizione possono radicarsi e possono conservarsi in generale solo sulla base di un atteggiamento coscienziale di tipo rivelativo e, quindi, sono destinati, inevitabilmente, a perdersi con l'eclisse di esso, è necessario allora concludere che un simile inatteso evento deve coinvolgere anche l'universo sacrale stesso,

⁴ Il termine "originario", usato in contesti fenomenologici, non allude ad alcun esistente fisico o metafisico, ma a quelle strutture di senso del vissuto che non sono sospendibili senza che il pensiero precipiti nell'insignificanza.

⁵ Il controllo del Mediterraneo è stato sempre cruciale per la prosperità e per la gloria dei grandi popoli rivieraschi.

perché la postura rivelativa è, per la fenomenologia, la condizione necessaria, sebbene non sufficiente, perché il Sacro possa manifestarsi concretamente e adeguatamente all'uomo. Sebbene, ora, una specifica eclisse del Sacro può, ovviamente, verificarsi anche in contesti culturali animati e retti da un'autentica postura coscienziale rivelativa – in una simile circostanza l'attesa o la ricerca di sostituti potenti in veste salvifica appaiono del tutto possibili e comprensibili – in realtà le testimonianze storiche sembrano provare che nella cultura greca arcaica, accanto alla presenza di percorsi mitico-rituali alternativi, sono emerse, contestualmente, credenze e comportamenti tali da attestare indiscutibilmente una crisi della coscienza rivelativa impersonale e non semplicemente il collasso di una particolare forma di religiosità tradizionale. Fu quella, insomma, una crisi talmente epocale da colpire al cuore un'ultramillenaria condizione umana e da recidere, in tal modo, il radicamento vissuto di qualunque manifestazione potente, cioè di quella sacrale. E, sebbene lo storico Erodoto, prima, e l'Occidente illuminista, poi, abbiano voluto additare orgogliosamente la nazione greca come quella “più libera da una stupida credulità”, va, tuttavia, precisato che la crisi intaccante il principio stesso della tradizione – non, comunque, uniformemente, presso tutte le *poleis* greche – siglando, poi, in tal modo, potentemente, il pensiero egemone occidentale, non è in alcun modo il frutto dell'intelligenza e della volontà di etnie greche, ma è un esito costrittivo maturato durante il cosiddetto Medioevo Ellenico ed è stata affrontata, soprattutto dalle *élites* delle *poleis* elleniche, impiegando molteplici e inedite invenzioni culturali.

Come si è prima affermato, la fenomenologia ha individuato dal *versante della coscienza* in postura rivelativa il connotato dell'impersonalità, cioè quello di una coscienza non egocentrata, cioè priva dell'io. Questa singolare modalità coscienziale si presenta e agisce come uno specchio meramente riflettente, gremito di contenuti non propri e in tali condizioni esistenziali e gnoseologiche, in cui non è operante la nota dicotomia divaricante “soggetto-oggetto”, di remota ed aurorale matrice greca, non è possibile distinguere, allora, di necessità, lo specchio da ciò che rispecchia, apparendo sempre del tutto mescolato il mezzo con il contenuto del messaggio. *Dal versante del dato*⁶ di coscienza, invece, ciò che si manifesta ad una coscienza non egocentrata ed è inteso come tale da essa non può essere assimilato ad una manifestazione

⁶ L'indagine articolata in due versanti, cui il testo allude, si riferisce a ciò che in fenomenologia si intende usualmente come un'analisi noetica (il versante della coscienza) e un'analisi noematica (il versante del dato di coscienza), sempre, comunque, intimamente correlate come un'analisi unitaria noetico-noematica.

fenomenica, ma ad una manifestazione rivelativa, e tale differenza, che l'analisi fenomenologica ha individuato all'interno del generale dominio della manifestazione, è di decisiva importanza nevralgica per la totalità delle indagini rivolte a culture altre.

Il fenomeno, anzitutto, rimanda simultaneamente e ambigualmente al duplice versante dell'al di là e dell'al di qua della manifestazione, che l'Occidente ha poi pensati e strutturati in qualità di oggetto e di soggetto, intendendoli come strutture polari soggiacenti ad essa, mentre la rivelazione, come si è osservato con la metafora dello specchio, ignora del tutto tale dicotomia e opera, senza equivocità di principio, del tutto indipendente da essa. Non c'è, insomma, soluzione di continuità alcuna tra la coscienza e il dato manifestativo in una coscienza impersonale che si atteggia relativamente. La coscienza non egocentrata vive di una pienezza manifestativa integrale da cui ricava solo la consapevolezza che ciò che essa contiene e la riempie non nasce da sé medesima, ma le è proprio e non lo possiede se non "per grazia ricevuta", cioè tramite una rivelazione. Nel fenomeno, inoltre, l'apparire non coincide direttamente ed immediatamente con l'essere per ragioni d'essenza – fatti salvi singoli casi concreti devianti – ed esibisce, pertanto, una manifestazione intrinsecamente insatura (ad insufficiente riempimento intuitivo) che può e deve sempre essere saturata, come si vedrà, tramite integrazioni surrogatorie d'indole non intuitiva. Nella rivelazione, invece, data l'indole intrinsecamente attestativa di tale manifestazione – non ci potrebbe essere, infatti, nascondimento totale e o parziale alcuno là dove l'apparire coincide direttamente ed immediatamente con l'essere per ragioni d'essenza – fatti salvi i singoli casi concreti divergenti, sempre possibili – e si costituisce in modalità intuitive sature o saturabili intuitivamente, appellandosi, cioè, ad integrazioni rivelative per colmare lacune o eliminare contrasti in sede manifestativa. Ma questa singolare caratteristica della manifestazione rivelativa dischiude la più generale credenza nel *realismo segnico* che l'analisi fenomenologica rinviene negli universi mitico-rituali, come loro principio semantico fondamentale. Con tale espressione va intesa sinteticamente la concezione della identità o della indistinguibilità tra i segni – intesi questi nel senso più lato – e quegli enti qualsivoglia, astratti o empirici, che, distinguendoli dai segni che a questi si riferiscono, noi occidentali indichiamo, di norma, con il termine di "referenti". È possibile, quindi, esplicitare ed articolare le componenti di tale generalissimo realismo segnico distinguendo *un realismo sensoriale* – l'indistinzione tra la sensazione e la realtà percepita –, *un realismo nominale* – l'indistinzione tra il nome e la cosa

o lo stato di cose –⁷, *un realismo concettuale* – l’indistinzione tra il concetto e il contenuto del concetto –, *un realismo onirico* – l’indistinzione tra il sogno e il contenuto del sogno. Ne segue che l’universo rivelativo, a differenza dell’universo fenomenico, è, quindi, per ragioni d’essenza, intimamente realistico, ma in modalità del tutto inaudite, perché tale attributo non è da intendere in alcun modo come sinonimo di naturalistico, di fisico, di empirico, etc., e tale singolarità costitutiva del reale può essere isolata e compresa pienamente solo mediante un’analisi fenomenologica radicale che riesca a cogliere i vissuti impersonali presenti e operanti in ogni postura coscienziale rivelativa e in tutti i loro relativi contenuti manifestativi. È, infatti, proprio l’analisi di essi a consentire la scoperta, nella loro più intima costituzione, della presenza di una componente non intenzionale che Husserl ha voluto chiamare equivocamente “*hyle*” (mutuando dal greco il termine “materia” e i suoi relativi significati) che, in quanto residuo fenomenologico⁸ del nostro essere incarnati, cioè dell’essere noi un corpo interagente con se stesso e con altri corpi cosiddetti esterni, ci costringe a concludere che la dicotomia occidentale di materia o di corpo, di spirito o di anima non può essere impiegata come un modello ermeneutico, forte o debole, per la comprensione dei vissuti di una cultura che ignora, invece, l’esistenza di una materia inanimata ed estranea perché non la ritiene mai scindibile da una coscienza intenzionale, non essendo, questa, sinonimo di anima o di ego autonomo che intenzioni dati bruti “esterni” a sé. La coscienza impersonale è duramente realistica perché appare sempre “iletizzata”, è cioè costituita anche da una componente iletica, senza la quale, del resto, essa e i suoi vissuti intenzionali non potrebbero mai essere fenomenologicamente esistenti o visibili. L’impersonalità della coscienza, la postura rivelativa e il realismo segnico, strettamente interdipendenti, diventano, così, possibili e comprensibili solo a partire dal rilevamento fenomenologico della particolare morfologia di questi vissuti originari sottesi a tutti gli universi mitico-rituali.

L’iperrealismo di una simile manifestazione ridonda, evidentemente, nella sfera sacrale originaria che, come si è visto, poggia necessariamente su un

⁷ L’azione cosiddetta “magica” di manipolare segni qualsivoglia, assunti come sostituti integrali di entità reali, ad es., di un malcapitato, per potergli nuocere, trafficando con bambole e spilloni, presuppone, evidentemente, la credenza nel realismo nominale. L’alternativa ermeneutica a tale spiegazione potrebbe essere costituita solo dall’usuale esegesi che si appella al patologico cognitivo e psichico, comoda perché semplicistica, come lo sono sempre tutte le spiegazioni basate sul patologico, ma, purtroppo, antropologicamente del tutto sviante.

⁸ Come residuo fenomenologico, la *hyle* è da intendere come ciò che residua dei precipitati degli esterocettori, degli enterocettori, dei propriocettori, delle cenestesi e delle cinestesi del corpo proprio dopo la messa tra parentesi (*epochè*) delle assunzioni fisio-psicologiche di questo.

fondamento rivelativo e, pertanto, le analisi fenomenologiche insegnano, allora, quanto sia inadeguato l'impiego di simbolismi o di metafore per comprendere dimensioni di senso e di esistenza divenute aberranti, intrinsecamente realistiche, quali sono quelle presenti originariamente negli universi mitico-rituali e quanto sia stato occultante o annichilente per i destini stessi del Sacro in Occidente l'aver impiegato, senza cautela alcuna, i medesimi mezzi, sia per pensare e per strutturare filosoficamente e teologicamente il Sacro di casa nostra, sia per tacciare di paganesimo, di superstizione e di magia la conservazione e l'osservanza di istanze realistiche all'interno della sfera del Sacro, prevalentemente, ormai, solo da parte di residue comunità di interesse etnologico o popolari. Un cruciale fraintendimento ermeneutico, questo, indotto, certamente, dalla lezione materialistica e naturalistica della *hyle* e di quella mentalistica e spiritualistica della *noesis*, secondo una consolidata lezione ellenica, divenuta, poi, egemone in Occidente, malgrado rilevanti modulazioni epistemologiche successive. Ma tali complessi eventi culturali epocali furono indotti, come già accennato, da un remoto trauma storico e antropologico che giace alle spalle, persino, delle etnie greche più arcaiche e, quindi, dell'intero Occidente, e che, secondo la fenomenologia, ha indotto, forse, con l'avvento della generale fenomenizzazione dell'universo manifestativo, al più imponente mutamento di paradigma nella storia culturale dell'umanità.

Così, di fronte alle stravaganze speculative dei protofilosofi di importanti colonie greche d'oltremare – penso, ad esempio, a figure di pensatori come Talete ed Anassimene – che, rompendo con le verità ancestrali della tradizione mitica, divenute, per altro, ambigue e incomprensibili, analogamente agli oracoli stessi⁹, ipotizzavano l'acqua o l'aria come l'essere verace della natura (*physis*), è doveroso chiedersi quale mai fosse la domanda cui essi cercavano di rispondere con simili stravaganti asserzioni. La ricerca non è, certo, ardua, essendo l'indole di quel problema ricavabile dal tenore della risposta stessa : poiché la *physis* “ama nascondersi”, in una certa misura, dietro i fenomeni, occorre andare a scovarla al di là di questi, seguendo le tracce che essa lascia trapelare come fossero delle orme lasciate fuggendo a livello manifestativo. Indipendentemente, ora, dalla validità delle singole risposte filosofiche o scientifiche che l'Occidente ha formulato per duemilacinquecento anni a partire dai primi pensatori arcaici, è evidente che il convincimento dell'inadeguatezza

⁹ Le oscurità degli oracoli, testimoniate, ad es., ampiamente in Erodoto, sono il sintomo inequivocabile dell'inaffidabilità delle rivelazioni, palesatasi già nella Grecia arcaica.

della manifestazione implica l'inattesa crisi di validità del principio rivelativo e l'imporre urgente dell'allestimento di un metodo funzionale, cioè di un'adeguata via di ricerca, per cogliere l'Essere giacente al di là delle sue mutevoli e, sovente, ingannevoli apparizioni, muovendo da una coscienza che diventerà egocentrata e, quindi, personale. Pertanto, le specifiche strutture spazio-temporali e logiche che l'Occidente ha dovuto approntare per sopperire con un inaudito *logos* al collasso rivelativo, cioè a quella divaricazione tra apparire ed essere che aveva distrutto la credenza nel realismo segnico, coinvolgendo nella prima e aurorale caduta l'universo mitico-rituale, non sono in alcun modo dei valori metaculturali, ma sono strettamente relate all'evento storico della fenomenizzazione della manifestazione rivelativa e sono valide e funzionali solo nell'ambito dell'apparire fenomenico. Lo spazio prospettico, euclideo, il tempo irreversibile, storico, la logica deduttiva della identità (noetica) e della contraddizione sono tutte espressioni culturali egemoni di un *logos* comune che surroga le deficienze e le ambiguità attestative dei contenuti manifestativi fenomenici, incapaci di portare l'essere a manifestarsi direttamente "in carne ed ossa", integrandole e strutturandole con apporti simbolici ed astratti, cioè non intuitivi, nonostante le forti istanze iniziali di un realismo metafisico, fenomenologicamente non soddisfacibile.¹⁰ La caduta della postura rivelativa della coscienza comporta, pertanto, lo sbiadirsi del culto della tradizione a favore di un pensiero critico e creativo che in Grecia muoverà i suoi primi autonomi passi, l'eclisse della comunitaria verità rivelata – impersonale e non intersoggettiva – a favore dello spirito personale di ricerca di un vero non più direttamente elargito da figure potenti e messo a disposizione degli uomini, ma divenuto altamente problematico, la liquidazione, quindi, del realismo assoluto a favore di un *logos* vuoto ed eminentemente relazionale che pensa una *physis* dall'oscuro e duro nocciolo materico, adombrantesi nei fenomeni, e che la rappresenta, cioè la presenta come assente, smarrendo l'inarrivabile presenza realistica della presentazione.

Così, di fronte ad una qualunque eclisse del Sacro, la fenomenologia ci impone di interrogarci sull'integrità del soggiacente fondamento rivelativo su cui l'universo mitico-rituale necessariamente deve poggiare affinché la potenza possa, volendo, concretamente e adeguatamente manifestarsi e ci invita, inoltre, a diffidare dell'impiego di strumenti concettuali mutuati dalla tradizione filosofica ellenica, *notoriamente priva di basi rivelative*, per strutturare e per

¹⁰ Indipendentemente dalle tradizionali obiezioni contro le istanze metafisiche, la fenomenologia radicale esclude che qualcosa, priva di *hyle*, possa mai manifestarsi ed esistere.

comprendere il senso degli universi sacrali occidentali e non occidentali che siano. È, quindi, fenomenologicamente comprensibile che l'universo mitico-rituale, con l'avvento della fenomenizzazione della rivelazione, si sia assestato, trasmutando i suoi ultramillenari connotati originari, all'interno di una cultura "altra", ove il principio della divaricazione tra apparire ed essere, tra spirito e materia, tra *noesis* e *hyle*, ha costretto tale ancestrale universo sacrale a svuotarsi lentamente di qualunque contenuto reale, scaduto, intanto, a mera, inerte, materia – cioè in qualcosa di totalmente estraneo rispetto all'elemento intenzionale scissosi da esso – per finire con il ridursi a pura *noesis*, cioè a spiritualizzarsi del tutto, lungo un complicato percorso costruttivo e interpretativo deleterio, a mio avviso, per le sorti della sua stessa esistenza. "Ma nessuna idea di Dio" – diceva B. Pascal – "può mai sostituire il mito di Dio", surrogare, cioè, quanto all'uomo può giungere solo da una fonte rivelativa potente, riconosciuta comunitariamente come autentica, e non da se stesso.

È indubbio che certi trascorsi episodi di crisi della nostra religiosità tradizionale hanno comportato anche, con l'avvento di fermenti rivoluzionari, la nascita di movimenti contestativi che sono stati spesso, direttamente o indirettamente, un bene per la Chiesa stessa perché essa ha potuto e ha saputo giovare riconducendoli nel suo seno, articolandoli, in molti casi, come propri nuovi ordini (francescani, domenicani, etc.), quando, invece, non li ha perseguitati e cancellati, addirittura, come mere eresie. E oggi, in un clima apparentemente analogo, sembrano riproporsi diffusi motivi di una generale polemica nei confronti dell'istituzionalità religiosa, in una linea, tuttavia, controtendenziale rispetto alla secolarizzazione. Assistiamo, così, al nascere improvviso e all'improvviso dileguare di fedi soggettivamente fondate, cioè personali, disperatamente fragili, ibridate spesso con culti esotici ed esoterici, quasi sempre mal compresi e mal digeriti, fatalmente svianti. Ma la cornice culturale e lo sfondo storico-sociale si presentano, oggi, ovviamente, molto diversi rispetto al passato, anche se è sempre uguale e intramontabile l'istinto umano di contrastare in qualunque modo lo spettro nichilista, nella consapevolezza che l'idea di uno scopo nella vita umana sussiste e cade sempre insieme all'impegno religioso che è l'unico in grado di individuare e di circoscrivere quel regno dei fini, cioè quell'universo di senso, di cui l'uomo ha bisogno per vivere una vita degna di essere vissuta.

È questo, conclusivamente, il generalissimo e un po' frettoloso quadro di senso che una fenomenologia contrastiva può rilevare indagando la struttura dei vissuti sacrali dell'Occidente e delle culture occidentalizzate, all'indomani

dell'avvento della Modernità e del diffondersi della secolarizzazione, alla ricerca della loro genesi di senso. Smarrita la postura rivelativa, a causa di un remoto trauma culturale di non facile decifrazione, il Sacro incontra seri ostacoli a manifestarsi se non nelle forme altamente mediate da concettualizzazioni simboliche e metaforiche che implicano e rivelano il precoce e occulto processo di derealizzazione in cui è incorso non solo il Sacro, ma l'intero esistente d'Occidente. Come già avvertito¹¹, la fenomenologia radicale insegna che senza la *hyle* – che non è ciò che i Greci ereditarono da una crisi antropologica travolgente e dovettero intendere come mera “materia”, usando, appunto, quel termine – non può esistere e manifestarsi direttamente o indirettamente cosa alcuna. Per la fenomenologia è questa la via occulta e tortuosa che mena fatalmente al nichilismo cognitivo ed esistenziale d'Occidente, introdotto proprio dalla disanimazione stessa del reale con l'avvento della concezione ellenica della *hyle*. E così, al silenzio di Dio, la fenomenologia radicale sostituisce la sordità umana conseguente allo smarrimento di quella postura rivelativa che da sempre educava l'uomo e il mondo alla voce dell'invisibile e alla visione delle ierofanie. Là dove l'afflato religioso si personalizza, s'intellettualizza, diventando “umano, troppo umano”, esso è destinato a mutare fatalmente in qualcosa d'idiosincratico, d'irrituale, di socialmente irrelato, per naufragare, allora, prima o poi nell'irrazionale, nel gratuito e nel patologico, perdendosi, alla fine, nel nulla d'esistenza e di senso.

¹¹ Cfr. la nota precedente.