

Scritture postsecolari Ipotesi su verità e spiritualità nella narrativa italiana contemporanea

Marco Zonch

Partire dalla questione seguente:
il governo per mezzo della
verità.¹

Introduzione

Spiritualità è uno degli elementi in cui più spesso ci si imbatte sfogliando le pagine di opere pubblicate negli ultimi venti o venticinque anni. Appare in molti modi: nella caratterizzazione dei personaggi, in concezioni del mondo non-materialistiche, fonda le pretese di verità della voce narrante e altro ancora. In alcuni casi, inoltre, a venir pensato nei termini della spiritualità non è soltanto questo o quell'elemento della narrazione, ma la letteratura stessa. Essa viene di volta in volta caricata di compiti di mediazione verso il non-materiale, di conversione del lettore, oppure concepita come una sorta di 'preghiera[;] atea'² nel caso, per esempio, di Emanuele Trevi. Che si tratti di un romanzo, di una *non-fiction novel* o di una qualche forma di scrittura ibrida poco importa, e benché molte di queste "scritture spirituali" occupino posizioni elevate nelle gerarchie letterarie contemporanee – si pensi, per esempio, ai *Giochi dell'eternità* di Antonio Moresco o alla *Vita oscena* di Aldo Nove –, non ne mancano neppure tra quelle di genere. Nei romanzi di Valerio Evangelisti, per esempio, riecheggiano motivi neoplatonici ed ermetici, impossibili da ridurre alla sola collocazione letteraria dei testi.

Si potrebbe insomma dire che quello posto dalla spiritualità sia, forse, uno dei problemi che più contribuiscono a definire l'aspetto del panorama letterario contemporaneo. L'elenco abbozzato nelle righe precedenti potrebbe infatti facilmente venir esteso facendo i nomi di Erri De Luca, Vanni Santoni e, ritengo, perfino quello di Roberto Saviano.³ Tuttavia bisogna anche dire che, se davvero di spiritualità si può parlare, lo si può fare soltanto al plurale. Detto altrimenti, se è vero che le opere di Trevi, Moresco e Nove hanno tutte qualcosa a che fare con il non semplicemente materialistico, ciò non significa che i tre aderiscano alla stessa Chiesa né, più esattamente ancora, che le rispettive "fedi" possano venir incluse in una tradizione religiosa ben definita. Seguendo questa pista, infatti, ci si imbatte in

¹ M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Torino, Einaudi, 2013.

² E. Trevi, *Istruzioni per l'uso del lupo. Lettera sulla critica*, Roma, Lit Edizioni, 2012, p. 12.

³ A tal proposito mi permetto di rimandare a un mio articolo, precedentemente comparso su questa stessa rivista: M. Zonch, *Il testimone di fede. Verità e spiritualità nella narrativa di Saviano*, in: *Incontri*, 32, 1 (2017), pp. 50-64.

un'estrema varietà di modi del credere, la cui vicinanza non dipende dalla condivisione di dogmi o precetti, ma dalle comuni modalità compositive che caratterizzano il credere contemporaneo *tout court*.

Le spiritualità di cui parleremo, infatti, andranno collocate nel contesto della contemporanea età postsecolare, e cioè all'interno di quello che la sociologia ha definito come un 'passaggio *dalla religione alla spiritualità*'.⁴ Potremmo descriverlo, in via preliminare, come il distaccarsi della dimensione personale, psicologico-emotiva del credere dal controllo delle istituzioni religiose; oppure come il diffondersi in Occidente di una nuova cultura, spirituale e individualizzata.⁵ Questa contestualizzazione, benché indispensabile, non basta però da sola a rispondere agli interrogativi sollevati dalle opere di cui parleremo. In esse, infatti, troveremo legati insieme letteratura, sapere e spiritualità, e per affrontare tale connubio sarà necessario ricorrere ad alcuni degli strumenti messi a disposizione da Michel Foucault. Se da un lato, dunque, ci rifaremo alla sociologia,⁶ dall'altro ricorreremo invece alla storia dei rapporti tra soggetto e verità di cui Foucault parla nell'*Ermeneutica del soggetto*. Il punto di contatto tra il pensiero del filosofo e quello sociologico, come si potrà forse intuire, è la spiritualità, o più esattamente quella che sulla scorta di Pierre Hadot⁷ Foucault chiama 'la condizione di spiritualità per avere accesso alla verità'.⁸

Entreremo nel merito della questione ricorrendo ad alcuni esempi, tratti dalla produzione di Aldo Nove, Antonio Moresco ed Emanuele Trevi, scelti per rispondere a esigenze di chiarezza e di rappresentatività: tutti e tre questi autori, infatti, hanno in un modo o nell'altro contribuito alla definizione del panorama letterario contemporaneo, e l'hanno fatto assegnando alla spiritualità ruoli di primo piano. Si tratta però, come appena detto, soltanto di esempi. Il che significa che non ci porremo qui l'obiettivo di esaurire il "problema spiritualità", evidentemente troppo vasto per venir ospitato in un singolo articolo, e per la cui soluzione sembrano necessari studi di più ampio respiro. Proveremo dunque soltanto a definire alcune delle caratteristiche di quelle che qui chiameremo "scritture postsecolari", una sorta di gruppo ristretto, o di massimo grado della spiritualità in letteratura, di cui proporremo una definizione nell'ultima parte di questo articolo.

Resta a questo punto da dire, precisando una questione importante prima di affrontare i testi, che il piano di lavoro teorico che si propone qui di utilizzare – i cui assi sono due, l'uno sociologico e l'altro foucaultiano – ci consentirà di affrontare il nostro problema da una prospettiva ontologica. In altre parole, ciò che abbiamo provato a fare è capire non tanto come sia possibile, dopo il postmoderno, dire la

⁴ E. Pace & G. Giordan, *La religione come comunicazione nell'era digitale*, in: *Humanitas*, 65 (2010), p. 777; cit. da E. Pace, *Una religiosità senza religioni*, Napoli, Guida, 2015, p. 146. Si veda anche L. Berzano, *Spiritualità senza Dio?*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

⁵ Secondo Ulrich Beck, 'è ormai diventato quasi una banalità sostenere che [...] si sia in presenza di una nuova cultura spirituale' (U. Beck, *Il dio personale*, Bari, Laterza, 2008, p. 33).

Rimandiamo inoltre, per più approfondite trattazioni sull'argomento, a Enzo Pace, *Deus ex machina: forme contemporanee del credere nel relativo*, contenuto in questo stesso volume. Si vedano anche L. Berzano, *Spiritualità. Moltiplicazione delle forme nella società secolare*, Milano, Editrice Bibliografica, 2017; L. Berzano, *Spiritualità senza Dio?*, Milano-Udine, Mimesis, 2014. Altrettanto importanti sono, con tutta probabilità, alcuni testi firmati da Gianni Vattimo: G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996; G. Vattimo & R. Girard, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Milano, Feltrinelli, 2006; G. Vattimo & R. Rorty, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Milano, Garzanti, 2005.

⁶ Il problema a cui è stato dato nome 'postsecolare' è stato affrontato e interpretato, in sede sociologica, in molti modi differenti. Qui si sceglie di mettere l'accento sugli aspetti culturali dello stesso, collocandoci forse nel terzo dei gruppi d'uso del termine individuati da Beckford. Cfr. J.A. Beckford, *SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections*, in: *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 51 (1), 2012, pp. 1-19.

⁷ Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.

⁸ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 169.

verità o impegnarsi, ma in quali mondi sia possibile farlo, provando a capire su che cosa affaccino le finestre che si aprono ‘in the walls of the secular world’⁹ e nelle opere di cui parleremo. Proveremo insomma a fare, in un certo senso almeno, quanto è già stato proposto per la letteratura nordamericana ma che non è stato fin qui tentato¹⁰ per quella italiana.¹¹

L’individualizzazione del credere: uno sfondo per le poetiche contemporanee

Un buon punto di partenza per dare concretezza a quanto è stato appena detto è un testo di Trevi intitolato *Il viaggio iniziatico*. Qui Trevi espone una concezione di letteratura che ruota, appunto, attorno al concetto di iniziazione. Viene ricavato da testi dell’antropologia e della storia delle religioni, quali *Il dio d’acqua* di Marcel Griaule (1948) e *La nascita mistica* (1958) di Mircea Eliade, per poi venir riportato alla letteratura. Proprio la natura “programmatica” del testo lo rende particolarmente adatto a svolgere il ruolo introduttivo che qui gli assegniamo: al suo interno si possono infatti trovare alcuni passi molto espliciti su quelli che sarebbero, secondo Trevi, i compiti “religiosi” della letteratura e le differenze reciproche.

La modernità è il tempo storico nel quale la letteratura si carica sulle spalle le esigenze più profonde del vecchio *homo religiosus*. Sottraendole, però, a quella dimensione collettiva, fondata su valori e credenze condivise, che è la condizione stessa dell’esperienza religiosa, alla quale, in fondo, non sfuggono nemmeno le esplorazioni più ardite dei mistici e le ribellioni degli eretici.

Il terreno sul quale si muove lo scrittore moderno, al contrario, è fondato sulla più irrimediabile solitudine.¹²

E prosegue nella pagina successiva:

anche quando genera imitazioni e conversioni che la rendono simile a una nuova rivelazione, l’opera dello scrittore è per sua natura l’espressione di un’esperienza *individuale*. Il suo campo d’azione privilegiato è *l’esperimento su se stesso*. [...] lo scrittore dovrà sottoporsi alle prove iniziatiche e nello stesso tempo stabilirne le regole, svolgendo contemporaneamente il ruolo di allievo e di maestro di se stesso.¹³

Provando a schematizzare, potremmo dire che secondo Trevi la letteratura si sarebbe fatta carico di compiti “religiosi” soltanto con la modernità o, detto altrimenti, la letteratura non è un fatto religioso di per sé. Anzi, prosegue Trevi, esiste una differenza fondamentale tra le due, paragonabile a quella che oppone individuo e collettività. Nel transito storico dalla religione alla letteratura, infatti, l’esperienza religiosa avrebbe perso il suo carattere collettivo, presente anche nelle ‘esplorazioni più ardite dei mistici’, acquisendone in cambio uno individuale.

In maniera forse sorprendente, potremmo dire che le descrizioni di Trevi ricalcano quelle sociologiche, nel senso che l’individualizzazione viene identificata come uno degli assi principali del cambiamento contemporaneo anche dalla sociologia.

⁹ J. McClure, *Partial Faiths*, USA, The University of Georgia Press, 2007, p. 4.

¹⁰ Esistono però alcuni studi sul cinema, che sono stati condotti da Clodagh Brook. Cfr. C. Brook, *Screening Religions in Italy: Contemporary Italian Cinema and Television in the Post-Secular Public Sphere*, Toronto, University of Toronto Press, 2019.

¹¹ Non avremo qui modo di entrare nel dettaglio delle differenze tra la proposta di McClure e la presente. Si potrebbe però dire, in maniera estremamente sintetica, che esse siano due: la prima ha a che fare con l’impiego di strumenti foucaultiani, a cui McClure non ricorre; la seconda con il fatto che la *postsecular fiction* di cui parla McClure mal si adatta al contesto italiano, dato se non altro perché le opere di cui parleremo non possono venir tutte incluse nella *fiction*.

¹² E. Trevi, *Il viaggio iniziatico*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 97.

¹³ Ivi, p. 98.

Tuttavia a differenza, questa volta, dei sociologi, Trevi non usa mai la parola spiritualità per descrivere ciò che della religione sopravvive in forma individuale e, anzi, in più di un'occasione si è dichiarato 'assolutamente ateo'.¹⁴ Ma se è semplice notare che, a rigore, nessuna dichiarazione d'ateismo mette in discussione la possibilità di vita spirituale – per il semplice fatto che non tutte le fedi, nemmeno quelle tradizionali, implicano un dio – bisogna a questo punto provare a capire se sia legittimo attribuire l'etichetta 'spirituale' alle esperienze che secondo Trevi dovrebbero occupare il centro della letteratura.

La risposta è, questa almeno la convinzione, positiva. Infatti, tutte quelle di cui Trevi parla nel *Viaggio iniziatico* – iniziazioni, 'conversioni' ed 'esperienze su se stesso' – sono esperienze di *trasformazione* del soggetto, caratteristica discriminante tra i diversi regimi di verità di cui parla Foucault nell'*Ermeneutica del soggetto*. Secondo Foucault prima di Cartesio – il 'momento cartesiano' opererebbe in questa storia come uno spartiacque – al soggetto verrebbe richiesto di trasformarsi per poter accedere a un vero che non si presta a essere facilmente contenuto nelle strette maglie dell'evidenza e del ragionamento.¹⁵ È il modello dell'asceta, del mistico, e più in generale di un soggetto che deve in qualche modo prepararsi per raggiungere una verità da cui, però, sarà per contraccolpo ulteriormente cambiato.

Tre sono i postulati che sottendono questa visione: 1) 'la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto [...] il soggetto, in quanto tale, [...] non ha la capacità, di avere accesso alla verità';¹⁶ 2) 'la verità non viene concessa al soggetto in virtù di un semplice atto di conoscenza';¹⁷ 3) è necessario che 'il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé, per avere il diritto di accedere alla verità'.¹⁸ Al contrario, il vero 'post-cartesiano' non è qualcosa a cui il soggetto accede, ma può essere ottenuto dal soggetto così com'è, lungo la via dell'evidenza.

Benché insomma la 'nuova rivelazione' a cui, secondo Trevi, può assomigliare l'opera dello scrittore non abbia nella contemplazione del divino il suo punto d'arrivo, e dunque la spiritualità si trovi in un certo senso a venir privata di limiti, è proprio di questo tipo di esperienze di trasformazione che Trevi parla. A tal proposito, infatti, *Il viaggio iniziatico* è molto esplicito:

No: la letteratura che a questo livello entra in gioco è un criterio di conoscenza, uno scandaglio che può arrivare dove altri linguaggi non arrivano. [...] c'è un tipo di esperienza che solo lei sa esprimere, ed è quella della trasformazione umana, della nascita di una nuova identità dalle ceneri della vecchia, in rapporto a determinati tempi, spazi, occasioni. [...] nella sua essenza, la letteratura non è un discorso sul mondo, ma sul rapporto dei singoli individui con il mondo.¹⁹

Il *proprium* della letteratura – 'un tipo di esperienza che solo lei sa esprimere' – è dunque di tipo trasformazionale. E se ciò basta, ritengo, a confermare la bontà dell'attribuzione spirituale, non possiamo fare a meno di ricordare che non si tratta di

¹⁴ Rai Cultura. Letteratura, *Emanuele Trevi, Due vite. L'amicizia, la morte*, il ricordo, <http://www.letteratura.rai.it/articoli/scrittori-per-un-anno-emanuele-trevi/19989/default.aspx>, 8:38 (20 agosto 2020).

¹⁵ 'La mia idea, allora, è che assumendo Descartes come riferimento [...] è alla fine arrivato il momento in cui il soggetto come tale è diventato capace di verità [...] basta ragionare rettamente, in maniera coerente e conseguente, preservando costantemente lungo la linea dell'evidenza, senza abbandonarla un istante, per diventare capaci di verità.' (Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 167).

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Prosegue poi Trevi: 'L'individuo [...]. La sua anima, se vogliamo usare questo termine desueto e opinabile, è quello spazio, quella membrana filtrante dove qualcosa di ciò che proviene da fuori, dal regno dell'esteriore, diventa un oggetto interiore.' (Trevi, *Il viaggio iniziatico*, cit., pp. 16-17).

una spiritualità tradizionale: non è confinata entro i limiti di una tradizione specifica ed è privata di un punto d'arrivo ultimo – l'accesso al vero di cui parla Foucault. Le spiritualità contemporanee, infatti, spesso non comprendono l'esistenza di un essere superiore, non sono chiuse all'interno di un orizzonte teologicamente definito, ma legittimano se stesse a ridosso dell'umano.

In estrema sintesi, possiamo affermare che nell'epoca contemporanea il “sacro sé” diventa la fonte di significato e l'unica autorità a cui obbedire. La spiritualità, intesa in tale prospettiva, consiste proprio nello spostamento dell'asse di legittimazione del sacro dall'autorità esterna dell'istituzione religiosa alla libertà di scelta del soggetto, il quale si relaziona al trascendente, comunque se lo rappresenti, non in obbedienza a comandi esterni, ma seguendo creativamente un itinerario di ricerca che risponda alle esigenze del *sacro sé*.²⁰

Se questa descrizione si adatta anche alle posizioni di Trevi, e se dunque è legittimo sostenere che l'autore affermi che spirituale è il *proprium* della letteratura dopo la modernità, mi pare allora possibile considerare le sue posizioni come un esempio di poetica della preghiera, definizione che si rifà, appunto, a quanto lui stesso scrive nelle sue *Istruzioni per l'uso del lupo* – letteratura come ‘preghiera atea’. Da qui in poi si adotterà questa etichetta per tutte quelle concezioni della letteratura che la considerano – costitutivamente o accidentalmente – come veicolo di un sapere di tipo spirituale, o come mezzo di accesso a una dimensione superiore di senso, in qualsiasi modo quest'ultima venga definita dai *singoli* autori.²¹

Una spiritualità, molte spiritualità

Fino a qui abbiamo parlato di spiritualità come trasformazione, di individualizzazione del credere, senza però dire nulla a proposito dei meccanismi che presiedono alla formazione delle singole “fedi”. È però vero anche che, parlando di Trevi, abbiamo alluso al fatto che la sua idea di esperienza spirituale non può venir ricondotta ad alcuna tradizione religiosa. Al contrario, gli esempi di iniziazione di cui l'autore si serve provengono dai contesti più disparati: l'Africa dei Dogon studiati da Griaule, l'Australia di Eliade, quella degli sciamani americani e si potrebbe proseguire. L'importante è notare come queste diverse iniziazioni ed esperimenti possano venir usati da Trevi solo a patto di accantonare le differenze tra i rispettivi sistemi di provenienza. Da essi, insomma, si estraggono soltanto delle parti. In questo senso potremmo forse dire che l'idea di iniziazione serva a Trevi come uno di quelli che Danièle Hervieu-Léger ha chiamato ‘converters’, concetti o pratiche che, grazie alla loro polisemia, permettono il movimento degli individui da una tradizione all'altra.²² Il limite è quello posto dalla

²⁰ E. Pace & G. Giordan, *La religione come comunicazione nell'era digitale*, cit. in Pace, *Una religiosità senza religioni*, cit., p. 147.

²¹ Si nota qui di passaggio che una concezione della letteratura di questo tipo non viene propugnata solamente da alcuni scrittori ma, forse, anche da alcuni critici. Nell'introduzione a *Spiritual Identities* leggiamo per esempio che: ‘In the essays that comprise these collection, we find that the “cracks” into which religious impulses flow in a world without religion are nothing other than the space of literature itself: literature is neither an alternative to, nor a substitute for religion, but a way in which religious experience can happen’ (J. Carruthers & A. Tate (eds.), *Spiritual Identities. Literature and the Post-Secular Imagination*, Peter Lang, 2010, p. 5.

²² ‘one can observe the appearance of “converters” that, by their very polysemy, make it possible to connect networks of meaning rooted in different religious traditions. In this context, one may emphasize the place held by the question of reincarnation – freely reinterpreted, in highly un-Buddhist terms – as the boon of another chance to lead a successful life and avoid the dead-ends and failures of one's initial path. Another “topical converter” of the utmost importance is the idea of healing, which establishes communication between the traditional religious worlds (where healing connects with the prospect of salvation, which it both heralds and anticipates) and the modern rediscovery of the centrality of the body in the process of self-construction. But there are also “practical converters,” which make possible transpositions from one experiential context to another, and from one symbolic world to another: the

cultura personale e dal contesto d'origine,²³ e il risultato è la costruzione di sistemi a loro modo lontani dalla tradizione.

Concentrandoci dunque su questo aspetto delle fedi (e delle scritte) postsecolari, ed estendendolo del più generale eclettismo con il quale le parti e i simboli vengono selezionati dagli individui, sembra utile lasciare Trevi per passare ad Aldo Nove. Ancora una volta, piuttosto che indagare approfonditamente la sua produzione, prenderemo rapidamente in considerazione soltanto alcune delle sue opere più recenti: ci limiteremo a considerare *La vita oscena* (2010) e *Il professore di Viggì* (2018). Nove, infatti, non ha sempre parlato di spiritualità: non se ne trova traccia in *Superwoobinda* (1998) o in *Amore mio infinito* (2000) mentre al contrario, a partire almeno dalla *Vita oscena*,²⁴ essa comincia a svolgere un ruolo chiave. Anzi, si potrebbe affermare senza troppe esitazioni che la spiritualità sia oggi diventata uno degli assi portanti della sua scrittura; l'affronteremo con l'obiettivo di mostrare quali forme possa assumere il sincretismo che abbiamo appena introdotto.

A tal proposito, dobbiamo subito dire che ricostruire l'impianto di credenza che sostiene le opere di Nove non è per nulla semplice: in esso si mescolano elementi induisti, buddhisti, cristiani, teorie scientifiche, teorie letterarie e una certa dose d'altro. Questa stessa difficoltà è, però, ciò che rende Nove uno dei migliori esempi dell'eclettismo di cui si è detto, forse più in generale uno dei migliori esempi di quelle che qui chiameremo "scritture postsecolari". La sua appartenenza al gruppo, però, non mi pare si possa dare per scontata. Detto altrimenti, per arrivare a discutere di sincretismo è prima necessario mostrare perché si possa parlare di spiritualità anche nel suo caso, se non altro perché si tratta di un'affermazione che non trova riscontri – o quasi²⁵ – nella letteratura critica sull'argomento. Possiamo farlo rapidamente considerando due passi della *Vita oscena*, scene che, dalla prospettiva di questo studio, costituiscono i due fuochi attorno a cui ruota l'opera nella sua interezza.

Nel primo dei due ci viene raccontata una visita ricevuta dal protagonista (autobiografico) mentre si trova in ospedale, durante la quale gli viene regalata una bottiglia di Coca-Cola di sottomarca.

Quella bottiglia mi sembrava simile alla vita dei più, di quelli che non ce la fanno, oh quanti, mi portava alla commozione e piansi.

Era da tempo che non mi accadeva. Aveva, quella bottiglia, qualcosa di cristiano, un'*imago Christi* da poveracci, inconsapevole. Lei aveva fatto la sua ascesi dalla fabbrica ai banconi del discount dove aveva atteso di essere scelta in quanto oggetto di minor valore, in quanto imitazione ma dignitosa, quasi uguale, e si sarebbe manifestata nel suo splendore quando fosse riuscita ad assurgere alla stessa grandiosità del modello, e non ci sarebbe riuscita mai, povera bottiglia, e sarebbe rimasta una merce tra tante. Ma era mia. Era la mia bottiglia sul comodino dell'ospedale.

spread of meditation techniques (calling upon a variety of different cultural and religious traditions) also constitutes a good reference point for analysing these migration phenomena.' (D. Hervieu-Léger, *In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity*, in: *The Hedgehog Review*, 8, 1/2 (2006), p. 66).

²³ 'Individuals freely assemble their personal "belief solution," but they do so using symbol resources whose availability remains confined within certain limits. The first of these are related to the cultural environment; the second to the access that each person has to these resources.' (Ivi, p. 61).

²⁴ Non si fornirà, qui, una "data" esatta del passaggio; ci si riserva di approfondire lo studio del problema in futuro. Il passaggio, comunque, avviene probabilmente tra *Amore mio infinito* (2000) e *La vita oscena* (2010), che riprende e cambia volto ad alcuni episodi – quello della morte dei genitori, per esempio – di cui Nove aveva già parlato nel primo dei due testi citati.

²⁵ Gianluigi Simonetti, per esempio, scrive a proposito della *Vita oscena* che: 'C'è molto *Petrolio* [...] di sicuro nella *Vita oscena* di Aldo Nove: nell'io che si svuota attraverso la degradazione sessuale, e nella visione mistica di una seconda nascita.' (G. Simonetti, *La letteratura circostante. Narrativa e poesia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna, 2018, pp. 263-264).

Sentivo che dovevo prendermene cura.
Sentivo che lei si sarebbe presa cura di me.²⁶

Viene introdotto in queste righe un tema che segnerà profondamente anche le opere successive: l'impossibilità a rinascere. Nel finale, infatti, al suo rientro nel 'patronato'²⁷ in cui vive e 'Oltre il vetro della portineria',²⁸ il narratore vede la madre incinta che, stesa su un tavolo, sta per partorirlo.

La visione si conclude lasciando il protagonista e il suo doppio uno di fronte all'altro, ai lati opposti di un vetro. La scena ci viene descritta con questi versi:

Tese una mano verso di me.
Voleva toccarmi.
Voleva darmi la mano.

Io lo so perché. Lo sapevo.
Ma io non.
Potevo.
Rinascere.²⁹

Il contatto, e con esso la rinascita, è impossibile. Da qui in poi, infatti, molti dei protagonisti di Nove occuperanno la medesima posizione: come la bottiglia di Coca-Cola saranno cioè individui incapaci di raggiungere l'illuminazione. In *Tutta la luce del mondo*, per esempio, si racconta san Francesco attraverso la prospettiva del più umile nipote, Picardo. Nel *Professore di Viggiù*, il narratore (autobiografico anche questa volta) viene descritto da Nove come 'nient'altro che "uno scrittore"'. Dall'altra parte del vetro si trovano invece 'i veri sapienti[, coloro che] non hanno scritto nulla'.³⁰ L'impossibilità di cui si parla nella *Vita oscena*, insomma, finisce per essere ripresa e raccontata più volte, fino a diventare una delle caratteristiche distintive della seconda parte – se mi è lecito operare tale divisione – dell'opera di Nove.

Alle spalle di questa divisione di ruoli, che credo mostri a sufficienza l'impatto che la spiritualità ha sulla produzione di Nove, si trova un'altra di quelle che qui abbiamo proposto di chiamare poetiche della preghiera. Su di essa dobbiamo ora concentrarci, per provare a mostrare attraverso il suo esempio in che cosa consista il sincretismo delle fedi contemporanee. Mantenendo, dunque, al centro dell'attenzione la divisione tra chi scrive e chi no, tra risvegliati e persone comuni, ci imbattiamo nella coppia Antonello-professore. Il primo dei due è il narratore (dai tratti autobiografici) del *Professore di Viggiù*, il secondo l'uomo che dà il titolo al romanzo: un risvegliato. In quanto tale, quest'ultimo non si esprime normalmente, ma per parabole, metafore e dialoghi dal sapore socratico: 'per approssimazioni'. Questo è l'unico modo attraverso cui, secondo Nove, si può avvicinare la fondamentale indicibilità di un vero che la coscienza dei saggi, però, riesce a cogliere: 'Il Professore è un "risvegliato" e, come tale, si muove su diversi piani di coscienza, comunque superiore a quello in cui

²⁶ A. Nove, *La vita oscena*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 42-43.

²⁷ Ma veniamo da subito messi in guardia: il luogo in cui il narratore si trova non è materiale. Leggiamo infatti che: 'Non so dove fossi, non ero in patronato. Ero quasi in patronato.' (Ivi, p. 104).

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, pp. 107-108. Si chiude qui il ventiseiesimo capitolo del romanzo. I due successivi, e ultimi, contengono ciascuno una sola poesia. Nella prima si racconta di che cosa accade immediatamente dopo la conclusione della visione – uno svenimento – e nell'ultima di quanto, negli anni seguenti, impegna il narratore.

³⁰ M. Zonch, 'Mistica cannibale/ ॐ - una sillaba per mondo scritto e mondo non scritto. Intervista ad Aldo Nove', *Nazione Indiana*, 11 giugno 2019, <https://www.nazioneindiana.com/2019/06/11/mistica-cannibale-%E0%A5%90-una-sillaba-per-mondo-scritto-e-mondo-non-scritto-intervista-ad-aldo-nove/> (20 agosto 2020).

siamo tutt'ora immersi, diciamo a tre dimensioni'.³¹ Ma se questa è la posizione del sapiente, bisogna ora provare a capire quale sia il rapporto dello scrittore/narratore con la verità. Per farlo, lasciamo la parola a Nove.

Dicibile e indicibile. Come affermi, il Professore si esprime 'per metafore e parabole', fino a "sparire", fino al silenzio o, almeno, alla decisione di non scrivere. Scrittore e saggio: in che rapporto stanno? Che rapporto intrattiene la tua scrittura con i risvegli di cui parla?

Io sono ciò che scrivo e viceversa. Non ho mai mirato al successo. Faccio ricerca. Attraverso la lingua o, meglio, il linguaggio. La mia grande passione, che coltivo da più di quarant'anni, è la poesia: ritmo e "simpatia" (in senso etimologico) di particelle sonore. Collegate al respiro: Paul Celan, forse il più radicale poeta del Novecento, ha scritto in "Der Meridianen", il suo unico testo poetologico, "poesia è una svolta del respiro". In fondo e sempre, quindi, musica: la terra vive immersa nella vibrazione di Schumann. E anche le cellule emettono vibrazioni/ suoni. L'universo è l'eco di un suono ancestrale, che gli indù hanno riconosciuto nell'AUM; espirazione/ intervallo / inspirazione. Di chi sia quel respiro, in fondo, non è importante. Ogni cultura gli dà il suo nome. Ma negarlo significa semplicemente negare ciò che chiunque, a un livello non superficiale, sente e sa.³²

Con queste parole Nove affronta due questioni di particolare importanza. La prima è la propria personale poetica, o idea di letteratura che dir si voglia. Passando attraverso la vibrazione, forse uno dei 'converters' di cui parla Hervieu-Léger, Nove collega insieme letteratura e meditazione, facendo della prima una (possibile) modalità della seconda. Non mi sembra dunque difficile includere le posizioni di Nove tra quelle che qui si è proposto di chiamare poetiche della preghiera.³³

La seconda questione, e arriviamo finalmente all'oggetto di questo paragrafo, riguarda la catena di analogie che sostiene il rapporto tra opera letteraria e meditazione. Percorrendola, possiamo comprendere senza troppe difficoltà che cosa sia il sincretismo di cui abbiamo fin qui parlato: la possibilità di esplorare le tradizioni e i campi disciplinari più disparati, alla ricerca del materiale adatto per la costruzione della propria, per così dire, idea-mondo. Nel caso specifico, si va dalla fisica all'induismo, passando per la letteratura e facendo riferimento anche alla biologia. Altrettanto eclettica è, poi, la lista di figure e pensatori che Nove, in questa stessa intervista, indica come riferimento. Tra di essi san Francesco e sant'Agostino, ma anche Ramana Marshi, Sri Nisargadatta Maharaj e Joseph Ratzinger. Il risultato di questa operazione è la nascita di una complessa e personalissima visione del mondo e della letteratura – se abbiamo parlato di poetica della preghiera, l'abbiamo fatto pensando che tale etichetta possa essere soltanto plurale. Non esiste, insomma, una sola poetica condivisa da più autori ma esistono delle poetiche, unite insieme dalla comune e indipendente fondazione spirituale.

Aut aut, vel vel

Le posizioni appena esposte ci consentono di introdurre e affrontare un'altra caratteristica delle spiritualità contemporanee, importante anche per lo studio della letteratura. Infatti, rileggendo le parole di Nove, ci si rende conto che la sua scelta di riferimenti tiene insieme autori e discipline molto distanti tra loro, al punto da poterle

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Secondo Amy Hungerford è possibile individuare un legame tra fede e aspetti non semantici della lingua nella scrittura di alcuni autori nordamericani: 'writers become invested in imagining nonsemantic aspects of language in religious terms and how they thus make their case for literary authority and literary power after modernism. [...] American writers turn to religion to imagine the purely formal elements of language in transcendent terms.' (A. Hungerford, *Postmodern belief. American literature and religion since 1960*, Princeton, 2010, p. xiii).

considerare in conflitto. L'unione di teorie scientifiche e visioni del mondo di stampo religioso non provoca però, e forse in maniera sorprendente, alcun problema: non solo per Nove la vibrazione di Schumann e l'*aum* non si escludono a vicenda, ma possono anzi venir combinate insieme, aumentando le rispettive forze. Se si è arrivati alla stessa conclusione partendo da premesse e usando strumenti completamente differenti, sembra dirci Nove, se si possono reperire teorie sulla vibrazione provenienti da contesti radicalmente differenti, allora la sua esistenza diventa inconfutabile. Lo è, nel caso specifico, sia nella sua versione scientifica che in quella religiosa, e le differenze possono venir ridotte a semplici differenze interpretative: 'ogni cultura gli dà il suo nome', come afferma lo stesso Nove.

Il fatto, apparentemente marginale, diventa importante nel momento in cui ci si accorge che la medesima schematizzazione può venir impiegata per descrivere, ad esempio, quanto Saviano scrive in un passo di *ZeroZeroZero* in cui si parla di insegnamento alla ferocia.

La ferocia si apprende. Non ci nasci. [...] La ferocia è qualcosa che passa da maestro ad allievo. [...] Si ammaestra un corpo a svuotarsi dell'anima, anche se all'anima non credi, anche se pensi che sia una fesseria religiosa, fiato fantastico, anche se per te tutto è fibra e nervo e vene e acido lattico. Eppure qualcosa c'è. Altrimenti come lo chiami quel freno che proprio all'ultimo ti impedisce di andare fino in fondo? Coscienza. Anima. Ha tanti nomi, ma comunque la si voglia chiamare puoi comprometterla, forzarla.³⁴

Leggendo queste righe, come premesso, si può facilmente identificare una logica compositiva identica a quella impiegata da Nove. Anche Saviano, infatti, ricorre alle parole della scienza e della fede per parlare del proprio "oggetto", e la doppia possibilità non solo non viene percepita come un limite, una contraddizione ma, anzi, viene impiegata come argomento a favore. Potremmo appunto parafrasare il passo come segue: dal momento che ciascuno dei due sistemi colloca nell'uomo una qualche istanza superiore, è allora possibile considerare le differenze tra coscienza e anima come "semplici" differenze interpretative. In quanto tali, non possono mettere in discussione l'esistenza di tale oggetto, ma anzi la confermano. Poco importa che coscienza e anima siano concettualizzazioni che, a rigore, si escludono a vicenda – chiamandolo anima ne escluderemmo la riducibilità a materia, dicendolo materia negheremmo la sua alterità – le due definizioni sono valide *entrambe* e l'analogia permette di spostarsi tra loro senza difficoltà.³⁵

Il problema sollevato da questa modalità argomentativa, ancora una volta, può venir sciolta riportando le posizioni di Nove e Saviano allo sfondo postsecolare contemporaneo. Secondo Ulrich Beck, infatti, a venir messo in discussione dalle trasformazioni contemporanee non sarebbe soltanto l'autorità delle Chiese in materia di spirito, ma anche il 'regime dell'*aut aut*'³⁶ – per cui o si è credenti o non lo si è³⁷ – su cui poggiano, appunto, Chiesa e setta tradizionali. Provando a sciogliere questa affermazione, potremmo dire che ciò che caratterizza il credere contemporaneo è lo sfumare dei confini tra la figura del credente e quella del non credente: è possibile collocarsi a metà strada. Inoltre, ed è questo l'aspetto del problema che più ci interessa, in molti casi le verità di fede contemporanee non sono più verità forti. Il che significa che un ipotetico credente cristiano potrebbe non considerare più, oggi,

³⁴ R. Saviano, *ZeroZeroZero*, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 98.

³⁵ Questo paragrafo, con alcune modifiche, è ripreso da Zonch, *Il testimone di fede*, cit.

³⁶ Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 157.

³⁷ 'nella loro ricerca nomade della trascendenza religiosa, gli individui sono sia credenti sia non credenti' (ivi, p. 157).

la sua fede come l'unica autentica.³⁸ Al contrario, più verità possono coesistere, senza invalidarsi reciprocamente.³⁹

Tornando a questo punto a Saviano e Nove, sembra facile adattare il 'regime misto del *vel vel*'⁴⁰ alla descrizione delle rispettive posizioni. Scienza e fede, o anche fede e fede nel caso di Nove, non si invalidano più reciprocamente, ma anzi arrivano addirittura a sostenersi attraverso il "meccanismo interpretativo", riducendo cioè le differenze a interpretazione.

Spiritualità e impegno

L'ultimo dei problemi che qui ci assumiamo il compito di affrontare, per quanto sommariamente, è quello dell'impegno.⁴¹ Più esattamente proveremo a mostrare, e in che modo, alcuni scrittori fondino le proprie posizioni in materia su una visione del mondo che include la spiritualità. Faremo questo a partire da Antonio Moresco, autore tra i più discussi dalla critica e per le cui opere, ritengo, è possibile parlare di spiritualità senza bisogno di particolari cautele. Vale comunque la pena ricordare, prima di proseguire oltre, che anche la sua poetica è facilmente includibile tra quelle che abbiamo qui proposto di chiamare della preghiera. Moresco infatti, in un testo intitolato *Che fare?* (2009), discute di lettura considerandola come un'"irradiante preghiera interiore",⁴² capace di elevare il suo fruitore nel modo in cui lo fanno gli esercizi spirituali veri e propri.⁴³ Ma se, dunque, l'inclusione nel gruppo è evidente, resta da stabilire se davvero si possa rintracciare una qualche connessione tra lo spirito e l'impegno, che Moresco dedica alla crisi (o catastrofe, frattura) di specie.

Con questa serie di espressioni Moresco si riferisce al rischio, mai verificatosi prima, di un'estinzione autoprodotta dell'uomo, causata cioè dall'aumento della popolazione, dall'inquinamento e dai cambiamenti climatici. Per opporsi a tale futuro, secondo l'autore bisognerebbe innanzitutto contrastare l'"assuefazione generale alla catastrofe di specie",⁴⁴ e cioè il disinteresse degli uomini per questo problema.⁴⁵ Sarebbe poi necessario ripensare alla nostra stessa concezione della vita e del mondo e, partendo da qui, adottare comportamenti, stili di vita e di pensiero adeguati. Tuttavia, e a dispetto di quanto queste affermazioni potrebbero farci pensare, quello di Moresco non è un ambientalismo semplice. Non lo è perché anche le posizioni ambientaliste e quelle di chi, più in generale, ha a cuore le sorti del pianeta, vengono rifiutate. Queste infatti, pur contenendo 'delle utili e incontestabili verità',⁴⁶ 'non vanno mai veramente a fondo'⁴⁷ perché sono state sviluppate all'interno dei confini tracciati dal materialismo classico, che l'autore rifiuta. Moresco, infatti, afferma che:

'[...] io so che questo 5% [descritto dal materialismo] non è tutto, so che è dentro qualcosa d'altro che non conosco. E penso anche che forse ci sono dei passaggi, delle crune che ci possono collegare a questo qualcosa d'altro in cui il nostro 5% è compreso, e io allora non mi

³⁸ Secondo Charles Taylor, per esempio, sarebbe oggi cambiata la cornice all'interno della quale gli individui scelgono di credere o di non credere, per cui si vivrebbe una condizione in cui qualsiasi presa di posizione verrebbe percepita come una tra molte. Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

³⁹ All'opposto, come sarà forse ovvio, si possono osservare forme di radicalizzazione.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Consapevoli dell'inadeguatezza della parola per descrivere le posizioni degli autori contemporanei, ci adattiamo all'uso più comune, riferendoci con questa parola al ritorno sulla scena letteraria nazionale di opere dedicate a problemi di rilevanza civile e sociale.

⁴² A. Moresco, *Che fare?*, in id., *Scritti insurrezionali*, Milano, Effigie, 2014, p. 65.

⁴³ *Ivi*, p. 66. Si veda in particolare la descrizione fornita da Moresco sui comportamenti da tenere leggendo.

⁴⁴ A. Moresco, *Scritti di viaggio, di combattimento e di sogno*, Roma, Fanucci, 2005, p. 29.

⁴⁵ A tal proposito, si veda per esempio A. Moresco, *Il grido*, Milano, Società Editrice Milanese, 2018.

⁴⁶ *Ivi*, p. 6.

⁴⁷ *Ibidem*.

do per vinto, cerco disperatamente questi passaggi, queste crune, trasformo anche la letteratura in una cruna...'⁴⁸

Non soltanto in questo passo del *Grido*, testo dedicato proprio alla catastrofe di specie, Moresco nega validità al materialismo “classico”, perché capace di render conto soltanto del 5% di ciò che esiste e non, per esempio, della materia oscura, ma propone anche la letteratura – e se stesso: ‘farmi io stesso cruna’⁴⁹ – come strumento per accedere a questo ‘qualcosa d’altro’ che il materialismo, appunto, esclude.

Lasciando ora da parte l’ontologia, per passare alla “politica” e provare poi a metterle insieme, dobbiamo subito dire che anche in questo campo Moresco si presenta in maniera tutt’altro che tradizionale. Innanzitutto, perché l’uomo non rientra nelle sue considerazioni in quanto cittadino, soggetto di diritto o in vista di ideali di giustizia sociale ma come membro di una specie.⁵⁰ Poi perché proprio al centro di tale lettura del presente – di stampo biopolitico, o biostorico⁵¹ – si apre lo spazio di una spiritualità a cui la letteratura-preghiera dovrebbe, appunto, permettere di accedere. Il fine della lettura, infatti, sarebbe quello di permetterci di attingere alla ‘massa di [...] sapienza ancora imprigionata nei libri gettati a riva da questa risacca di specie’,⁵² di raggiungere ‘un’espansione [...] delle nostre facoltà e qualità umane [...] di fonderci’ con possibilità ‘dimenticate ma che erano già al nostro interno’.⁵³ Leggere, insomma, ci permetterebbe di ‘ritornare più ricchi e rigenerati nel mondo che ci contiene’,⁵⁴ trasformare noi stessi e la nostra visione del mondo.

Il problema “politico” di Moresco trova soluzione proprio qui. La trasformazione, il rinnovamento personale e quello delle nostre concezioni ontologiche premetterebbe a quello dei nostri comportamenti individuali o, con lessico foucaultiano, delle nostre condotte.⁵⁵ La centralità che Moresco attribuisce a queste ultime, ai comportamenti individuali, viene infatti dichiarata a più riprese. Per esempio, nel *Grido* se ne parla durante l’incontro tra il narratore e il fantasma di Freud.

Sì, ma allora perché [...] non si forma adesso una sorta di tabù di specie per fare fronte alla nuova condizione che abbiamo di fronte, in cui anzi siamo già dentro fino al collo? *Che modifichi radicalmente i comportamenti umani suicidi*, che rimetta in discussione verticale tutti i presupposti su cui si fonda la nostra vita personale e sociale?⁵⁶

La condizione a cui si fa qui accenno è quella della crisi, e la soluzione che si immagina ha a che fare con la modifica dei ‘comportamenti umani suicidi’. Di questa stessa idea, del resto, troviamo traccia nella *Parete di luce*, dove alle capacità trasformazionali della letteratura viene attribuito il ruolo di condizione necessaria, al fine di imparare a ‘stare in modo proporzionale dentro lo spazio e il tempo in cui bruciamo le nostre brevi vite’.⁵⁷ Ancora una volta, insomma, l’accesso a una dimensione superiore di senso reso possibile dalla letteratura – che il testo colloca oltre *La parete di luce* che

⁴⁸ Ivi, p. 104.

⁴⁹ Ivi, p. 186.

⁵⁰ Sull’argomento, vedi per esempio A. Moresco, *Il vulcano. Scritti critici e visionari*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 45-46. In altri casi, per esempio, Moresco propone di ricorrere alla costituzione di una internazionale di specie. Cfr. Moresco, *Che fare?*, cit.

⁵¹ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 2013.

⁵² Moresco, *Che fare?*, cit., p. 65.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ivi, p. 66.

⁵⁵ Cfr. infra.

⁵⁶ Moresco, *Il grido*, cit., p. 134. Corsivo mio.

⁵⁷ A. Moresco, *La parete di luce*, Milano, Effigie, 2011, p. 74.

chiuderebbe la versione moreschiana della caverna platonica⁵⁸ – viene posto come condizione per trovare un modo adeguato di condursi nel presente.

Il meccanismo che sottostà a questa dinamica è, ritengo, analogo a quello che Foucault individua nell'*Alcibiade*. Analizzando il dialogo, Foucault afferma che soltanto dopo che l'anima sarà entrata

in contatto con il divino, non appena essa sarà riuscita a cogliere il divino, non appena sarà riuscita a pensare e conoscere quel principio di pensiero e di conoscenza che è il divino, l'anima risulterà dotata di saggezza (*sōphrosunē*). Solo a partire da quel momento e solo grazie al fatto che ormai è dotata di *sōphrosunē*, l'anima potrà cominciare a volgersi verso il mondo di quaggiù. Saprà infatti distinguere il bene dal male e il vero dal falso. A quel punto, l'anima saprà regolarsi nel modo opportuno e, sapendo come è necessario comportarsi, saprà anche governare la città.⁵⁹

La letteratura ci permetterebbe di fare qualcosa di analogo: leggendo avremmo accesso a qualcosa che Moresco chiama 'massa di [...] sapienza',⁶⁰ la cui conoscenza ci permetterebbe di tornare al mondo, trasformati e capaci di comportamenti differenti.

Come accennato, la categoria attraverso cui si potrebbe provare a leggere le posizioni analoghe a quelle di Moresco è quella foucaultiana di (contro)condotte. Lo si potrebbe fare innanzitutto perché Moresco rivendica un'esperienza personale di fruizione (e di produzione) dell'arte che viene descritta e pensata attraverso una serie di parole chiave (quali adorazione, combustione, fusione) che hanno un'origine ben precisa e dichiarata: gli scritti mistici di Teresa d'Ávila.⁶¹ E proprio la mistica sarebbe, secondo Foucault, 'una [...] forma di controcondotta [...], ovvero il privilegio di un'esperienza che sfugge per definizione al potere pastorale'.⁶² Le controcondotte, infatti, vengono definite da Foucault nel contesto di una riflessione sulla nascita del governo, e più in particolare – ne parla in *Sicurezza, territorio e popolazione* – descrivendo il passaggio di alcune funzioni dal pastorato cristiano allo stato moderno.⁶³ Il governo, infatti, viene inteso da Foucault 'nel senso ampio, nonché antico, di meccanismi e procedure destinati a condurre gli uomini, a dirigere la condotta degli uomini'.⁶⁴

Proprio la centralità dei 'comportamenti umani'⁶⁵ nella riflessione di Moresco ci spinge a pensare che il concetto di (contro)condotta si adatti a descrivere la sua idea

⁵⁸ Benché non si abbia qui lo spazio per affrontare il problema nel dettaglio, è comunque doveroso accennare al fatto che questo meccanismo sembra essere di stampo platonico. A tal proposito, si vedano almeno *Enneadi #1*, *Enneadi #2* ed *Enneadi #3* pubblicati su *Il primo amore* tra il 7 e il 10 settembre 2009 e oggi riuniti con il titolo complessivo *Plotino* in A. Moresco, *L'adorazione e la lotta*, Milano, Mondadori, 2018; e Moresco, *La parete di luce*, cit.

⁵⁹ Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 63.

⁶⁰ Cfr. supra.

⁶¹ 'Allora avevo poco più di trent'anni e vivevo in uno stato di isolamento e di clandestinità, come uomo e come scrittore. La sua voce mi è arrivata come quella di una coraggiosa sorella che conosceva da vicino la mia vita, la mia mente e il mio cuore, che mi additava una strada, una possibilità che c'era anche dentro di me. Una voce per nulla astratta, ma che parlava di cose vere, conquistate, sperimentate, che anch'io ero in grado a mio modo di conquistare, di sperimentare, anche se mi dividevano da lei cinque secoli. Sentivo che quella che lei mi additava era una strada bella, disperata, impennata, ma una strada che anch'io potevo percorrere, che stavo già percorrendo, che mi apriva una conoscenza e un'avventura più grandi.' (Moresco, *L'adorazione*, in *Scritti insurrezionali*, op. cit., p. 118).

⁶² Ivi, p. 160.

⁶³ 'il pastorato nel cristianesimo ha dato luogo a un'arte del condurre, del dirigere, [...]; un'arte che ha la funzione di farsi carico degli uomini individualmente e collettivamente per tutto il corso della loro vita e in ogni momento della loro esistenza.' (M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 125).

⁶⁴ M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1989)*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 24.

⁶⁵ Cfr. supra.

di azione intellettuale. La sua proposta, insomma, può venir letta in questi termini: Moresco cerca, e propone, una soluzione che non si colloca a livello politico (per quanto il politico venga intersecato) e che si fonda su una concezione ontologica in cui si apre lo spazio per una spiritualità, anche se certo non di tipo classico. Non sembra insomma possibile pervenire a una soluzione della crisi di specie attraverso interventi di tipo politico, ideologico o altro, quanto indicando agli uomini (ai lettori?) un modo per 'essere condotti in maniera diversa, da altri uomini, verso obiettivi diversi da quelli proposti dalla governamentalità ufficiale'.⁶⁶

Bisogna a questo punto dire che, per quanto quello offertoci da Moresco sia, probabilmente, uno degli esempi più espliciti di connessione tra spiritualità e impegno, nelle scritture contemporanee non è difficile trovarne altri. Secondo Saviano, per esempio, questo sarebbe l'effetto della scrittura sulla realtà: 'chi ha la possibilità e lo strano e drammatico privilegio di vedere le proprie parole agire nella realtà [...] questo scrittore può accorgersi di quanto effettivamente il peso specifico delle sue parole stia entrando nella quotidianità, contribuendo a modificare i comportamenti delle persone'.⁶⁷ Ancora una volta, dunque, l'oggetto su cui l'impegno degli autori si vorrebbe esercitare è la condotta dei lettori, che dovrebbe cambiare attraverso il rapporto con una verità (o 'massa di sapienza') di cui la letteratura sarebbe veicolo privilegiato.

Scritture postsecolari

Mondi non materialistici, poetiche della preghiera, verità, "impegno" e condotte formano, insieme, la rete di relazioni a cui qui si propone di dar nome *scritture postsecolari*. Le potremmo definire, innanzitutto, come un gruppo di opere eterogenee dal punto di vista formale, unite da comuni interessi spirituali. Più precisamente, potremmo dire che postsecolari siano tutte quelle scritture in cui sia possibile individuare una relazione tra spiritualità e poetica della preghiera. Tale connessione è, ritengo, molto importante: ci permette di escludere dal gruppo tutti i testi che alla spiritualità assegnano il ruolo del semplice colore, o quelli in cui il non materialistico risponde a codici di genere. Se, per esempio, leggendo un romanzo fantasy ci imbattessimo in spiriti, maghi e più in generale in un'ontologia non-materialistica, è molto probabile che questa non abbia nulla a che fare con il contemporaneo contesto di fede; ed è tanto più probabile quando manchino riflessioni esplicite su letteratura e spiritualità.⁶⁸

È infatti evidente che se la letteratura non viene pensata capace – costitutivamente come nel caso di Moresco, o accidentalmente come in quello di Trevi – di farsi veicolo di verità di ordine spirituale sul mondo e/o sul sé, è allora poco probabile che un'indagine condotta con gli strumenti proposti in questo articolo abbia senso. Non ne avrebbe, del resto, la proposta di una definizione troppo ampia, in cui finirebbero per venir incluse talmente tante opere – accadrebbe se per esempio accogliessimo tutte quelle che, in un modo o nell'altro, derogano alle regole del materialismo – da far perdere a queste ipotetiche scritture postsecolari qualunque valenza critica. Allo stesso tempo, si deve anche ammettere che il criterio appena proposto è decisamente rigido. Applicandolo, escludiamo infatti quelle opere in cui, per esempio, alcuni personaggi si fanno portavoce di una visione del mondo di tipo postsecolare, quando questa non sia supportata da una adeguata poetica. E se

⁶⁶ Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 148.

⁶⁷ R. Saviano, *La parola contro la camorra*, Torino, Einaudi, 2010, p. 13.

⁶⁸ Le opere di Valerio Evangelisti dimostrano che non in tutti i casi è possibile derubricare le "aperture" a colore. A tal proposito, si legga il passo seguente tratto da *Day Hospital*: 'non mi riconosco in nessuna religione organizzata. Non sono neanche ateo, però. Mi definirei neoplatonico. Credo nell'anima mundi e in molte considerazioni di Plotino.' (V. Evangelisti, *Day Hospital*, Giunti, Milano, 2013, pp. 7-8).

l'esclusione dal gruppo di opere di genere può forse sembrare doverosa, o comunque ap problematica, al contrario esistono tutta una serie di casi, come quello appena ipotizzato, di non semplice soluzione e verso cui bisogna tuttavia prendere una posizione.

Ritengo che, in una fase di lavoro in cui una mappatura ad ampio raggio sia di là da venire, sia più utile provare a definire un gruppo più ristretto di quello potenziale, ma allo stesso tempo più coeso e in cui la spiritualità sia presente a una sorta di grado massimo; è quello in cui definisce perfino le poetiche. Una volta raggiunto questo scopo sarà forse possibile "scendere", e affrontare per gradi tutti i testi che alla spiritualità assegnano un ruolo meno netto, o quelli in cui viene presentata in maniera problematica, o incerta. Lo scopo, insomma, è innanzitutto pratico: costruire uno strumento critico che ci permetta il movimento in un territorio tutt'altro che omogeneo e probabilmente molto vasto. Detto altrimenti, potremmo utilizzare il triangolo di questioni che abbiamo visto emergere studiando Moresco, Trevi e Nove come una sorta di figura di riferimento, da utilizzare per studiare le opere in cui magari solo alcuni personaggi si facciano portavoce di visioni spirituali del mondo.

Provando dunque a schematizzare, potremmo collocare al vertice superiore di questo triangolo il problema ontologico in senso stretto, e cioè il fatto che in un modo o nell'altro il materialismo "classico" si trovi messo in discussione. Ai due inferiori, poetiche della preghiera e impegno. Tuttavia, immaginare di poter includere nella categoria opere in cui tutti e tre i fattori siano presenti è forse eccessivo – il rischio è, questa volta, non l'eccessiva ampiezza della categoria, ma la sua ristrettezza. Potremmo allora proporre la definizione seguente: possono venir dette scritture postsecolari tutte le opere in cui è possibile individuare un legame tra esperienza spirituale e una qualche forma di poetica della preghiera, sia nei casi in cui il lettore venga fatto oggetto di un tentativo di conversione, sia che della possibilità di tale esperienza si voglia semplicemente render conto. Si intenda spirituale secondo la schematizzazione di Foucault e la collocazione storico-sociologica contemporanea; poetica della preghiera come una qualsiasi concezione della letteratura che attribuisca a essa la capacità, costitutiva o accidentale, di farsi veicolo di verità di ordine spirituale sul mondo e/o sul sé.

A partire da questa definizione che, lo si ripete, è per ora nient'altro che una definizione di lavoro, è possibile forse cominciare a muoversi nella direzione di una mappatura più ampia del fenomeno, e forse più in generale di una parte, inesplorata, del cambiamento che ha segnato gli ultimi decenni della storia letteraria nazionale.

Parole chiave

postsecolare, scritture postsecolari, spiritualità, Nove, Moresco, Trevi

Marco Zonch è assistente presso il Dipartimento di Italianistica dell'Università di Varsavia, dove insegna lingua italiana e metodologia della ricerca letteraria. È stato organizzatore del convegno 'Religioni letterarie. Lo spazio della religione nella letteratura italiana 1989-2017'. I suoi interessi di ricerca riguardano le trasformazioni avvenute nella narrativa italiana contemporanea a cavallo tra vecchio e nuovo millennio.

Facoltà di Neofilologia - Dipartimento di Italianistica
Università di Varsavia
ul. Oboźna 8
00-332, Varsavia (Polonia)
marco.zonch@gmail.com

SUMMARY

Postsecular writings

Hypothesis on truth and spirituality in contemporary Italian narrative

This article analyzes spiritual motifs in contemporary Italian writings, and proposes a working definition of the category of “postsecular writings”. The analysis draws from sociological categories as well as Michel Foucault’s thought, and focuses on some works by Emanuele Trevi, Aldo Nove and Antonio Moresco. These three authors are here considered as examples of a more general trend, and their works used in order to illustrate the main features of what I define as “postsecular writings”, especially the manifestations of non-materialistic ontologies and beliefs, the view of literature as being intrinsically or incidentally connected with spirituality, herein termed “the poetics of prayer”, and the inherent link between spirituality and social engagement.