

## Libri del mese / segnalazioni



L. CAFFO,

### DOPO IL COVID-19.

*Punti per una discussione*

COLLETTIVO MALGRADO TUTTO,

### PICCOLO MANIFESTO IN TEMPI DI PANDEMIA

L. MOLINARI,

### LE CASE CHE SAREMO.

*Abitare dopo il lockdown*

Ebook editrice Nottetempo, Milano 2020.

Nasce la collana «Semi» per gettare ai lettori qualche idea germinale sul dopo pandemia (sulla scuola cf. in *questo numero* a p. 268) mentre tutti siamo chiusi nelle nostre case. Partiamo di qui, da questi *contenitori*: come sono? A quale visione sociale corrisponde la loro costruzione? Il «micromonodo in cui siamo obbligati a stare e di cui ci stiamo prendendo cura come mai era accaduto» oggi ci fa sentire al sicuro e temere la socialità della vita cittadina. Eppure della socialità ci nutriamo e fa parte del nostro essere molto più della vita quasi-monastica cui siamo sottoposti. Per Molinari gli urbanisti sono chiamati a ripensare «gli spazi collettivi» perché sono «gli anticorpi alla separazione e ai muri alzati in nome dell'igiene (...) casa e piazza vivono insieme». Forse non siamo pronti – dico io, balbettanti come siamo rispetto a questa incertissima quanto lunghissima fase 2 – ma certo è questo il tempo utile per pensare a un dopo che sarà per forza di cose molto diverso. Di questo in particolare si occupa il «Collettivo malgrado tutto», nato in Francia e all'interno del quale c'è la firma di Miguel Benasayag, proponendo un manifesto in 5 punti. Si parte dal fatto che la malattia COVID-19 riporta al centro della scena «i corpi reali», non quelli virtuali, disciplinati, de-territorializzati, «dislocabili senza criterio», «pronti ad adattarsi (...) alle necessità» del «neoliberalismo» globalizzato. Sono corpi fragili, «i corpi annegati nel Mediterraneo o ammassati nei centri di detenzione», corpi molto, molto mortali. Ecco, questa fragilità sta mettendo il freno alla «finanza mondiale». Ma attenzione: i corpi non sono uguali. «Sarebbe un errore credere che il carattere collettivo della minaccia cancelli come per magia le disparità tra i corpi» – afferma il 2° punto. Alla minaccia portata dal virus, poi, occorre ben focalizzare il fatto che serve rispondere non solo con i farmaci: infatti il cen-

tro della crisi è nell'ideologia produttivista che ha snaturato il rapporto col mondo e segnatamente con l'ambiente. Il coronavirus – è il 3° punto – ci dice della «realtà dei legami che ci costituiscono», anche se occorre non essere ingenui e considerare quanto per qualcuno vivere a porte chiuse (cioè stare soli con se stessi o con i propri famigliari) può essere un «vero inferno». La «vita non è qualcosa di strettamente personale» e «nel bel mezzo della crisi abbiamo acquisito almeno una certezza: nessuno si salva da solo», anche se è una verità spesso accettata «con riluttanza». «Individuale e sociale ci appaiono finalmente come due facce della stessa medaglia. Obbligati all'isolamento, scopriamo d'essere attraversati da molteplici legami». Il 4° punto del manifesto mette in guardia dal «biopotere» che vuole «disciplinare e controllare le popolazioni di interi paesi e continenti» in nome della sopravvivenza: c'è il rischio che «questa crisi possa generare pratiche autoritarie durature», anche se «non siamo in guerra» e questo evento pandemico non era così imprevedibile, visto che «biologi ed epidemiologi l'avevano previsto da 25 anni». Lapidaria l'affermazione sul fronte delle tecnologie: «La servitù volontaria è al suo apice quando il bracciale elettronico del prigioniero diventa un telefono acquistato a caro prezzo»... Che fare? Non andrà tutto bene se non avremo imparato a resistere – afferma il collettivo – a «all'avanzata del biopotere e del controllo» per non diventare «carne da cannone» del neoliberalismo della finanza e del puro profitto. Per questo, meglio lasciare da parte l'ipotesi di una «grande festa che seguirà il giorno della liberazione», perché questo significherebbe che non abbiamo capito «i processi che ci hanno portato alla situazione attuale». Molte delle idee del collettivo sono condivise sullo sfondo anche dal *pamphlet* del filosofo Leonardo Caffo, che esorta a non lasciarsi lusingare dal «ritorno alla normalità»: occorre andare verso un orizzonte nuovo che tenga conto di ambiente, sostenibilità, cura delle relazioni. Perché c'è una «consapevolezza, diffusa dal COVID-19, che chiunque può morire improvvisamente. A salvare la vita, ancora una volta, sarà la consapevolezza della morte», idea che il benessere e il consumo avevano messo in ombra. La vita sul pianeta è fragile e ha risorse e tempo limitati: se vogliamo dare un futuro alle generazioni a venire, il tempo per agire – afferma l'autore – è ora e deve puntare a modificare l'idea di «progresso» che sino a oggi, nei fatti, ci ha accompagnato. Per quanto di parte o utopiche possano sembrare queste riflessioni, è questo il tempo per ragionarne, prima che i tempi di una nuova urgenza prendano decisioni per noi.

Maria Elisabetta Gandolfi

D. FABIANO,

### SENZA PARADISO.

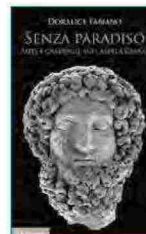
*Miti e credenze*

*sull'aldilà greco,*

Il Mulino,

Bologna 2019,

pp. 280, € 20,00.



Oggi l'immaginario collettivo sull'aldilà presenta un sincretismo di visioni che però mantengono la loro provenienza cristiana e, prima ancora, greca antica. Le due prospettive religioso-culturali conservano però grandi differenze che, a un attento studio, emergono chiaramente.

È su questo versante che il saggio di Dora Fabiano è davvero utile. Il concetto di «paradiso» rimanda direttamente a quello di retribuzione ultraterrena e quindi di ristabilimento della giustizia. Per i greci non esiste un giudizio nell'oltretomba perché, soprattutto per la mentalità arcaica, non esiste una divinità che premia il bene e punisce il male.

Le vendette e i castighi degli dei sono terribili ma tuttavia cominciano (e a volte si concludono) qui, tra i vivi, nella storia, magari nelle vicende di una dinastia, perpetuandosi di generazione in generazione.

Gli dei non vogliono tanto ristabilire un ordine perduto ma inseguono la propria ira spesso causata da futuri motivi.

I morti vivono una sorta di condizione «depotenziata», non hanno più la struttura fisica necessaria per sostenere coscienza, pensiero, ricordi, capacità di comunicare. Questo per Omero, secondo cui i defunti non hanno più l'energia necessaria e gli organi fisici per avere una reale concretezza (come si legge nella discesa agli inferi di Ulisse narrata dall'*Odissea*).

L'idea per cui i mortali diventino parvenze impalpabili e ombre inafferrabili resterà una costante per tutto il mondo greco.

Il volume accompagna con chiarezza ma anche con dovizia di citazioni e rimandi in un percorso che si sofferma sulle caratteristiche dei defunti, sul cibo dei morti (una ritualità che serve per mantenere un legame con i vivi), sulla *topografia* dell'aldilà, sui culti misterici.

Infine la seconda parte del libro descrive alcune pene esemplari comminate a personaggi come Tantalos, Sisifo, Issione, Ocno. Anche in questo caso però non ci troviamo di fronte a un contrappasso in stile dantesco. Essi sono eccezioni come sono quelle, in positivo, degli eroi che finiscono alle «sole dei beati»: la condizione normale dei defunti è quella di una triste e apatica non esistenza.

Piergiorgio Cattani

## L libri del mese / segnalazioni

B. PALUMBO,  
**PIEGARE I SANTI.**  
*Inchini rituali  
e pratiche mafiose,*  
Marietti,  
Bologna 2020,  
pp. 176, € 13,00.



**A**l termine di questa riflessione sui rapporti tra pratiche rituali e sentimenti devozionali diffusi nel nostro Mezzogiorno,<sup>1</sup> da un lato, e presenze della criminalità organizzata in momenti centrali di quegli eventi religiosi, dall'altro, possiamo tornare su alcune domande (...) Quello degli inchini ci è apparso un aspetto di una più ampia e stratificata religiosità, diffusa in molte aree del Mezzogiorno che, a sua volta è espressione, e nello stesso tempo elemento pemo, di una configurazione giurisdizionale di parti importanti dello spazio pubblico.

Una simile configurazione esprime, plasma ed è a sua volta animata da attitudini incorporate che disegnano concezioni della mascolinità, configurazioni del sé, stili dell'agire, idee e soglie morali, in particolare quelle relative all'uso della forza e della violenza. Si tratta di concezioni, modi di dire e modi di agire certo non egemonici nelle società meridionali, ma diffusi in ampie fasce della popolazione e per nulla esclusivi di soggetti legati a universi criminali e mafiosi.

Una pratica etnografica di queste forme dell'agentività e di queste economie morali consente (...) una più attenta operazione conoscitiva: innanzitutto una contestualizzazione della pratica degli inchini rituali in scenari sociali e culturali più ampi, quindi una riflessione critica e genealogica intorno alle categorie che osservatori esterni ai contesti indagati (...) adoperano nel leggere quelle pratiche e alle differenti soglie (estetiche, morali, politiche) che spingono a percepirle e valutarle come inaccettabili, arretrate o residuali.

In una simile prospettiva la pratica degli inchini (...) deve essere messa in relazione con tutta un'altra serie di azioni rituali e, quindi, di attitudini e costruzioni culturali che, pur non avendo nessuna connessione meccanica con la presenza di gruppi criminali, come quella attirano i giudizi di osservatori esterni e interrogano i nostri stessi schemi estetici e morali.

Penso a pratiche devozionali che implicano l'esercizio di forme di violenza sul proprio corpo: quella del *lingere terram* (percorrere carponi e leccare il pavimento di una chiesa) o i diversi modi di flagellarsi tuttora presenti in alcune parti del territorio nazio-

nale (...). Vi sono poi i gesti e la corporeità dei portatori delle statue nelle processioni, i movimenti di braccia e mani sotto il fercolo, le tensioni e le divisioni che possono svilupparsi sotto le *vare* trasmettendosi ai movimenti delle statue; penso infine all'*annacata* che, a partire dal dondolio dei corpi dei portatori, imprime alle statue un'andatura oscillante che i protagonisti del rito leggono come un'affermazione di forza personale, collettiva e politica o anche come una esibizione di una postura trasgressiva.

Si tratta di pratiche che si inscrivono nella lunga durata storica, ma che a partire dalla fine del XIX secolo sembrano, in apparenza, divenire eticamente ed esteticamente inaccettabili agli occhi di una borghesia locale interessata a rappresentarsi come moderna nella scena pubblica nazionale. I decenni conclusivi di quel secolo, i primi del Regno d'Italia, e in particolare gli anni successivi al governo della Sinistra storica, con l'inasprirsi delle polemiche sul Mezzogiorno, rappresentano infatti una cesura decisiva (...).

In quella fase molti intellettuali meridionali sembrano chiamati a posizionarsi e a rappresentarsi, appunto come moderni, di fronte a uno scenario nazionale ed europeo. Nel farlo adottano una postura di semina, bifacciale come ebbe a definirla Gramsci, capace, da un lato, di mostrare la propria piena partecipazione estetica, etica e dunque politica a un'economia morale moderna, nella quale la religione è la Religione dell'intima convinzione spirituale, la politica è quella che si fa in Parlamento. Un posizionamento in grado, dall'altro, di consentire di occultare all'esterno, e quindi di conservare all'interno dei contesti locali, il senso intimo e ancora ben partecipato di pratiche, come quelle devozionali o l'accesso fazionalismo della vita politica locale (...).

Rimosse dalla scena ufficiale, o comunque etichettate e stigmatizzate, le pratiche devozionali (...) hanno continuato a essere vive in molte realtà meridionali e a plasmare specifiche costruzioni della soggettività e peculiari modi di essere nella modernità. A centocinquanta anni dalle scelte tattiche e narrative di intellettuali come Verga, Capuana e Pitre, le persone comuni sono ben consapevoli dei confini etici ed estetici e delle poste politico-intellettuali che si agglutinano intorno alle loro devozioni.

Quando gli attori sociali ritengono di poter esprimere liberamente la propria opinione, ribadiscono con forza che si tratta di atti pienamente religiosi, espressione di una loro devozione intensa, passionale e intima.

Quando invece sono interrogati da uno sguardo esterno, che sanno o immagi-

nano li possa giudicare, gli stessi protagonisti dei rituali si trincerano dietro una irrigidita difesa della tradizione (...) o, a volte, cercano concetti ponte che possano schermare il senso intimo di quelle pratiche (...) «È come il palio di Siena», spiegavano a un giornalista i partecipanti alle corse clandestine di cavalli che si svolgono nella Piana di Catania (...).

Agli occhi della gran parte degli osservatori esterni si tratta invece di manifestazioni esteriori, espressioni di una distorta concezione della fede cattolica, di residui di paganesimo che si prestano facilmente a essere strumentalizzati da mafiosi e criminali. Del resto, l'esercizio della forza e in alcuni casi della violenza nei confronti di altri esseri umani o, anche, di animali, è un tratto non irrilevante dell'economia morale alla quale queste pratiche devozionali danno forma (...).

La festa, durante la quale possono verificarsi degli inchini, è una macchina rituale che ha al suo interno, insieme alla dimensione ludica, anche un potenziale aggressivo. Questo meccanismo cerimoniale può produrre violenza che, di norma controllata dalle forme del rito, può in alcuni casi sfociare in violenza fisica. Del resto, gli uomini che agiscono devozionalmente e fisicamente sotto le *vare* sono soggetti maschili nella cui definizione e messa in scena del sé l'esercizio della violenza non è un elemento accessorio (...).

Le persone descritte in queste pagine, uomini che portano in spalla immagini sacre, facendole ballare, alzare, dondolare, esibiscono e costruiscono nella scena rituale una peculiare declinazione del loro essere maschi e, in questo modo, danno vita a una specifica connotazione dello spazio pubblico. Possono vivere a Torino (...) possono fare la spola tra Stati Uniti e Catalfaro (...): nello scenario locale il loro agire e il loro essere uomini si declinano nelle forme che qui abbiamo provato a comprendere.

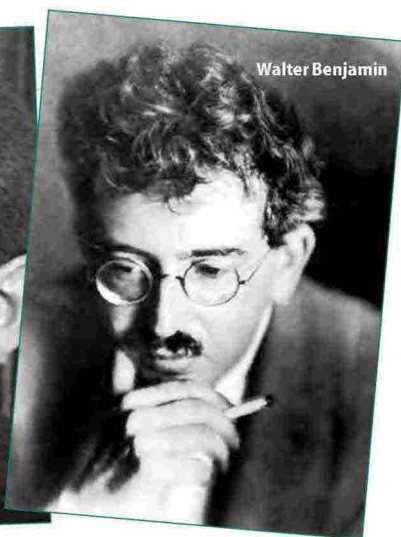
Sono persone di questo tipo che, talvolta, possono scegliere di far inchinare le statue di fronte a dei mafiosi, mafiosi che in alcuni casi sono anche devoti e, dunque, partecipano degli stessi orizzonti di senso, con le specificità del loro eccesso di violenza e di forza. Stabilire una equivalenza meccanica tra inchini e devozioni mafiose e l'universo culturale qui descritto significa (...) condannarsi a una comprensione estremamente parziale.

Bernardino Palumbo

<sup>1</sup> Il testo riprende ampie parti della Conclusione del volume a firma dell'autore, docente di Antropologia sociale all'Università di Messina; ringraziamo l'editore - che nel 2020 festeggia il bicentenario dalla fondazione - per la gentile concessione.



Gershom Scholem



Walter Benjamin

W. BENJAMIN,  
G. SCHELEM,  
**ARCHIVIO  
E CAMERA SCURA.**  
*Carteggio  
1932-1940,*  
Adelphi,  
Milano 2019,  
pp. 464, € 26,00.



**P**ubblicato una prima volta nel 1980, vivente ancora Gershom Scholem (1897-1982), questo carteggio tra lo studioso di Qabbalah e mistica ebraica e l'ebreo berlinese Walter Benjamin (1892-1940) esce ora in una nuova edizione italiana, integrata di quei passi allora censurati dal curatore (lo stesso Scholem) perché riguardanti persone ancora in vita.

Seppur da affrontare con la cautela che qualsiasi scrittura epistolare richiede e parziale rispetto al ben più voluminoso carteggio intercorso da Benjamin e Scholem (iniziato nel 1915), questa corrispondenza tra i due, limitata agli anni 1932-1940, contiene un gran numero di motivi che ne giustificano la lettura, con uno che prevale decisamente sugli altri: poste al cospetto di un contrapposto destino (la volontà nazional-socialista d'eliminazione degli ebrei dall'Europa e il desiderio sionista di creazione di uno stato ebraico in Palestina), in esso dialogano a distanza le due anime dell'ebraismo europeo: quella assimilata e ateo-materialistica, cui si può ricondurre Benjamin, e l'altra, tesa alla ricerca dell'identità ebraica e sionista, propria di Scholem. Un dialogo tragico, perché bruscamente interrotto dal suicidio del primo, avvenuto durante il tentativo di fuga dall'Europa antisemita.

Più volte, durante quegli otto anni, i due avevano affrontato l'ipotesi che Benjamin potesse trasferirsi in Palestina, dove l'amico bibliotecario e kabbalista si era trasferito già nel 1923. Ma questo non avverrà mai, neppure per una breve visita. Le lettere, com'è ovvio, dicono e non dicono, o meglio, celano dicendo. Ed è palese quanto Scholem rite-

nesse difficile un inserimento di Benjamin nel contesto palestinese, politicamente sempre più incerto e ideologicamente sempre più sionistico. Fino alla drammatica lettera del 30 marzo 1939, con la quale il kabbalista, più o meno espressamente, scarica Benjamin: «Tutte le possibilità che potrò trovare per te, comunque e ovunque, non le lascerò intatte. Mi chiedo però se non dovresti cercare di andare negli USA finché sei in tempo, e se questo non sarebbe per te meglio di ogni altra cosa».

Ecco perché, dall'arrivo della notizia del suicidio dell'amico, Scholem ha iniziato un processo di espiazione dalla «colpa» (*Schuld*, che in tedesco significa anche «debito») per non aver fatto abbastanza per lui. Un processo che del resto, in quanto corrispondente e possessore di molte carte benjaminiane, gli ha procurato quella notorietà che altrimenti, come studioso, non avrebbe mai avuto.

Per il resto, la prosa epistolare di Benjamin contiene tutti i tratti della sua personalità, ricordandoci che è stato insieme erudito, filologo, narratore, traduttore, recensore letterario, saggista e storico della letteratura. E non c'è lettera, tra queste a Scholem, che non contenga esempi del suo stile, il *Denkbild*, l'«immagine di pensiero», uno stile aforistico che lega immagini colte nel reale e analisi filosofica.

Un esempio, dalla lettera dell'11 febbraio 1937 a Scholem: «Per tornare al nostro incontro, certe volte me lo figuro come quello che può avvenire nel mezzo di una tempesta tra le foglie di due alberi piantati molto lontano l'uno dall'altro».

A lui vicino negli ultimi anni di vita, è stata Hannah Arendt a descrivere con chiarezza questa sua peculiarità: «Ciò che è così difficile da capire in Benjamin è che, senza essere poeta, egli pensava poeticamente e che perciò la metafora doveva essere per lui il più grande e il più misterioso dono del linguaggio, poiché nella "trasposizione" permette di rendere sensibili l'invisibile e così portarlo a livello dell'esperienza».

Vito Punzi

I. BERETTA,  
**QUELLO  
CHE LE DONNE  
NON DICONO  
ALLA CHIESA.**  
*Storie vere  
di una relazione  
complicata,*  
Ancora, Milano 2019,  
pp. 160, € 16,00.



**I**ntervistando 15 credenti impegnate nella pastorale del Belpaese, l'autrice ha inteso sondare le differenze di genere nella Chiesa cattolica. Le intervistate pongono questo tema rivelando, o forse meglio denunciando, la palese disuguaglianza nella gestione ecclesiale, le cui radici sono rintracciabile soprattutto nel tradizionale clericalismo elitario. È assente nei colloqui l'analisi delle ragioni storiche che hanno condotto all'attuale diritto canonico, ma viene considerato invece l'intenso vissuto religioso e comunitario delle donne, da cui emerge il disagio per la resistenza da parte dei maschi a comprendere la realtà femminile. Il paternalismo e il maschilismo narcisista, esse rivelano, mascherano difficoltà intellettuali e umane ad aprirsi a una nuova dimensione relazionale.

Nella storia della Chiesa la donna è stata relegata a ruoli subalterni, «soldati semplici» insomma. Tale condizione è legata a consolidate concezioni teologiche e culturali che sono diventate anche un alibi per non ascoltarle, ostacolando così la necessaria ridefinizione della sinodalità. Nonostante il desiderio espresso da molti fedeli, e dallo stesso papa Francesco, di una progressiva e dovuta apertura a questo tema, una parte maggioritaria del mondo cattolico mostra invece un'imbarazzante chiusura a ogni rinnovamento.

Così si perpetuano quei comportamenti di benevola condiscendenza, ma anche d'indifferenza e talora d'arroganza, nei confronti del mondo femminile. Permangono ipocriti stereotipi di genere: loro «sono dotate del genio femminile», «sono gli angeli del focolare»...

Lo sguardo critico femminile nella Chiesa diventa necessario e urgente, soprattutto oggi che è presente una vasta trasformazione nella sensibilità rispetto al genere. Le esperienze delle donne di cui si parla suggeriscono potenzialità che potrebbero essere liberate nelle comunità, se non ci fossero barriere di genere e di gerarchie. Queste pagine raccontano storie di donne adulte, capaci di assumere, laddove è stato loro possibile, ruoli di responsabilità nella pastorale, nella catechesi...

Un libro consigliabile per prendere atto di un fatto: la Chiesa è donna, volenti o nolenti.

Giancarlo Azzano



## Libri del mese / segnalazioni

F. GARELLI,

### GENTE DI POCA FEDE.

*Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 264, €16,00.



La religiosità degli italiani è stata monitorata a cadenze piuttosto regolari negli ultimi decenni grazie a una serie di indagini come *La religiosità degli italiani*, Mondadori, Milano 1995 e *Religione all'italiana*, Il Mulino, Bologna 2011: esse hanno consentito non solo di fare di volta in volta il punto in maniera aggiornata sulla situazione, ma anche di mettere in evidenza gli sviluppi che si sono succeduti nel corso del tempo.

Inserendosi in questo itinerario, Franco Garelli analizza la condizione del cattolicesimo italiano e del sentimento religioso. La ricerca, promossa dall'Associazione piemontese di sociologia delle religioni (APSOR) e condotta dall'Istituto IPSOS, ha interessato un campione di 3.238 persone di età compresa tra i 18 e gli 80 anni, a cui è stato somministrato un questionario di 176 domande.

Il titolo del libro – la «poca fede» – non deve essere inteso – ci assicura Garelli – come un giudizio o uno stigma ma, più semplicemente, come la presa d'atto di una condizione diffusa, l'esistenza cioè in ogni Chiesa o confessione di una quota consistente di persone che si situano per lo più ai margini della vita di fede. L'incremento costante di questa quota denuncia l'avanzare di un credere relativo, caratterizzato da una fede debole e incerta, dove tutte le religioni sembrano avere lo stesso valore e dove Dio è più sperato che creduto, e l'adesione al messaggio religioso più dichiarata a parole che realmente vissuta.

Diverse sono le anime che compongono l'*arcipelago cattolico* e che impongono di conseguenza una valutazione articolata. Garelli individua, a tale proposito, 4 grandi categorie: i convinti attivi, i convinti ma non sempre attivi, i cattolici per tradizione o appartenenza culturale e infine i cattolici critici. Mentre la percentuale dei cattolici impegnati continua a essere 1/5 della popolazione – una quota decisamente più alta rispetto ai paesi del Nord Europa – sorprendente è il deciso incremento dei cattolici *culturali*, legati alla Chiesa più per ragioni ambientali che religiose, per i quali il cattolicesimo viene considerato come un fatto di costume o come una sorta di baluardo dei valori propri della civiltà occidentale. La conferma di questo orientamento viene anche dalla consistente persistenza (nonostante una

progressiva diminuzione) di riti come il funerale (68,8%), il battesimo (67,4%) e il matrimonio (60,7%).

Ad avere il sopravvento è comunque una forma d'individualismo del credere, che risulta aggravato dalla crescente disaffezione nei confronti della Chiesa istituzionale. Le riserve nascono qui, oltre che dagli scandali che hanno coinvolto i vertici più alti della gerarchia, dall'abuso di potere o nel mancato coraggio d'affrontare tematiche come il matrimonio del clero e il sacerdozio femminile.

Il deficit di fiducia, che riguarda in misura maggiore i giovani e le persone ad alto livello di istruzione, s'accompagna tuttavia con l'ammissione da parte del 46,5% che la Chiesa è l'unica autorità spirituale e morale (il 60% chiede peraltro a tale autorità fermezza nei principi), con il consenso all'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici, nonché con l'apprezzamento dell'ora di religione (minore è il consenso invece sull'8 per mille).

Non ha finora modificato di molto il giudizio sull'istituzione ecclesiale la comparsa di papa Francesco, la cui figura gode di un ampio seguito popolare. Lo stile semplice e immediato con cui fin dall'inizio si è presentato e le scelte qualificanti da lui fatte – dall'impegno per i poveri all'attenzione alle situazioni matrimoniali irregolari; dal dialogo ecumenico e interreligioso all'attenzione nei confronti dei non credenti – se hanno, da un lato, concorso a risuscitare in molti (anche non credenti) l'attenzione nei confronti del messaggio evangelico, non hanno, dall'altro, accresciuto la fiducia nella possibilità di una vera riforma della Chiesa, per quanto dal pontefice auspicata e intrapresa.

Un capitolo rilevante per capire l'incidenza della fede sulla vita è quello dei dilemmi etici. Qui si mescolano giudizi riguardanti le scelte personali e quelli su questioni riguardanti la collettività. Sul primo versante l'indicazione che si ricava è la presenza di un clima più permissivo sul terreno della morale sociale e pubblica, con una maggiore tolleranza nei confronti del mancato rispetto delle regole di cittadinanza (tasse, lavoro in nero, assenteismo) e un maggiore rigore nel campo della morale personale (il 75% condanna il tradimento sessuale del partner).

La distanza dalle posizioni ufficiali della Chiesa riguarda invece una serie di casi nei quali la Chiesa è intervenuta pubblicamente con particolare durezza: emblematico è il caso della legge sul divorzio, cui il 72% degli intervistati si dichiara favorevole. Più cauto risulta il giudizio sull'aborto e sulle questioni di bioetica, dove – come osserva Garelli – prevale un atteggiamento di apertura «vigilante». All'alta percentuale di consenso alla procreazione assistita – 74% per l'omologa e 62% per l'eterologa – corrisponde una per-

centuale più ridotta nei confronti degli interventi sugli embrioni umani.

Il giudizio sulle tematiche etiche risulta in ogni caso complessivamente più aperto e tollerante rispetto a quello registrato nelle indagini precedenti. In particolare maggiori aperture emergono sull'omosessualità – lo stigma si è ridotto in misura consistente, anche se permane una certa perplessità sulla possibilità che coppie omosessuali possano adottare un figlio – e sulle unioni civili. Sorprendente è poi il cambio d'atteggiamento nei confronti dell'eutanasia, con il 63% di favorevoli contro il 37% di 10 anni fa. Un dato che poi non va sottovalutato è la crescita dei non credenti: il 24% degli italiani nega Dio, circa 1/4 della popolazione dunque, con l'aumento di 1/3 in due decenni. Sorprendente è poi il fatto che quasi il 40% dei giovani dai 18 ai 34 anni si dichiara «senza Dio».

La scoperta che la propria religione non è l'unica rende, per un verso, più incerto e più precario il credere; ma favorisce, per altro verso, il dialogo interreligioso. Cresce l'attenzione nei confronti delle diversità religiose, spingendo a riconoscere ad altre fedi il diritto di una presenza pubblica con propri luoghi di culto. Questo processo non si sviluppa tuttavia in modo lineare. Non mancano infatti le tensioni conflittuali originate dai fondamentalismi con il mondo musulmano verso il quale sussiste una accentuata diffidenza.

Ma l'aspetto maggiormente rilevante della situazione è costituito dal prevalere di un sentimento spirituale piuttosto che religioso che va oltre le religioni ufficiali per aprirsi a forme di spiritualità, vecchie e nuove, finalizzate alla ricerca dello «stare bene». Così, anche nell'ambito di coloro che in qualche modo danno il loro consenso al cattolicesimo, emerge uno stemperamento non irrilevante dell'identità, che si traduce nella stessa incertezza a delineare i contorni dell'immagine di Dio. Il pluralismo religioso costringe a ridimensionare la pretesa di guardare al proprio Dio in termini esclusivi (e spesso in passato escludenti) e apre al dialogo interreligioso, ma rischia anche di produrre una forma di scetticismo, che rende meno credibile la proposta religiosa, la quale peraltro si riduce spesso a rimanere sullo sfondo, richiamata dalla presenza di alcune situazioni esistenziali particolari (nascita e morte) senza incidere tuttavia profondamente sulle scelte della vita quotidiana.

Il volume di Garelli non costituisce dunque soltanto un'importante lettura della situazione, ma offre anche spunti sugli elementi necessari per attuare la «nuova evangelizzazione missionaria» auspicata da papa Francesco.

Giannino Piana

T. MORTON,  
**IPEROGGETTI.**  
*Filosofia ed ecologia  
 dopo la fine  
 del mondo.*  
 Traduzione  
 di V. Santarcangelo,  
 Nero edizioni,  
 Roma 2018,  
 pp. 279, € 19,00.



Che cosa significano espressioni come *Dark Ecology*, *Ecology without Nature*? Passano a tutta prima degli ossimori: sul piano simbolico l'ecologia si connette piuttosto al polo luminoso, e, soprattutto, fa tutt'uno con il concetto di natura. Eppure, queste due espressioni non sono altro che il titolo di due importanti volumi di un filosofo che sta facendo parlare di sé a livello internazionale e, a poco a poco, anche nel nostro paese. Il suo nome è Timothy Morton, è inglese, ma da anni insegna alla Rice University di Houston, in Texas. Il suo pensiero appartiene al cosiddetto «realismo speculativo», una corrente della filosofia contemporanea (i principali esponenti sono Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman e Quentin Meillassoux), volta a ridefinire le basi del realismo filosofico contro le forme dominanti della filosofia moderna post-kantiana (identificata anche come correlazionismo).

Inoltre, all'interno di questo movimento, è un sostenitore dell'indirizzo propugnato da Harman con il nome di «ontologia orientata agli oggetti», secondo la quale gli oggetti esistono indipendentemente dalla percezione umana e non si esauriscono con le loro relazioni con gli esseri umani o altri oggetti.

Su tali basi Morton ha dato il suo maggior apporto lavorando intorno alla nozione di «iperoggetto» ed è proprio al volume omonimo che desideriamo volgere la nostra attenzione, indicandone il cuore e gli aspetti più rilevanti.

Che cosa sono gli «iperoggetti»? L'Introduzione lo dichiara subito nel miglior modo possibile: «Entità diffusamente distribuite nello spazio e nel tempo (...) un buco nero (...) la biosfera o il sistema solare (...) la somma complessiva di tutto il materiale complessivo presente sulla Terra (...) il plutonio o l'uranio (...) il polistirolo o le buste di plastica». Ma quel che più conta sono le proprietà in comune, dall'autore identificate nel numero di cinque, a ciascuna delle quali è poi dedicato un capitolo della I parte del volume: la *viscosità* (si «attaccano» alle entità con cui sono in relazione), la *non-località* (ciascuna «manifestazione locale» non è, direttamente, l'oggetto stesso), l'*ondulazione temporale* (esistono su scale temporali profondamente

differenti rispetto a quelle a cui siamo abituati in quanto esseri umani), il *phasing* (occupano lo spazio multidimensionale delle fasi e sono pertanto invisibili in determinati lassi temporali) e, infine, l'*interoggettività* (non esiste in funzione della nostra conoscenza: è *iper* in relazione a vermi, limoni e raggi ultravioletti tanto quanto agli esseri umani).

Gli iperoggetti sono direttamente responsabili della «fine del mondo», espressione che per l'autore non ha niente di apocalittico (negazionismo ecologico e ambientalismo apocalittico sono per lui egualmente obsoleti), perché la fine del mondo è già avvenuta in due date canoniche: aprile del 1784, quando James Watt breveta la macchina a vapore, dando inizio al deposito di carbone sulla crosta terrestre) e 1945, quando a Trinity, nel New Mexico, fu testata la prima bomba atomica e in seguito due bombe nucleari furono lanciate su Hiroshima e Nagasaki.

La dissoluzione della nozione di «mondo» viene approfondita nel 1° capitolo (intitolato appunto «La fine del mondo») della II parte dedicata a come l'uomo ha reagito all'alba dell'epoca degli iperoggetti. Il *mondo*, e le nozioni a esso correlate – l'*ambiente*, la *natura* – sono per Morton un effetto estetico basato su una cattiva messa a fuoco, derivante dalla nostra ignoranza sugli oggetti; ma adesso gli oggetti che agivano da scenografia invisibile si sono dissolti. Rinuncia all'agire ecologico?

Nient'affatto: «Una decisione politica radicale potrebbe consistere nel servirsi di un altro costruito estetico, che non richieda necessariamente il ricorso a concetti di fascino, di distacco, di freddezza. Il concetto di mondo non può esserci d'aiuto per rendere più potente la critica ecologica; al contrario, più dati accumuliamo, più l'idea di un mondo coerente si disgrega».

Il capitolo successivo (intitolato «Ipocresie») ci mostra come l'essere umano ha dovuto far fronte all'impossibilità di tenersi a cinica distanza dalle cose, la modalità ideologica dominante dell'epoca precedente a quella degli iperoggetti, ma è soprattutto al capitolo finale, intitolato «L'età dell'asimmetria», cui vogliamo accennare. Qui entra in gioco quella centralità dell'estetica propugnata dal maestro riconosciuto di Morton, Graham Harman, in alcuni importanti saggi (intitolati *Estetica come prima filosofia e Il terzo tavolo*), dove si sostiene che nei prossimi secoli le arti debbano funzionare da modello per la filosofia, come hanno fatto le scienze naturali e la geometria deduttiva negli ultimi quattro secoli.

Facendo tesoro di ciò, Morton esibisce una conoscenza delle arti sperimentali del nostro tempo piuttosto insolita nel mondo accademico. Prima fra tutte la musica, o, me-

glio ancora, la *sound art*, alla quale è restituito quel valore cognitivo che, dopo Boezio, ne fece per tutto il Medioevo una componente indispensabile dell'educazione, accanto ad aritmetica, geometria e astronomia, le altre discipline del Quadrivio.

Se già John Cage, con il cosiddetto *prepared piano*, libera le corde del pianoforte dal compito d'incarnare l'interiorità dell'essere umano poggiandovi sopra una serie di oggetti e utensili d'uso quotidiano, il passo successivo e decisivo è compiuto con il *well-tuned piano* di La Monte Young, che attraverso le corde accordate in *just intonation* (o intonazione naturale) si serve del suono per mettere fine alla narrazione del Romanticismo.

L'*opus magnum* di La Monte Young, appunto *The Well-Tuned Piano* (ciclo pianistico di oltre cinque ore) viene addirittura definito «un deliberato tentativo di accordarsi al non-umano, la più significativa entità musicale dell'Antropocene». Il riferimento a La Monte Young, che negli anni ha fatto propri i tratti della tradizione meditativa *bhakti* della devozione, consente a Morton anche un rapido *excursus* sul valore del misticismo e delle pratiche contemplative non solo in ambito musicale. Se già in altri suoi testi, oltre al buddhismo da lui conosciuto e praticato, sono numerosi i riferimenti a opere della tradizione mistica cristiana come *La nube della non-conoscenza*, qui l'appello per una contemplazione non ascetica e sclerotizzata è deciso: «Questa contemplazione è rovente e intensa, appassionata e compassionevole, intima con la morte e con il dolore; il suo luogo ideale è l'ossario, all'interno del quale coesistono spettri e strutture, e la *mathesis* armonizza le facoltà cognitive umane con le cose che si ritraggono. Non è esattamente ciò di cui abbiamo bisogno per convivere con gli iperoggetti? Saremo chiamati a vivere con gli iperoggetti per un lungo tempo».

Lasciamo al lettore il piacere d'immergersi nelle altre innumerevoli letture di opere sonore e visive citate nel capitolo, per giungere al punto in cui Morton tira un po' le somme del notevole *excursus* compiuto nel volume (abbiamo ad esempio trascurato tutta la stimolante lettura delle teorie quantistiche e relativistiche compiuta nella I parte) quando, dopo aver incluso la stessa riflessione filosofica sugli iperoggetti nelle forme di quiete, conclude: «Gli iperoggetti annunciano la fine di quegli ambientismi che usano la natura (uno strumento della modernità) contro la modernità (...) si trattava solo dell'ultimo sbuffo di aria calda all'interno dell'edificio della modernità. Quello che ci aspettava era un iperoggetto in grado di spingerci fuori dall'edificio».

Antonello Colimberti