

IL SACRO OBLIQUO LA MONTAGNA COME SANTUARIO DELLE ANTINOMIE MODERNE

PAOLO COSTA

ABSTRACT: The essay investigates the epiphanic and hierophanic dimension of the modern discovery of the aesthetic, cultural and philosophical values of mountains. It does so by focusing on the typically modern split between mind and nature and the no less typical modern need for a reconnection between the two. When the malaises of modernity are experienced subjectively as an actual crisis of presence, the oblique sacredness of mountain landscapes offers itself to lovers of uplands as a diagonal path long enough to enable them to imagine non-destructive ways of inhabiting modernity.

Il saggio indaga la dimensione epifanica e ierofanica della scoperta moderna dei valori estetici, culturali, filosofici della montagna. Lo fa ponendo al centro della discussione la scissione tipicamente moderna tra spirito e natura e il non meno tipico bisogno moderno di riconnessione tra i due. Quando i disagi della modernità vengono vissuti soggettivamente come una vera e propria crisi della presenza, il sacro obliquo dei paesaggi montani si offre agli amanti delle terre alte come una via diagonale lunga abbastanza per permettere di immaginare modi non distruttivi di abitare la modernità.

KEYWORDS: Mountains, Sacred, Sacredness, Hierophany, Epiphany, Hope, Modernity

PAROLE CHIAVE: Montagne, Sacro, Sacralità, Ierofania, Epifania, Speranza, Modernità

There arises a problem, a temptation to confuse the idea of manipulation with the idea of a cure.

G. BATESON, *Ecology of Mind: The Sacred*

1. Scismi

Poter distinguere tra figura e sfondo è uno dei requisiti fondamentali della percezione umana (Kanizsa 1980). L'atto di focalizzazione è l'espressione paradigmatica della capacità di rispondere con attenzione alle sollecitazioni del proprio ambiente di vita, di saperne cogliere le salienze. Lasciare o tenere qualcosa sullo sfondo rappresenta invece un modo di essere consapevoli senza *arousal*, senza attivazione, che, come la conoscenza tacita (Polanyi 1990), è uno dei fondamenti del nostro stare al mondo — il suo *ancoramento*, per così dire.

Sul pianeta terra l'orizzonte naturale è dato dal cielo, con gli astri (il sole, anzitutto, poi la luna, le stelle). Nel cielo si stagliano le nuvole, gli edifici più alti (i campanili, i “grattacieli”) e, ovviamente, i rilievi della superficie terrestre: colline e montagne. In genere, come il cielo, le montagne sono per lo più *là*, sullo sfondo: presenze mute che appartengono alla scenografia della vita.

Nell'età moderna, è cosa nota, le cime dei monti, le “vette”, fuoriescono dalla cornice e diventano il teatro di conflitti non meramente simbolici (Cuaz 2005; Armiero 2013; Hansen 2013; Leoni 2015). Nel momento in cui la condizione di piena sovranità territoriale assurge a criterio con cui misurare la ragion d'essere di uno Stato, tutte le barriere fisiche di una nazione (fiumi, mari, crinali) si trasformano in potenziali campi di battaglia. A quel punto una bandiera, una croce, un rifugio, un fortilizio, un santuario ben posizionati finiscono per assumere un'importanza storicamente inedita. Diventano, cioè, trofei, bottini, feticci della sovranità nelle sue varie manifestazioni (politica, ma anche culturale, tecnologica, persino spirituale, se vogliamo). La mobilitazione moderna, in breve, non prevede eccezioni. È principalmente per questo motivo che da un certo punto in poi le montagne vengono sistematicamente cartografate, misurate, nominate, esplorate, fortificate: in una parola, “conquistate” (Fleming 2012).

Transitando dallo sfondo al primo piano, le terre alte, gli *uplands*, si impongono, però, all'attenzione generale anche come il teatro di scontri meno cruenti o atletici: spazi contestati, *discursive battlefields*. La posta in gioco di questi conflitti, non meno moderni dei primi, è l'interpretazione, se non corretta in senso assoluto, quantomeno più convincente

del ruolo svolto dall'ambiente montano nella vita delle persone — più precisamente, del suo valore, significato, importanza (Macfarlane 2020; della Dora 2019; Mathieu 2000). Visto che la terra non è piatta in nessun senso possibile del termine, come dobbiamo comportarci con i suoi sommovimenti geologici? Sono un difetto da sopportare e correggere tutte le volte che la tecnologia ce lo consente (ad esempio, scavando tunnel, miniere, gallerie e spianando, ove possibile)? Sono un'opportunità? Una risorsa? Un ambiente di vita sfidante? Un'occasione ludica o ricreativa? Un rifugio? Un santuario naturale?

I diversi possibili atteggiamenti verso le terre alte sono rivelatori. Fa infatti una bella differenza se nelle montagne vediamo un'occasione preziosa per trasformare o per essere trasformati. Qualcosa da cui dobbiamo proteggerci o che dobbiamo proteggere. Un luogo in cui allentare o esercitare al massimo il controllo. Nel conflitto d'interpretazioni che accompagna le polemiche giornalistiche sull'*overtourism*, sulla sostenibilità delle Olimpiadi invernali, sulla costruzione di invasi per la neve programmata, sulla progettazione di un hotel di lusso o l'autorizzazione negata a un concerto ad alta quota, sull'introduzione di un pedaggio sui passi dolomitici, sugli effetti deleteri delle fiction televisive o dei romanzi sentimentali sulla natura "salvatica" (Rigoni Stern 2021), fanno costantemente capolino le classiche scissioni moderne (Habermas 1988, cap. 1): spirito e materia, natura e cultura, io e non-io, soggetto e oggetto, ragione e sentimento, utilità e obbligo, mezzi e fini, incanto e disincanto, ecc. Si tratta di dualismi che sono diventati quasi una seconda natura per gli individui oggi. La maggioranza, cioè, non li vive più come lacerazioni dolorose del tessuto dell'esistenza, ma come piani irriducibili della realtà, sue modalità di articolazione primaria, la roccia contro cui i nostri tentativi di scavare più a fondo cozzano e si infrangono.

Contemplati da un osservatorio d'alta quota, gli orizzonti fratturati moderni (Taylor 1993) possono apparire ancora più sconcertanti e dare adito a dubbi vertiginosi. A quale sfera della vita appartiene di diritto la montagna: ludica o seria? È natura selvaggia o spazio antropizzato? Ha un valore in sé o è solo il mezzo per soddisfare bisogni e preferenze? È uno scrigno di autenticità o un bene artefatto come tutte le merci che finiscono sul Mercato (Cox 2017)?

A chi capita di sperimentare l'ambiente montano — una cima innevata, una parete rocciosa, un bosco, un altopiano — come uno spazio epifanico, ossia come un luogo in cui il proprio senso di realtà viene messo a soqquadro da un groviglio di emozioni mai provate prima, domande del genere possono fare un effetto spaesante. Possono provocare, cioè, qualcosa di simile a un'inversione tra la figura e lo sfondo, tra il primo piano e l'orizzonte. Come in uno *switch* gestaltico l'atto di rifocalizzazione può trasformare allora magicamente la visione e far balenare qualcosa che prima non c'era. A quel punto le scissioni che fino ad allora potevano sembrare un dato ultimo di realtà svaniscono di colpo nell'intuizione di un'unità superiore, di un orizzonte di possibilità precedentemente inaccessibile in cui gli opposti entrano in una relazione risonante (Rosa 2016)⁽¹⁾. Sono stati di grazia del genere che hanno spinto molte persone negli ultimi due secoli a intravedere nelle montagne una possibile via di fuga dalla lacerante forma di vita moderna.

Nella modernità, insomma, le terre alte rappresentano per alcuni lo scenario naturale di un esperimento di riconciliazione. Più precisamente, l'escursione, la passeggiata, la scalata, ma anche il firmamento, una nevicata o un temporale estivo possono assumere in quel contesto le sembianze di rituali privati, personali o, comunque, non formalizzati (Costa 2014) di *riconessione* estatica con un luogo che viene vissuto come enigmaticamente *sacro*, dotato cioè di poteri sacramentali difficili da decifrare.

Le conseguenze di questi pellegrinaggi lungo e oltre le frontiere della propria forma di vita sono per certi versi assimilabili ai fenomeni di "crisi della presenza" studiati da Ernesto De Martino (2018; Cimatti 2023). All'inversione tra figura e sfondo causata dall'esperienza epifanica tra le vette corrisponde, infatti, un capovolgimento del gradiente tra realtà e illusione, tra ciò che veramente conta e ciò che è solo superficialmente importante, che fa saltare il modo in cui il testimone diretto della ierofania era abituato a incorniciare gli episodi ordinari della propria biografia (Costa 2023a, cap. 1). Quando il senso di realtà entra in crisi i dubbi, ovviamente, proliferano. Ci stiamo addentrando

(1) Cfr. Musil 1995, p. 154: "Se guardiamo *le cose* una per una, esse sono separate; ma se concentriamo l'attenzione sullo sfondo, le cose sono unite dallo sfondo stesso. Il loro aspetto muta e fra esse nascono strane relazioni. Qui non c'entra la filosofia, non c'entra la scpsi, non c'entra null'altro che l'esperienza viva".

nel territorio delle conversioni e delle esperienze mistiche. Utilizzando un'espressione fortunata di Robert Musil (Fontanari e Libardi 2012; Libardi 2024, pp. 79–122) potremmo dire che si entra così in contatto con un Altro Stato – *der andere Zustand*.

2. Sortilegi

Negli anni sconvolgenti della Grande guerra e in quelli, non meno frastornanti, del Primo dopoguerra l'accostamento tra la montagna, le terre alte, l'alpinismo e la magia, la religione, l'incanto sono talmente frequenti che si può legittimamente parlare in proposito della nascita di un *topos* letterario o culturale (Stutfield 2025). La montagna, per andare direttamente al punto, diventa quasi per definizione "incantata": è il *Zauberberg* (Mann 2017).

La questione è complessa, ma per brevità la riassumerei così. Tra Ottocento e Novecento, in Europa, l'alterità del paesaggio montano acquista nell'immaginario collettivo una valenza speciale. La montagna diventa una soglia attraverso cui si può avere accesso a un mondo a parte. Quando accade, come capita ad esempio nel racconto *Bergfahrt* di Ludwig Hohl (2024), si viene trasportati in una situazione–limite, umanamente esemplare, in cui l'ambivalenza, l'inquietudine e l'irrisolutezza regnano sovrane. Tra le cime, in particolare, può verificarsi l'urto con qualcosa di singolarmente importante, ma il cui significato sfugge, è opaco. Le terre alte appaiono perciò come luoghi numinosi dove Eros e Thanatos, Vita e Morte, Terra e Cielo si danno battaglia (Frankl 2021).

La principale ambiguità concerne il tipo di magia di cui si subirebbe l'influsso in montagna. Si tratta di incanto o incantesimo? Un prodigio o un sortilegio?

In *Grigia*, il racconto giovanile che Robert Musil (2012) ambienta nella Valle dei Mocheni, il protagonista, Homo, si stacca gradualmente dal suo contesto di vita borghese e viene assorbito dal nuovo ambiente naturale e sociale in un crescendo narrativo per metà lirico e per metà opprimente. Dal processo di riconnessione con il paesaggio naturale scaturiscono infatti simultaneamente un'affermazione e una

negazione dell'io in un'atmosfera che appare allo stesso tempo fisicamente iperreale (carnale, sensuale, materica) e psicologicamente derealizzante (talvolta quasi allucinatoria, come nella scena finale che lascia presagire la morte del protagonista — una morte allo stesso tempo desiderata e subita).

Nel caso di Musil il superamento delle scissioni si compie sotto il segno dell'assoluta ambiguità (Costa 2024a). Se la civiltà borghese è naufragata nella barbarie insensata della guerra di trincea, il richiamo della montagna assomiglia al mitico canto delle sirene e sembra pretendere dal protagonista il sacrificio del *principium individuationis*. Il dubbio è se ne valga poi la pena. Qual è la lezione che si deve trarre dal contatto epifanico con l'altro stato in una valle incantata?

Anche in *Verzauberung*, romanzo incompiuto di Hermann Broch (2023), scritto nel 1935 e pubblicato postumo nel 1954, il protagonista — l'anziano dottore del paese — è testimone non distaccato di una sorta di epica battaglia tra magia bianca e magia nera impersonate, rispettivamente, dalla saggia ma sibillina madre Gisson e dal mefistofelico Marius Ratti, uno scaltro faccendiere, abile nello sfruttare il sortilegio del paesaggio alpino per inoculare disordine e discordia nel villaggio in cui ha trovato ospitalità.

La narrazione di Broch è impregnata di incanto da cima a fondo. Le descrizioni dell'ambiente naturale, per cominciare, toccano vette di lirismo che non hanno probabilmente eguali nella pur ricca letteratura di montagna europea. Le vicende che si susseguono con una lenta escalation drammatica nei due villaggi gemelli di Kuppron-di-sopra e Kuppron-di-sotto avvengono, poi, in un'atmosfera di progressiva perdita di contatto con la realtà. Il sortilegio raggiunge il suo apice nel rito sacrificale in cui viene uccisa Irmgard, la nipote adolescente di madre Gisson, in un'allucinazione collettiva in cui si mescolano profezie politiche deliranti, sentimenti apocalittici, pulsioni carnevalesche e pura e semplice avidità in un'apoteosi nichilistica dell'Altro Stato.

In questi processi di lenta ma inesorabile autodissoluzione collettiva la Montagna funge sia da spettatrice sia da ambigua potenza ordinatrice, allo stesso tempo generativa e dispensatrice di morte e distruzione. Se l'io narrante, un individuo moderno in fuga dall'aridità di uno stile di vita spersonalizzato (“muto come la dimensione infinita in cui

consisteva lo scopo di tutto ciò che si svolgeva e che continua a svolgersi laggiù”, Broch 2023, p. 24), si aspettava da essa una risposta risolutiva alla domanda chiave di ogni autentica ricerca spirituale (“Ma può davvero essere tutto qui?”), l’esito sembra scoraggiante. E, nondimeno, nel transito dal fondale alla ribalta del monte Kuppron, la cui “presenza è qualcosa che si percepisce ininterrottamente” (Broch 2023, p. 23), una verità nondimeno prende forma, sebbene non si tratti di una verità facile da metabolizzare: “Quale sortilegio! Quale strada sbagliata per ritornare alla natura! E come la natura se ne vendicherà ancora! Giacché la natura si vendica quando lo spirito è violentato, visto che spirito e natura sono una cosa sola, e per l’uomo vi è una sola strada che guida alla natura e al suo infinito, ed è lo spirito, grazia donata all’uomo e suo divino segno di distinzione” (Broch 2023, p. 443).

Ma se la lezione della montagna è che spirito e natura sono una cosa sola — probabilmente l’idea più controintuitiva che un moderno possa vagheggiare — come si potrà mai tradurre in pratica tale verità? Se davvero “per chi sia andato a vivere sul limitare delle grandi montagne, tutto ciò che ne stimola i sensi, ogni suono, ogni colore, ogni grido d’uccello e ogni raggio di sole, tutto è un’eco della grande massa silenziosa della montagna in riposo, con le sue crepe accese dalla luce, dipinte dai colori, natanti nei suoni. Deve anche l’uomo allora essere sempre soltanto come un grido d’uccello, o colore, raggio di sole o notte? Non deve forse ugualmente divenire perenne eco di quel poderoso silenzio? Strumento intonato e riecheggiante su cui quel silenzio suona?” (Broch 2023, p. 23).

3. Profanazioni

Lo scoglio contro cui naufragano gli slanci di Homo, del medico condotto di Kuppron e, ovviamente, di Hans Castorp (Mann 2017), ha molti nomi. Il più popolare, nell’ambiente intellettuale sovraeccitato in cui è fiorito il genio di Musil, Broch e Mann, era proprio la scissione tra Mente e Natura. Sebbene quel pathos, l’atmosfera drammatica che si respira leggendo *L’uomo senza qualità*, *I sonnambuli* o il *Doctor Faustus*, non corrisponda più alla tonalità emotiva tipica dell’epoca che stiamo

vivendo, il rapporto degli amanti delle terre alte con la montagna è ancora talmente carico di aspettative che ha senso impiegare le categorie di incanto/disincanto o sacro/profano per rendere ragione dei conflitti culturali che infiammano regolarmente le discussioni attorno al governo dello spazio alpino.

Nella seconda parte del saggio vorrei soffermarmi proprio sullo sdegno che anima molte delle ricerche spirituali che hanno per teatro naturale le vette, le pareti, i boschi, i prati, le forre, i ghiaioni e ciò che resta oggi dei ghiacciai alpini (Righetto 2025). Si tratta, nel complesso, di itinerari eccentrici e largamente individualizzati. Ciò nonostante, vorrei esaminarli come un caso di studio istruttivo per chiunque sia interessato a studiare a fondo le manifestazioni del senso del sacro in società che apparentemente hanno secolarizzato tutto ciò che vi era di secolarizzabile (Costa 2017). Se il disgusto per la profanazione di qualcosa che viene vissuto come espressione di un sovrappiù, di un'eccedenza di valore enigmaticamente "venerabile", è veramente la molla di queste esplorazioni, è logico porre al centro dell'analisi il senso del sacro che esse presuppongono e che spesso rimane sullo sfondo, non detto e non tematizzato. "Obliquo" è l'aggettivo che proporrò alla fine del mio ragionamento per qualificare l'asse di questo esempio significativo di ierofania moderna.

Provo a riassumere quanto detto finora. Alla luce dell'immaginario che lo incornicia e configura è ragionevole descrivere il rapporto che i moderni intrattengono con i territori di montagna come un'esperienza (anche) estatica, epifanica. In montagna, siano essi scalatori, escursionisti o vecchi e nuovi montanari, un numero significativo di uomini e donne entra in contatto oggi con significati, valori, sentimenti morali che li toccano nel profondo e li trasformano. Questo potere causale enigmatico, a suo modo magico, persino "salvifico", dà loro molto da pensare. Per alcuni è una specie di terapia dell'anima con cui curare o alleviare i disagi della modernità. Per altri è la fonte di una conversione esistenziale, il possibile accesso a una vita nuova, migliore. Per altri ancora — probabilmente la maggioranza — è soprattutto un gigantesco punto interrogativo. Cosa mi è successo? Come devo interpretare lo scossone alle mie abitudini e certezze? È l'effetto di un incanto o di un sortilegio? È un'autentica liberazione o un desiderio illusorio di fuga dalla realtà?

Per capire come stanno le cose, suggerisco di partire da un dato di fatto minimale, cioè il bisogno di riconnessione con la natura che si riscontra trasversalmente nelle società odierne in quanti aspirano a uno stile di vita più armonioso, equilibrato, risonante, in una parola “sano” (Palmisano e Pannofino 2021, pp. 44–50; Taylor 2024). È verosimile che nella vita di molte persone questo bisogno basilare si manifesti inizialmente come una comune esigenza di “ricaricare le pile”. Nella società della prestazione, in effetti, il riposo è solo un’altra forma di sforzo, una sollecitazione che risponde a una logica diversa da quella del lavoro ma non meno dispendiosa e non meno carica di aspettative.

Lo sci e l’arrampicata sono attività adrenaliniche che si praticano tipicamente in montagna e che, più che al bisogno di “staccare la spina”, sembrano rispondere all’esigenza di attaccarla a un’altra fonte di energia. In montagna, tuttavia, può accadere qualcosa di inaspettato, un fenomeno a cavallo tra psicologia e spiritualità su cui scrisse parole illuminanti H.E.M. Stutfield (2025) già nel 1918, in un celebre sermone pronunciato davanti all’Alpine Club: *Mountaineering as a Religion*. Sebbene tutti comincino ad andare in montagna per distrarsi, col passare del tempo quell’attività ludica può assumere i connotati tipici della serietà religiosa: l’esclusività, la dedizione/devozione, l’adorazione, la dimensione soteriologica, lo sdegno verso i profanatori, l’intolleranza, il dogmatismo (Hansen 2013; per una storia aggiornata dell’alpinismo moderno, si veda Zannini 2024 e Costa 2025c).

Ricorrendo a un esempio familiare, immaginiamoci una persona che cominci ad arrampicare per diletto. Lo farà inizialmente insieme a un gruppo di amici per spirito di avventura o per sfida verso sé stesso. Da principio, probabilmente, dovrà farsi violenza per non desistere, perché la fatica è tanta e i risultati scarsi. A un certo punto, però, scatta qualcosa. A colpirla è il livello di concentrazione, di attenzione, di vera e propria *mindfulness* richiesta dal gesto dell’arrampicata. La cosa che la incanta è l’accesso a una dimensione temporale a sé stante, mai sperimentata prima. Scalando si entra come in una bolla in cui il tempo si dilata e nella mente resta posto solo per l’essenziale. E quando si esce da un simile stato di sospensione la realtà si presenta ai sensi con una forza sconosciuta (Lester 2004).

Chiamiamo *mountfulness* questa condizione fuori dall'ordinario di pienezza fisico-psicologica. Chi la sperimenta potrebbe tranquillamente descriverla come una forma d'incanto, di magia. L'effetto in fondo è lo stesso: dentro di sé avviene qualcosa di stupefacente che dà l'impressione di non essere spiegabile secondo la logica che governa l'altra metà della vita: quella degli obblighi lavorativi, familiari, scolastici, civici — insomma, la gamma di discipline che regolano l'esistenza media di un uomo o una donna moderni. È a quel punto che la montagna può diventare l'asse di un'esperienza parareligiosa in cui, per esempio, s'incomincia a distinguere i veri credenti dai professanti tiepidi. Esistono infatti gli scettici che frenano l'entusiasmo: "Sì, certo, è divertente, ma è pur sempre ginnastica". Oppure quelli che vorrebbero magari trovare scorciatoie meno faticose o pericolose. Da qui può nascere l'esigenza di formulare un "credo", di chiarire il senso autentico della pratica, di pretendere una certa disposizione al sacrificio, di alzare l'asticella del proprio atletismo spirituale, denunciando l'"assassinio dell'impossibile" o caldeggiando il *free climbing* (Messner 1968; Calvi e Filippi 2018; Camanni 2018; Manolo 2018; Costa 2023b; Sloterdijk 2010).

Confido che a questo punto risulti chiara la logica che governa la transizione dal gioco, dal *ludus*, al rito, al mito, al canone, alla disciplina parareligiosa. Col crescere dell'intensità dell'esperienza aumenta infatti anche il desiderio e il bisogno di modi, luoghi, "scrigni" per custodirla, farne tesoro, valorizzarla come merita. Così si spiega, ad esempio, il fiorire di una "cultura" della montagna, che include un certo tipo di socialità, film, libri, racconti, festival, musei, *celebrities* (il pantheon degli alpinisti esemplari, quelli che non *scendono* a compromessi). Nasce così un senso di appartenenza che assomiglia a quello di una conventicola, una chiesa o, più neutralmente, una comunità elettiva di persone associate dal sentimento del valore forte, irriducibile, dell'esperienza per cui smariano.

4. Indisponibilità

In breve: siamo partiti da un bisogno elementare di riconnessione, di superamento dello scisma moderno con la natura, e ci troviamo di fronte a una forma di spiritualità imperniata sulla forza trasformativa

della *mountfulness*. La conversione si è compiuta. Mi interessa ora soffermarmi brevemente sul modo in cui la radicalizzazione o purificazione dell'esperienza inducano a vivere la pratica inizialmente ricreativa dell'andare in montagna come un gesto di ribellione rispetto alla propria vita ordinaria, l'esistenza precedente, non rigenerata. In particolare, l'ascesi intramontana sfocia nella rivolta contro l'idea che la vita sia tutta "qui", che non esista un oltre, un orizzonte più ampio, un'idea migliore di libertà, felicità, comunità.

La ribellione è, per cominciare, una fuga dalla pazza folla e una ricerca di spazi e tempi propri, diversi da quelli ammessi e resi disponibili secondo logiche essenzialmente eteronormative. L'esperienza autentica della montagna non può essere massificata. Anzi, dev'essere rigorosamente individualizzata, al punto che le forme omologate di fruizione delle terre alte (le località alla moda, gli impianti di risalita, la montagna senza fatica, dove tutto è a portata di mano) sono destinate a suscitare un sentimento d'insofferenza, un senso di profanazione, di oltraggio a qualcosa di sacro (Righetto 2025).

Sebbene il contesto culturale e politico non sia più quello incandescente, da tramonto dell'Occidente, in cui hanno vissuto e operato Musil e Broch, anche ai nostri giorni l'abnegazione con cui ci si dedica al proprio passatempo ad alta quota può suscitare violenti moti d'indignazione per le sistematiche profanazioni del proprio bene costitutivo, insieme a una cognizione dolorosa dei rischi che ne derivano per la relazione sacramentale con il proprio luogo d'elezione. Da questo punto di vista il modo in cui Enrico Camanni (2024) ha sviluppato il suo ragionamento in *La montagna sacra* appare esemplare. Il presupposto è l'esperienza personale della sacralità della montagna. Sacra, in breve, è prima di tutto la propria o le proprie montagne del cuore (spesso la montagna dell'infanzia). L'esperienza individualizzata del sacro è però solo la premessa per un'estensione dei confini della "sacralità" al di là delle sue interpretazioni convenzionali e delle sue espressioni confessionali tradizionali. È dalla convergenza di diversi rituali personali di riconnessione, per esempio, che nasce l'idea di redigere una petizione intitolata "Una montagna sacra per il Gran Paradiso" allo scopo di onorare i cento anni dell'omonimo Parco Nazionale. La proposta viene sottoscritta, tra gli altri, dal Club Alpino Italiano, dall'Alpine

Club di Londra, e da nomi prestigiosi dell'alpinismo e della letteratura di montagna come Kurt Diemberger, Hervé Barmasse, Manolo, Paolo Rumiz, Paolo Cognetti, Matteo Righetto, e dallo stesso Enrico Camanni. L'iniziativa si propone di sottrarre almeno una cima dell'arco alpino (nel caso in questione, il Monveso di Forzo) dalle brame di conquista degli esseri umani, spingendoli così a riscoprire "praticamente" il significato del limite.

Il carattere simbolico di questo gesto all'apparenza anacronistico di "sacralizzazione" di un lembo del paesaggio è riconosciuto esplicitamente e persino rivendicato dai suoi promotori, che ne difendono nondimeno la valenza rivoluzionaria per una civiltà, come si legge nel documento, "avida di performance e povera di spirito". Non a caso, i sostenitori del progetto si affrettano a sottolinearne il carattere "laico" (finalizzato cioè alla riverenza e alla contemplazione, non alla venerazione) e non "costrittivo" (senza, cioè, alcun divieto formale o sanzione). Il loro obiettivo, sembra di capire, è promuovere nuovi tipi di desiderio e, con essi, una diversa gerarchia dei valori nelle persone che, in numero sempre crescente, frequentano le località montane con intenti ricreativi.

Tenendo questa intuizione basilare sullo sfondo, la desiderabilità di tale proclamazione di indisponibilità viene dimostrata *ex negativo* da Camanni mediante il racconto corale di un'occasione storica, se non persa, comunque non sfruttata al massimo delle sue potenzialità. È la storia della scoperta del valore speciale delle terre alte e del suo sistematico sabotaggio sull'altare del desiderio illusorio di renderlo disponibile, di sfruttarlo, di *consumarlo*. La sequenza di errori in cui precipita "la montagna delle illusioni" (Paci 2024) è ben nota: croci di vetta, trincee, altari patriottici, cantieri, strade, impianti, cemento e, infine, se e quando il turismo di massa diventerà insostenibile, la sostituzione di un *overtourism* autolesionista con un redditizio *hypertourism*, un turismo riservato alla nuova classe dei benestanti globali a cui offrire una montagna ridotta a kitsch alpino (De Rossi 2014): un bene posizionale pensato per chi consuma soprattutto per ostentare il proprio privilegio.

È rispetto a questo tipo di degenerazione sistemica che la riscoperta del sacro si offre come una potenziale drastica inversione di tendenza. Ma mentre il primo tipo di forza storica è facile da concepire e

soppesare, l'*empowerment* che può scaturire da una riscoperta del sacro è molto meno evidente. Nell'ultima sezione del saggio vorrei provare perciò a mettere meglio a fuoco le ierofanie montane collegandole al processo più generale di ridefinizione dei confini del "religioso" tipico del clima culturale "postsecolare" in cui le società occidentali si muovono a zig zag da alcuni decenni (Costa 2019; 2025b).

5. Rigenerazioni

In molte culture arcaiche o indigene la ritualità locale e le cosmogonie mitiche trovano un punto di conciliazione nel legame sacramentale con un'altura, una vetta (Grossato 2010; Mathieu 2022). In un orizzonte religioso di questo genere la montagna sacra funge cioè sia da *genius loci* sia da *axis mundi*, centro di una ritualità comunitaria e perno di una cosmologia e una geografia sacre. Sebbene il moderno disincanto del mondo abbia avuto un effetto irreversibile su qualsiasi tipo di relazione sacramentale con l'ambiente naturale, gli esiti specifici di questo processo di *Entzauberung* teorico e pratico sono meno univoci e deterministici di quanto non lasciasse supporre il senso comune diffusosi quando la parabola della teoria classica della secolarizzazione ha toccato il suo apice in Europa (Joas 2017). Contemplata col senno di poi, l'ambivalenza appare evidente. Basta pensare a quanto sia precoce e longeva la dialettica tra il razionalismo illuminista e l'antintellettualismo romantico nel rapido processo di formazione dell'identità culturale occidentale moderna (Taylor 1975, cap. 1). Nella visione romantica, in particolare, il sogno di riabitare poeticamente il mondo ha svolto un ruolo cruciale. L'idea che l'arte, più in particolare la poesia, possano fungere da *Ersatzreligion*, da surrogato della religione in un mondo che ha smesso di cantare, di risuonare ha avuto un'influenza duratura e profonda sulle ribellioni giovanili che hanno periodicamente turbato o ravvivato, a seconda dei punti di vista, la fase ascendente della modernità occidentale (Taylor 2021; Camanni 2018).

L'immagine della montagna che cura, che "salva" (Membretti *et al.* 2024), insieme all'esperienza delle terre alte come luogo dove sperimentare modi alternativi di realizzare la scommessa moderna, a cavallo tra

diserzione e trasformazione di sé (Camanni 2002; De Matteis 2011; Costa 2023c), rappresentano, secondo l'ipotesi di ricerca che ho cercato di avvalorare qui, un nuovo capitolo della medesima storia. Al centro di questa vicenda, che ha significative ricadute materiali e spirituali, troneggia la questione del disincanto moderno e delle sue ripercussioni individuali e sociali. Vivere in una condizione di *Entzauberung der Welt* realizzata non è semplice, soprattutto quando le condizioni esterne sono particolarmente difficili e reclamano una motivazione supplementare anche solo per dare una direzione chiara alla propria esistenza. La crisi della presenza tematizzata da Ernesto De Martino (2019; Lear 2006) non è un fenomeno circoscritto alle civiltà in rapida via d'estinzione. I casi di depressione o *burnout*, così frequenti nella società della prestazione, sono esempi emblematici di una dolorosa perdita di contatto con le cose e il loro significato, di vera e propria derealizzazione (Rosa 2016, pp. 178–211).

Lo straziante senso di paralisi e spaesamento che si sperimenta in queste circostanze può spingere le persone a cercare in un luogo geografico risonante la fonte di un possibile rinnovamento personale: l'*axis mundi* attorno a cui far ruotare la propria esistenza uscita provvisoriamente dai cardini. Questa è precisamente la condizione spirituale in cui si trova la voce narrante in *Verzauberung* di Hermann Broch (2023): nel momento in cui le cose cessano di essere disponibili, svelano un lato che interrompe la sequenza regolare del tempo e dischiude il *kairos*, la possibilità di una metamorfosi personale fuori dall'ordinario.

Anche nell'epoca del disincanto la grammatica del sacro può offrirsi, perciò, agli individui in crisi d'identità come una risorsa utile per tirarsi fuori da una condizione di scacco esistenziale. Si tratta, però, di una grammatica in continua evoluzione. Significativamente, in una situazione di disincanto generalizzato il sacro ha soprattutto una funzione di destabilizzazione dell'identità. Felice Cimatti, ad esempio, ha descritto le ierofanie moderne come fessurazioni dell'esperienza ordinaria in cui il mondo profano rivela un volto stupefacente. Per usare le sue parole, “sacro è *ciò che sorprende* e ci richiama alla forza del possibile, che ci ricorda che siamo umani, che ci mobilita verso un orizzonte diverso da quello miserabile del presente” (Cimatti 2009, p. 171). Riecheggiando due versi celebri di Leonard Cohen, la duplicità d'aspetto che le cose

manifestano nella relazione sacramentale ha un riflesso generativo affine a quello della luce che si infila nelle fenditure dell'esistenza ("there is a crack, a crack in everything / That's how the light gets in"). Per citare ancora Cimatti: "Quella del sacro è [...] un'esperienza che rigenera, perché rimette in movimento le forze disperse nella vita profana, perché attraverso il possibile siamo in contatto con la speranza del futuro, del cambiamento, dell'inaspettato e magnifico" (Cimatti 2009, p. 169).

Suggerisco di interpretare i tentativi di ristabilire un legame sacramentale personale con le terre alte anche come la risposta al senso di soffocamento spirituale che può scaturire da un'esistenza condotta interamente entro una modulazione radicale dell'opzione secolare (Taylor 2009; Joas 2013). Quest'ultima si produce quando la moderna cornice immanente è sigillata grazie all'effetto combinato di competizione strutturale e consumo compulsivo. La fecondità di una simile operazione circolare di "doppia ermeneutica" (Costa 2025a) dipende evidentemente dalla grammatica del sacro che adottiamo. Se troviamo convincente l'idea che quelle di cui ci parlano gli amanti della montagna oggi, anche quando usano un vocabolario non religioso, siano epifanie o ierofanie postsecolari, ha senso chiedersi se le terre alte siano un teatro naturale particolarmente adatto per sperimentare questo tipo di relazione sacramentale con un luogo risonante in un'epoca dove il disincanto resta comunque la *default option*.

La mia impressione è che lo siano. Da un lato, infatti, le vette, i prati, i boschi, i ghiacciai, il firmamento sono quello che sono: per l'appunto, vette, prati, boschi, ghiacciai, firmamento — realtà inerti che le persone incontrano prima di tutto come entità "utilizzabili". È solo l'esperienza imprevista della loro indisponibilità, la loro resistenza al nostro desiderio di assimilazione, a rivelarne la funzione dinamogena, generativa (Rosa 2024). Il fatto che la montagna sia dopo tutto un "sasso" — pensiamo solo a una vetta dolomitica epica come il Sasso Lungo — è banalmente la manifestazione *prima facie* della sua alterità. Che sia dura come il granito o si sgretoli sotto i nostri piedi, che sia spigolosa o invitante, luminosa o cupa, abbiamo comunque a che fare con una realtà non responsiva. Al massimo essa ci restituisce un'eco attutita della nostra voce o della nostra finitezza, pochezza, inermità. E nondimeno in molti casi essa s'insedia nella vita interiore di chi ne subisce il fascino

come una presenza dotata di una forza enigmatica. Da qui sorge spontaneamente la domanda: ma può essere davvero tutto qui?

Gradualmente, e senza che la volontà svolga un ruolo significativo in questo cambiamento d'aspetto, chi ama la montagna è destinato a prendere atto che no, non è tutto qui. Nella sua indisponibilità, l'alterità montana entra infatti in risonanza con parti di sé che si offrono all'autoriflessione come un rompicapo esistenziale. L'alterità che risuona non è solo un'alterità esterna, ma anche interna (Costa 2024b). Questa precessione involontaria dell'asse della propria identità personale può modificare la relazione tra la figura e lo sfondo del proprio campo di esperienza ridefinendo drasticamente il senso del possibile.

Se giocando con i concetti di immanenza e trascendenza ci immaginiamo una vita vissuta interamente entro una cornice immanente come una vita piatta, orizzontale, e una vita orientata alla trascendenza come un'esistenza votata alla verticalità (Taylor 2023), la morfologia delle terre alte offre plasticamente a chi le frequenta una terza opzione: una via lunga, diagonale, obliqua che, pur non rinunciando al contatto con la terra, sale e scende, si arrampica e digrada, ha un lato in ombra e uno al sole e, grazie a queste modulazioni del paesaggio, promette tacitamente di moltiplicare le possibilità di riconnessione con la natura, dilatando lo spazio della presenza (Costa 2023a).

In questo senso non sorprende che la montagna si offra oggi allo sguardo degli studiosi delle metamorfosi della spiritualità contemporanea come un teatro naturale in cui si moltiplicano i segni di vitalità dell'esperienza del sacro dopo il declino delle agenzie religiose, che per secoli hanno svolto un ruolo essenziale di mediazione e messa in forma degli episodi di crisi della presenza (Joas 2024). È grazie all'urto con il valore non strumentale e l'indisponibilità dell'alterità naturale, e al temporaneo trascendimento dei confini del sé, che affiora la possibilità del superamento della scissione tra mente e natura o io e non-io investigata in questo saggio. Sebbene la grammatica del sacro obliquo sia un tema ancora largamente inesplorato, alcuni pattern, tuttavia, sono ricorrenti e riconoscibili. L'esperienza del sacro nelle terre alte, per cominciare, è caratterizzata dall'ingresso imprevisto dei testimoni diretti dell'evento ierofanico in un campo di tensione tra indisponibilità e risonanza, riverenza e profanazione, incanto e sortilegio. In secondo

luogo, lo stupore suscitato dalla duplicità di aspetto (profano e non profano) delle cose durante l'evento epifanico è potenzialmente ma non immediatamente trasformativo. L'incanto non equivale, cioè, a un incantesimo. Lo *Zauberberg*, in breve, non produce effetti immediati sul presente, ma riesce a incidere solo sul passato e sul futuro dell'individuo toccato dalla ierofania "salvatica", rendendo intermittente la relazione tra la figura e lo sfondo nel suo campo d'esperienza. Per citare il titolo di un libro di Corine Pelluchon (2023), le ierofanie oblique sembrano funzionare nella vita delle persone essenzialmente come esperienze misteriosamente trasversali che, con la loro eccedenza, alimentano la fiducia nella propria capacità di attraversare l'impossibile, di tracciare, cioè, una via diagonale lunga abbastanza per permettere di immaginare modi non distruttivi di abitare la modernità.

6. Postilla

Non tutti, evidentemente, sperimentano le scissioni moderne come una manifestazione contingente del possibile. Per alcuni un altro mondo è semplicemente irrealizzabile e il sacro, incluso il "sacro dopo la morte di Dio" (Cimatti 2009), non potrà mai essere la forza destabilizzante descritta nelle pagine precedenti. Per questi *buffered selves* (Taylor 2009) le montagne, lungi dall'essere spazi epifanici, e tanto meno ierofanici, sono e restano sassi. Non esiste alternativa al disincanto e nessuna riconnessione tangibile con la natura è all'orizzonte.

È questa divaricazione dell'esperienza che ha reso le terre alte dei campi di battaglia discorsivi nella modernità. Ed è grazie alla frattura degli orizzonti moderni (Taylor 1993) che hanno potuto prendere forma le polarizzazioni tipiche delle molteplici *culture wars* odierne, di cui quella di cui siamo testimoni ai nostri giorni in montagna è tra le meno virulente. Questo fatto è un'evidenza sociologica. Nondimeno, il significato di tali conflitti culturali, da cui dipende l'identità delle persone che li combattono pur con livelli diversi di coinvolgimento, sfugge a qualsiasi tipo di rappresentazione distaccata e oggettiva. Il conflitto d'interpretazioni ha luogo, infatti, a cavallo tra la sfera teorica e quella pratica e non può essere risolto né da un sovrappiù di informazioni

né da una decisione che tagli volontaristicamente il nodo gordiano in cui sono avviluppati incanto e disincanto nella forma di vita moderna.

Questo *entanglement* è precisamente l'asse attorno a cui ruotano i contributi narrativi (Musil e Broch), testimoniali (Stutfield e Camanni) e teorici (Cimatti e Rosa) su cui ha fatto leva il mio tentativo di fornire una visione panoramica dei movimenti tra figura e sfondo che hanno contribuito a rivoluzionare il modo di percepire e vivere le terre alte negli ultimi tre secoli. È ancora troppo presto per stabilire con cognizione di causa se le montagne potranno o no essere un laboratorio del futuro in un momento di radicale incertezza sul destino del pianeta. Al momento non resta che prendere atto che il senso più o meno acuto della loro sacralità dipende in pari misura dalla speranza e dalla fiducia nel loro poter essere la fonte o l'occasione di una rinascita per gli individui e le comunità che le popolano o le frequentano abitualmente. Anche da questo punto di vista l'esperienza del sacro tra i monti merita di essere definita obliqua.

Riferimenti bibliografici

- ARMIERO M. (2013) *Le montagne della patria. Natura e nazione nella storia d'Italia*, Einaudi, Torino.
- BATESON G. (1997) *Una sacra unità: altri passi verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.
- BROCH H. (2010) *I sonnambuli*, trad. it., 3 voll., Mimesis, Milano–Udine.
- . (2023) *Il sortilegio*, trad. it., Carbonio, Milano.
- CALVI L. e A. FILIPPINI (a cura di) (2018) *L'assassinio dell'impossibile. Grandi scalatori di tutto il mondo discutono sui confini dell'alpinismo*, Rizzoli, Milano.
- CAMANNI E. (2002) *La nuova vita delle Alpi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- . (2018) *Verso un nuovo mattino. La montagna e il tramonto dell'utopia*, Laterza, Roma–Bari.
- . (2024) *La montagna sacra*, Laterza, Roma–Bari.
- CIMATTI F. (2009) *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice Edizioni, Torino.
- . (2023) “Crisi della presenza' e sacro”, in M. Leone (a cura di), *Il senso impervio. Vette e abissi dell'interpretazione estrema*, Aracne, Roma, 191–208.

- COSTA P. (2014) *Piccoli riti nell'età secolare*, "Rivista di Pastorale Liturgica", 6: 24–28.
- (2017) "Il sacro e l'età secolare: c'è ancora spazio per la sacralità nell'epoca del disincanto?", in S.M. Maggiani e A. Mazzella (a cura di), *Maria e il sacro: forme, luoghi, contesti*, Edizioni Marianum, Roma, 2017, 23–44.
- (2019) *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia.
- (2023a) *L'arte dell'essenziale. Un'escursione filosofica nelle terre alte*, Bottega Errante, Udine.
- (2023b) "Perché è là? Un dialogo sulla Montagna e i suoi significati con Sebastiano Beozzo, Antonio G. Bortoluzzi e Maurizio Zanolli (alias Manolo)", in M. Leone (a cura di), *Il senso impervio. Vette e abissi dell'interpretazione estrema*, Aracne, Roma, 405–417.
- (2023c) *Le Otto montagne, Alpenland, Alpinestate. Le Terre alte come caleidoscopio moderno*, "Le Parole e le Cose", 22 febbraio 2023, <https://www.leparoleele cose.it/?p=46194>.
- (2024a) "Der wiederverzauberte Berg. Von Musil bis zur zeitgenössischen Suche nach dem Wesentlichen", in A.–K. Höpflinger, D. Pezzoli-Olgiate, B. Previšić e M. Volken (a cura di), *Grenzgänge. Religion und die Alpen*, TVZ, Zurigo, 224–232.
- (2024b) "L'incanto che risuona / Resonant Enchantment", in A. Lerda (a cura di), *Stay with Me. Walking Mountains*, Museo Nazionale della Montagna, Torino, 25–28.
- (2025a) "Il problema della spiritualità atea: questioni di metodo e di contenuto", in G. Giordan, S. Palmisano e F. Piraino (a cura di) *Dalla spiritualità alle spiritualità. Vent'anni di studi sociologici in Italia (2005–2025)*, Carocci, Roma, 129–138.
- (2025b) "Secularmaybeness: la sfida filosofica di raccontare la postsecolarità", in M. Zonch (a cura di), *Religioni letterarie. Laboratorio su letteratura e postsecolarità*, Peter Lang, Lausanne.
- (2025c) *Recensione di A. Zannini, Controstoria dell'alpinismo*, Laterza, Roma–Bari, 2024, "ARO – Annali Recensioni Online", 7/1: <https://aro-isig.fbk.eu/issues/2025/1/controstoria-dellalpinismo-paolo-costa/>.
- COX H. (2017), *Il mercato divino. Come l'economia è diventata una religione*, EDB, Bologna.
- CUAZ M. (2005) *Le Alpi*, Il Mulino, Bologna.

- DELLA DORA V. (2019) *La montagna. Natura e cultura*, trad. it., Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2019) *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino.
- DE MATTEIS G. (a cura di) (2011) *Montanari per scelta. Indizi di rinascita della montagna piemontese*, Franco Angeli, Milano.
- DE ROSSI A. (2014) *La costruzione delle Alpi. Immagini e scenari del pittoresco alpino (1734–1914)*, Donzelli, Roma.
- FLEMING F. (2012) *A caccia di draghi. La conquista delle Alpi*, Elliot, Roma.
- FONTANARI A. e M. LIBARDI (2012) “Verso l'altro stato”, postfazione a R. Musil, *Grigia*, trad. it., Silvy, Scurelle, 71–89.
- FRANKL V.E. (2021) *Bergerlebnis und Sinnerfahrung*, Tyrolia, Innsbruck–Wien.
- GROSSATO A. (a cura di) (2010) *La montagna cosmica*, Medusa, Milano.
- HABERMAS J. (1988) *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it., Laterza, Roma–Bari.
- HANSEN P.H. (2013) *The Summits of Modern Man. Mountaineers after the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- HOHL L. (2024) *La salita*, trad. it., Sellerio, Palermo.
- JOAS H. (2013) *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, trad. it., Queriniana, Brescia.
- . (2017) *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin.
- . (2024) *Perché la chiesa? Miglioramento di sé versus comunità di fede*, Queriniana, Brescia.
- KANIZSA G. (1980) *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, Il Mulino, Bologna.
- LEAR J. (2006) *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- LEONI D. (2015) *La guerra verticale. Uomini, animali e macchine sul fronte di montagna 1915–1918*, Einaudi, Torino.
- LESTER J. (2004) *Spirit, Identity, and Self in Mountaineering*, “Journal of Humanistic Psychology”, 44/1: 86–100.
- LIBARDI M. (2024) *L'oscurarsi del mondo: l'altra faccia della modernità (1900–1938)*, Fondazione del Museo Storico Trentino, Trento.
- MACFARLANE R. (2020) *Montagne della mente. Storia di una passione*, trad. it., Einaudi, Torino.

- MANN T. (2022) *Doctor Faustus*, trad. it., Mondadori, Milano.
- . (2017) *La montagna incantata*, trad. it., Corbaccio, Milano.
- MANOLO (Zanolla, M.) (2018) *Eravamo immortali*, Fabbri, Milano.
- MATHIEU J. (2000) *Storia delle Alpi 1500–1900: ambiente, sviluppo e società*, trad. it., Casagrande, Bellinzona.
- . (2022) *Mount Sacred: A Brief Global History of Holy Mountains Since 1500*, The White Horse Press, Winwick.
- MEMBRETTI, A., F. BARBERA e G. TARTARI (a cura di) (2024) *Migrazioni verticali. La montagna ci salverà?*, Donzelli, Roma.
- MESSNER R. (1968) *L'assassinio dell'impossibile*, “Rivista mensile del C.A.I.”, 10: 427–428.
- MUSIL R. (1995) “Discorso in onore di Rainer Maria Rilke”, in R. Musil, *Saggi e lettere*, ed. it. a cura di B. Cetti Marinoni, Einaudi, Torino, 142–162.
- . (2012) *Grigia*, trad. it., Silvy, Scurelle.
- . (2014) *L'uomo senza qualità*, trad. it., Einaudi, Torino.
- PACI P. (2024) *La montagna delle illusioni*, Piemme, Milano.
- PALMISANO S. e N. PANNOFINO (2021) *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*, Mondadori, Milano.
- PELLUCHON C. (2023) *L'espérance, ou la traversée de l'impossible*, Rivages, Paris.
- POLANYI M. (1990) *La conoscenza personale: verso una filosofia post-critica*, trad. it., a cura di E. Rivero, Rusconi, Milano.
- RIGHETTO M. (2025) *Il richiamo della montagna*, Feltrinelli, Milano.
- RIGONI STERN M. (2021) *Arboreto salvatico*, Einaudi, Torino.
- ROSA H. (2016) *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin.
- . (2024) *Indisponibilità. All'origine della risonanza*, trad. it., Queriniana, Brescia.
- SLOTEDIJK P. (2010) *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Cortina, Milano.
- STUTFIELD H.E.M. (2025) *L'alpinismo come religione*, trad. it., “Annali di Studi Religiosi”, 26: 483–493.
- TAYLOR C. (1975) *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
- . (1993) *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- . (2009) *L'età secolare*, trad. it., Feltrinelli, Milano.

- . (2021) *Modernità al bivio. L'eredità della ragione romantica*, a cura di P. Costa, Marietti, Bologna.
- . (2023) *Questioni di senso nell'età secolare*, a cura di A. Gerolin, Mimesis, Milano–Udine.
- . (2024) *Cosmic Connections. Poetry in a Disenchanted Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- ZANNINI A. (2024) *Controistoria dell'alpinismo*, Laterza, Roma–Bari.