

## Materiali IT

Italia senza nazione  
Lingue, culture, conflitti  
tra Medioevo ed età contemporanea

a cura di  
Antonio Montefusco

Quodlibet

© 2019 Quodlibet s.r.l.  
Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23  
www.quodlibet.it

ISBN 978-88-229-0391-4

Materiali IT

Collana diretta da Dario Gentili e Elettra Stimilli.

Comitato scientifico: Paolo Bartoloni, Greg Bird, Vittoria Borsò, Sieglinde Borvitz, Daniela Calabrò, Timothy Campbell, Edgardo Castro, Felice Cimatti, Donatella Di Cesare, Gianfranco Ferraro, Simona Forti, Federica Giardini, Céline Jouin, Vanessa Lemm, Enrica Lisciani-Petrini, Davide Luglio, Federico Luisetti, Pietro Maltese, Danilo Mariscalco, Claudio Minca, Mena Mitrano, Marcello Mustè, Elena Pulcini, Constanza Serratore, Giusi Strummiello, Davide Tarizzo, Miguel Vatter.

Volume pubblicato con il contributo del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, e della Scuola Normale Superiore.

This book is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 637533).

The information and views set out in this publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the official opinion of the European Research Council Executive Agency (ERCEA). The European Research Council Executive Agency (ERCEA) or any person acting on its behalf are not responsible for the use which may be made of the information contained therein.



## Indice

7	Introduzione di Antonio Montefusco
	<b>Italia senza nazione</b>
19	Configurazioni di pensiero e potenzialità politiche. Contro astrazioni e nazionalismi Dario Gentili, Elettra Stimilli
31	Terra Sancta. Sul carattere anatopico ed anacronico di ogni conoscenza Emanuele Coccia
59	Genealogia dell' <i>Italian Thought</i> Roberto Esposito
73	Scrittori, Popolo, <i>Italian Thought</i> Antonio Montefusco
99	Resistenze: appunti per un'antropologia italiana Stefano Jossa
123	Per un'Italia minore. Caporetto Luca Salza
145	Modernità godibile Daniele Balicco

- 159 *Made in Italy* storiografico. Esiti culturali di una sconfitta politica  
Alessandro Casellato
- 179 «Du côté de chez critique»: tra Cesare Segre e lo *spatial turn*  
Monica Cristina Storini

## Introduzione

Antonio Montefusco

La storia ha di meglio da fare che essere la serva della filosofia e raccontare la nascita necessaria della verità e del valore; deve essere la conoscenza differenziale delle energie e dei cedimenti, delle sommità e dei crolli, dei veleni e degli antidoti. Deve essere la scienza dei rimedi.  
(Foucault 1977, p. 45)

Questo libro ha l'ambizione di indagare, seppure parzialmente, il «non filosofico» che, secondo la ricostruzione di Roberto Esposito, costituisce il *proprium* dell'indagine filosofica della tradizione italiana: una «propensione» che è sentita come «singolare», quindi costitutiva di tale tradizione. L'origine di questa pratica di estroflessione del pensiero italiano deriva da due elementi: la connessione tra vita, politica e storia, da una parte, e l'esigenza insopprimibile di evocare un'origine in ogni discorso sull'attualità, dall'altra (Esposito 2010). Si può dire, dunque, che essa abbia una *naturale e specifica* vocazione alla genealogia; e che in questa genealogia, nei suoi gangli più o meno pieni, più o meno mancanti, essa cerchi naturalmente i caratteri principali, non filosofici appunto, della sua estroflessione. Archiviato l'ormai conclamato protagonismo dell'*Italian Thought* come paradigma protagonista nella ricezione americana all'indomani del crollo delle Torri Gemelle, quando il quadro politico abbisognava di risposte (specialmente sul piano della soggettività e della idea di sovranità) che non poteva più trovare nel decostruzionismo (Gentili 2012; Gentili - Stimilli 2015; Contarini - Luglio 2015), esso è ormai entrato in una fase nuova di dibattito, anche aspro, e di auto-interrogazione (Lisciani-Petrini - Strummiello 2017, pp. 7-71).

Già la stessa domanda sulla propria esistenza e consistenza è significativa di un tentativo di superare i limiti della *Rezeptionsgeschichte* e di alimentare sconfinamenti concettuali se non propriamente «disciplinari» (in senso accademico, certo; ma, non da ultimo, anche nel senso di tendenze dogmatiche, da scongiurare quanto possibile).

Secondo l'icastico riassunto di Mario Tronti, *l'Italian Thought* si identifica con «un pensiero che si è radicato in questo Paese, in questa “forma-nazione”, ancor prima che diventasse una vera e propria nazione o uno Stato» (*Intervista a Mario Tronti* in Lisciani-Petrini - Strummiello 2017, p. 41). Questa specificità del pensiero italiano, del suo quadro, diciamo così, debolmente istituzionale, imprime già una direzione precisa alla nostra indagine, perché, a guardare allo specifico della storia italiana, è facile, a tutta prima, sottolineare come, in assenza di istituzioni politiche forti e consolidate, sia stato il discorso linguistico e letterario a costruire, immaginare, depositare elementi di identità ben prima che un processo, più culturale che politico-sociale come il *Risorgimento* (Banti 2011), portasse alla formazione di quella particolare comunità immaginata (Anderson 1991) che è stata chiamata «nazione italiana». Se un libro-fondatore questa immaginata nazione può rivendicare, questo è un libro di letteratura: o meglio, di *storia della letteratura*. Ed è la *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis (1996). Ne consegue, dunque, abbastanza chiaramente che sia il «letterario» a poter rivendicare un primato, un certo tipo di primato, se non come oggetto, certamente come spazio di esercizio della estroflessione dell'*Italian Thought*. Con delle avvertenze, tuttavia, e più d'una.

«Dante che doveva essere il principio di tutta una letteratura, ne fu la fine». Questa frase di De Sanctis è qui ripresa dagli interventi di Antonio Montefusco (pp. 73-97) e Roberto Esposito (pp. 59-72), in entrambi a sottolineare il carattere paradossale, se si vuole, di un diagramma che si pretende ascendente – dalla fondazione di un canone linguistico-letterario con le «tre corone» alla creazione di uno Stato – ma che è intimamente mosso da una decadenza e da un continuo chiaroscuro dovuti a scissioni molteplici. Gli storici della letteratura più acuti ne hanno assunto questo dato in senso letteralmente *progressivo*, e a ragione; né noi diciamo qualcosa di nuovo. Uno per tutti, Alberto Asor Rosa, introducendo l'impresa einaudiana della *Letteratura italiana*: «è vero: si tratta di una letteratura di scarsissima coscienza nazionale, che oscilla, combinandoli

insieme con sapienza estrema, tra comunalismo e cosmopolitismo (come le rimproverava, infatti, il desanctisiano Gramsci). Ma, ove non si sia accecati dalla prospettiva della storia politico-ideologica della nazione italiana, non si può fare a meno di vedere che proprio questa misconoscenza del dato nazionale consente ai letterati italiani di questa lunga fase la brillantezza e la modernità dei risultati raggiunti. [...] La debolezza delle istituzioni politiche e le carenze del ceto politico-intellettuale stimolano nel letterato italiano una vocazione alla supplenza, che spesso però, come s'è detto, non esclude la persistenza nell'uso di codici estremamente sofisticati ed elitari. Si potrebbe dire che, paradossalmente, il letterato italiano pretende di fare il politico senza rinunciare ad essere retore» (Asor Rosa 1982, pp. 23, 27). Per non dire di Carlo Dionisotti, che in un articolo d'avanguardia (del 1951!) mise in discussione, di quel diagramma, anche l'unico centro linguistico-culturale, e cioè la Toscana, proponendo prima un paradigma doppio, in cui il primato toscano risultava in conflitto con centri antagonisti (uno alla volta: Dionisotti 1967); optando pochi anni dopo per un sistema ancora più complesso, che «in parte e fino a un certo segno è regionale, e in parte, al di sotto del Po e in tutta l'Italia centrale, serba ancora, semplificata, la vecchia struttura municipale, in parte, al sud, mantiene intatta l'originaria struttura della monarchia feudale, passata di mano in mano dai Normanni agli Svevi, agli Angioini di Francia e finalmente agli Aragonesi di Spagna. Resta insomma un sistema, per la sua complessità e per la sua disparità, delicato e fragile nell'insieme e nelle singole parti, ma per ciò stesso un sistema aperto alla sperimentazione e collaborazione letteraria. Anche e in specie alla collaborazione letteraria» (Dionisotti 2009, p. 449)<sup>1</sup>.

I due nomi – Carlo Dionisotti e Alberto Asor Rosa – valgono come particolarmente esemplari anche di una traiettoria critica e di un punto di vista originali: il primo formulato a distanza, dall'estero, perché Dionisotti lasciò l'Italia e sviluppò la sua carriera per lo più a Londra; il secondo tipicamente operaista, quindi coscientemente estraneo all'eredità gramsciana (passata al vaglio della vulgata togliattiana) e storicista. Vale la pena di ricordare questi elementi di biografia intellettuale e politica – e vedremo quanto essi siano importanti anche per laterali piste di indagini su questo «fuori» del pensiero italiano

<sup>1</sup> Ma l'articolo è del 1971, l'anno seguente le prime elezioni regionali.

– perché ci servono anche a misurare l'innovazione che soprattutto Esposito ha dato alla direzione del dibattito. In Dionisotti e Asor Rosa il riconoscimento dell'*eccezione* italiana giunge nella fase matura di un percorso che tendeva a vedere quei caratteri come fortemente regressivi se comparati alla grandi tradizioni nazionali, soprattutto francese e inglese. Il caso di *Scrittori e popolo* di Asor Rosa, pubblicato nel 1965, è particolarmente significativo: la letteratura contemporanea italiana era travolta quasi interamente da un vizio d'origine, il «populismo», la cui ombra si dilungava dai grandi risorgimentali a Gramsci. La provocazione verso un'intera generazione di intellettuali cresciuti all'ombra della «via italiana al socialismo» con il suo corollario gramsciano, più malinteso che reale, del nazional-popolare, era evidente. Esposito sposta evidentemente l'ago della bilancia del ragionamento: «diversamente da culture filosofiche fin dall'inizio segnate dal rapporto con un'istituzione politica già forte e consolidata, come l'Inghilterra di Hobbes, ma anche la Francia di Cartesio; diversamente anche da tradizioni di pensiero impegnate nella costruzione di un sapere dello Stato, come la Germania di Hegel, l'Italia pensa la politica nella sua dimensione prestatale e anche, a volte, di resistenza allo stato» (Esposito 2010, p. 22).

In altri termini, l'*Italian Thought* non contribuisce a definire o irridire una identità italiana, tutt'altro. E questo non solo perché, come è stato ampiamente chiarito (Esposito 2016), esso non può risolversi in un tutto che neutralizza le differenze al suo interno; per non dire, come argomenta Emanuele Coccia (pp. 31-58) che, se così fosse, saremmo di fronte a una dogmatica più che a una *theory*, che invece si deve caratterizzare per una programmatica deterritorializzazione (qui definita «anatopismo»). Il motivo principale sta nel fatto che questa tendenza all'estroffessione e al «fuori» non possono che disfare un discorso di identità (italiana o altra che sia). Ne parlano Dario Gentili ed Elettra Stimilli in questo volume (pp. 19-30), spingendo alle sue conseguenze più rigorose l'*Italian Thought* come *theory* in lingua italiana che si ritaglia uno spazio differente sia dalla brandizzazione dell'italianità (con il *Made in Italy*) sia dal ripiegamento identitario: entrambi processi risultanti dalla globalizzazione, alla quale il pensiero italiano si presenta costitutivamente alternativo.

Ne risulta un sistema simbolico in tensione, in cui confliggono in maniera eclatante l'auto-percezione negativa che deriva dall'imma-

gine del paese «mancato», maggioritario nel discorso più o meno pubblico nonché nella storiografia letteraria, e una costruzione positiva, al limite dell'apologetico, diffusa fuori dei confini nazionali. Di tale contrasto paradossale è «figura» – in senso biblico – il personaggio del «cervello in fuga», dell'intellettuale esiliato ed apolide che trova fuori d'Italia lo spazio per sviluppare il proprio talento, illuminando a ritroso il capitale culturale di partenza, che risulta impossibile da contenere nello spazio del paese, essenzialmente in ragione delle conseguenze di quello «sviluppo senza progresso» denunciato da Pasolini all'alba di quello che, un tempo, si era chiamato «neocapitalismo». Se sfogliamo la pagina culturale de «l'Unità» del 18 marzo 1965 (vedi ill. p. 12) vediamo questa tensione in atto, plasticamente, nella divisione tra una metà consacrata alla stroncatura «di partito» (a firma di Carlo Salinari) di *Scrittori e popolo* («ma pure qualche cosa abbiamo realizzato: la Resistenza [...] e il neorealismo che, con tutti i suoi difetti, rimane a tutt'oggi l'unica proposta di una cultura *antagonista* alla cultura borghese italiana») e una metà, invece, dedicata al romanzo *Il laboratorio* di Renzo Tomatis (1965), racconto della rinuncia di un patologo a continuare la sua carriera di ricerca in Italia e a svilupparla negli Usa nonché una totale e anticipatrice messa sotto accusa del sistema universitario italiano (dove «i ricercatori [...] amano i dogmi»).

Nel suo andirivieni, tra ricezione fuori d'Italia e sua rielaborazione all'interno dei confini nazionali, l'*Italian Thought* supera questa dicotomia, assume l'oscillazione continua di questo sistema simbolico tra origine e storia, mettendo continuamente in discussione il presente e assumendo un'ottica di contestazione; Daniele Balicco trascina questa oscillazione sul lato più scivoloso, se si vuole, ragionando sul *Made in Italy* con spregiudicatezza, sottraendolo all'univocità della brandizzazione neoliberale e infine mostrandone la potenziale narrazione contro-egemonica che si sottrae alla performatività con la godibilità (Balicco 2016). L'*italianismo*, foggiato sull'*orientalismo* di Saïd, diventa quindi un nuovo compromesso discorsivo, che aggiunge a quello tra origine e attualità, tra vita, politica e storia, quello tra godibilità e ripugnanza, in una serie di innesti che travolgono le linee verticali del regionale, del nazionale e dell'internazionale: di nuovo, dunque, avendo ragione di nazione e identità (qui, alle pp. 145-158). La centralità acquisita dall'ope-

A proposito del libro «Scrittori e popolo» di Albano Assor Rosa

# Un piccolo-borghese sul piedistallo

Gli storici artificiali di una pretesa critica di parte operaia - al pensiero di Gramsci - o allo sviluppo dello spirito pubblico in Italia dopo la Resistenza

Il libro di Albano Assor Rosa, «Scrittori e popolo», è un'indagine che si muove tra la storia letteraria e la storia sociale. L'autore, che è anche un critico letterario, si propone di ricostruire il rapporto tra la cultura e la società italiana nel periodo che va dalla Resistenza alla fine degli anni '60. Il suo punto di partenza è la figura di Gramsci, che egli considera il fondamento di una critica letteraria di parte operaia. In questo senso, il libro è una sorta di introduzione a una storia della cultura italiana che si muove tra la tradizione e la modernità, tra la cultura di massa e la cultura di élite.

Popolarità e letteratura. Il libro di Albano Assor Rosa, «Scrittori e popolo», è un'indagine che si muove tra la storia letteraria e la storia sociale. L'autore, che è anche un critico letterario, si propone di ricostruire il rapporto tra la cultura e la società italiana nel periodo che va dalla Resistenza alla fine degli anni '60. Il suo punto di partenza è la figura di Gramsci, che egli considera il fondamento di una critica letteraria di parte operaia. In questo senso, il libro è una sorta di introduzione a una storia della cultura italiana che si muove tra la tradizione e la modernità, tra la cultura di massa e la cultura di élite.

Gli storici come pretesto. Il libro di Albano Assor Rosa, «Scrittori e popolo», è un'indagine che si muove tra la storia letteraria e la storia sociale. L'autore, che è anche un critico letterario, si propone di ricostruire il rapporto tra la cultura e la società italiana nel periodo che va dalla Resistenza alla fine degli anni '60. Il suo punto di partenza è la figura di Gramsci, che egli considera il fondamento di una critica letteraria di parte operaia. In questo senso, il libro è una sorta di introduzione a una storia della cultura italiana che si muove tra la tradizione e la modernità, tra la cultura di massa e la cultura di élite.

# letteratura

## TORINO: INTORNO AL DIARIO DI UN GIOVANE RICERCATORE SI ACCENDE LA POLEMICA

### LO «SCANDALO» DEL LABORATORIO

Ragioni letterarie e impegno di denuncia nell'opera prima di Renzo Tonatiz



Renzo Tonatiz, uno delle sue foto autore italiane degli

Le ragioni del dissenso. Il libro di Renzo Tonatiz, «Il laboratorio», è un'indagine che si muove tra la storia letteraria e la storia sociale. L'autore, che è anche un critico letterario, si propone di ricostruire il rapporto tra la cultura e la società italiana nel periodo che va dalla Resistenza alla fine degli anni '60. Il suo punto di partenza è la figura di Gramsci, che egli considera il fondamento di una critica letteraria di parte operaia. In questo senso, il libro è una sorta di introduzione a una storia della cultura italiana che si muove tra la tradizione e la modernità, tra la cultura di massa e la cultura di élite.

Tradotto dall'inglese di Jacqui Lengyel (Venezia Kailash 1993)

## Una robusta voce dall'Ungheria degli «anni '60»



István Lengyel, uno delle sue foto autore italiane degli

### Intervista «viu aerea» con il medico-scrittore

Intervista con il medico-scrittore. Il libro di Renzo Tonatiz, «Il laboratorio», è un'indagine che si muove tra la storia letteraria e la storia sociale. L'autore, che è anche un critico letterario, si propone di ricostruire il rapporto tra la cultura e la società italiana nel periodo che va dalla Resistenza alla fine degli anni '60. Il suo punto di partenza è la figura di Gramsci, che egli considera il fondamento di una critica letteraria di parte operaia. In questo senso, il libro è una sorta di introduzione a una storia della cultura italiana che si muove tra la tradizione e la modernità, tra la cultura di massa e la cultura di élite.

### Ad Abbezzo in maggio: Incontro di scrittori italiani e jugoslavi

Incontro di scrittori italiani e jugoslavi. Il libro di Renzo Tonatiz, «Il laboratorio», è un'indagine che si muove tra la storia letteraria e la storia sociale. L'autore, che è anche un critico letterario, si propone di ricostruire il rapporto tra la cultura e la società italiana nel periodo che va dalla Resistenza alla fine degli anni '60. Il suo punto di partenza è la figura di Gramsci, che egli considera il fondamento di una critica letteraria di parte operaia. In questo senso, il libro è una sorta di introduzione a una storia della cultura italiana che si muove tra la tradizione e la modernità, tra la cultura di massa e la cultura di élite.

raismo di prima e, soprattutto, seconda generazione, nell'*Italian Thought* (Gentili 2012) come anche nella riflessione di Balicco sul *Made in Italy* culturale dimostra che la risposta (di scissione?) che un'intera generazione ha dato alla sconfitta dei movimenti degli anni '60-'70 ha liberato energie sul piano intellettuale, istigando nuove domande e definendo nuovi campi del sapere (si veda l'intervento di Casellato alle pp. 159-177).

Si è dunque interrogato questo sistema simbolico in tensione rinunciando programmaticamente a dare centralità agli autori «maggiori», non solo perché essi (in special modo Dante e Leopardi) sono stati già scandagliati in questo senso; si è voluto, piuttosto, verificare e dare spessore a linee convergenti di contestazione che sono la cifra caratteristica sia del momento genetico della tradizione letteraria, nell'età di Dante, sia della sua vicenda specificamente moderna e contemporanea. Stefano Jossa sgrana uno dei concetti-chiave della triangolazione tra vita, storia e politica, e cioè quello di «resistenza», indagandone la genesi e la durata fin dentro il ventennio berlusconiano (pp. 99-121); con Luca Salza (pp. 123-141), invece, passiamo dalla «resistenza» alla «diserzione» di Caporetto, che diventa momento fondativo di tutta un'antropologia, di quella (con Gramsci) «missione del popolo italiano che è nella ripresa del cosmopolitismo romano e medioevale, ma nella sua forma più moderna e avanzata» (Gramsci 1975, p. 1988). E infine, Monica Cristina Storini ha interrogato una delle esperienze di autocoscienza teorica della scrittura italiana *post* «11 settembre», e cioè il *New Italian Epic* di cui oggi ricorrono i dieci anni, cercando di allargarne lo spettro alle esperienze *cultural* italiane che ne giustificano e ne allargano la prospettiva (in particolare lo *spatial turn* e gli studi di genere: vedi alle pp. 179-198). In tutte queste indagini, emerge il nodo che evocavo all'inizio: quella predisposizione alla genealogia che, nell'*Italian Thought*, si intreccia in maniera fortissima con quella persistenza del mito nella storia, dell'arcaicità che destruttura l'attualità; questa genealogia qui finalmente si allarga: Machiavelli, che è quasi un problematico «fondatore», non solo qui è assente, ma la genealogia si confonde forzatamente con la ricerca di un'origine, o meglio di una genesi.

Ci porta a questo la scelta di un *fuori* letterario, che esige soprattutto il definirsi di uno spazio linguistico autonomo, che i filologi chiamano «volgare», che sarà l'italiano. In questo senso, sullo sfondo

del volume, resta sottinteso, ma fortemente presente, il nesso con la tormentata «quisione della lingua», sempre legata, per richiamare di nuovo Gramsci, alla «formazione e all'allargamento della classe dirigente, alla necessità di stabilire rapporti più intimi e sicuri tra i gruppi dirigenti e la massa popolare-nazionale, cioè [alla capacità] di riorganizzare l'egemonia culturale» (Gramsci 1975, p. 2346). Si tratta di un paesaggio esso stesso tipicamente in tensione, di tipo spiccatamente italianistico e che dà conto dello svolgersi delle peculiarità dell'*Italian Thought*: dallo sforzo di teorizzazione di Dante alla discussione sulla lingua cortigiana in Machiavelli, l'ossessione dello scrittore è meno l'italiano e più chi lo possa misurare, autorizzare, sviluppare. Più del linguistico, conta il politico. Non sorprenderà, dunque, che lo stesso concetto di *italiano* in senso moderno si trovi usato, per la prima volta, da Brunetto Latini (nella generazione precedente a Dante) in francese, in particolare per intendere la politica «selonc les usages yta-liens» («secondo gli usi degli italiani»). Siamo negli anni Sessanta del Duecento: a significare anche che, se spazio per l'*Italian Thought* ci può essere, esso deve essere concepito anzitutto in maniera linguistica *all'italiana*, cioè in senso ospitale e plurilingue (Montefusco 2016).

#### Riferimenti bibliografici

- Anderson, Benedict  
1991 *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Asor Rosa, Alberto (a cura di)  
1982 *Letteratura italiana, I. Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino.
- Asor Rosa, Alberto  
2015 *Scrittori e popolo 1965. Scrittori e massa 2015*, Einaudi, Torino.
- Balocco, Daniele  
2016 *Made in Italy e cultura. Indagine sull'identità italiana contemporanea*, Palumbo, Palermo.
- Banti, Aldo Maria  
2011 *Nel nome dell'Italia*, Laterza, Roma-Bari.
- Contarini, Silvia - Luglio, Davide (a cura di)  
2015 *L'Italian Theory existe-t-elle?*, Mimesis, Milano.
- De Sanctis, Francesco  
1996 *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, intr. di G. Ficara, Einaudi-Gallimard, Torino.

- Dionisotti, Carlo  
1967 *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino.  
2009 *Scritti di storia della letteratura italiana. II. 1963-1971*, a cura di T. Basile, V. Fera, S. Villari, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Esposito, Roberto  
2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.  
2016 *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino.
- Foucault, Michel  
1977 *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.
- Gentili, Dario  
2012 *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna.
- Gentili, Dario - Stimilli, Elettra (a cura di)  
2015 *Differenze italiane*, DeriveApprodi, Roma.
- Gramsci, Antonio  
1975 *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino.
- Lisciani-Petrini, Enrica - Strummiello, Giusi (a cura di)  
2017 *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata.
- Montefusco, Antonio  
2016 *Dal plurilinguismo all'ospitalità. Appunti sull'italiano (neo-epico e no)*, «Nuova Rivista Letteraria», 4, pp. 43-49.
- Tomatis, Renzo  
1965 *Il laboratorio*, Einaudi, Torino.

Italia senza nazione

Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea

## Configurazioni di pensiero e potenzialità politiche. Contro astrazioni e nazionalismi

Dario Gentili, Elettra Stimilli

Questo libro nasce da una serie di incontri e di momenti di discussione differenti. Una prima versione del saggio qui presentato al capitolo 5 è stata discussa alla conferenza internazionale di «Historical Materialism» intitolata *Revolution and Restoration* e tenutasi a Roma il 17-19 settembre 2015. Il *paper* venne presentato su invito di Dario Gentili, che è stato l'anima e la costante, amichevole presenza durante la lunga, e non priva di accidenti, elaborazione di questo lavoro. Esso è poi diventato uno degli argomenti del ciclo di seminari sviluppati all'EHESS di Parigi negli a.a. 2015-2016 e 2016-2017, intitolati *Portrait de groupe : les intellectuels laïcs italiens autour de 1300*, tenuto da me, Emanuele Coccia, Giuliano Milani e Sylvain Piron e legato al progetto ERC – Starting Grant BIFLOW *Bilingualism in Florentine and Tuscan Works (1260-1430) – grant agreement No 637533*. Durante il ciclo, gli strumenti dell'italianismo e dell'*Italian Thought* furono fondamentali ingredienti di una discussione che è ancora in corso, e di cui non sarò mai sufficientemente grato ai miei amici e colleghi. In quell'occasione venne presentata una prima versione del saggio di Emanuele Coccia, qui pubblicato. Due ulteriori momenti di riflessione sono stati poi realizzati a Venezia, nell'ambito del ciclo di seminari *Lingue, saperi e conflitti dell'Italia medievale* legati al citato progetto ERC – Starting Grant BIFLOW. Nel marzo 2016, l'idea di lavorare su populismo, letteratura italiana delle origini, *Italian Thought* e teorizzazione del *New Italian Epic* venne discussa in maniera approfondita coi dottorandi di Italianistica di Ca' Foscari e con alcuni colleghi (in particolare, Alessandro Casellato e Alessandro Cinquegrani): qui li ringrazio per gli spunti e anche per le critiche che mi hanno permesso di allargare la prospettiva. Il prodotto di questa discussione fu la tavola rotonda, intitolata *Teorizzare l'Italia: lingue, culture, conflitti* (Università Ca' Foscari, 26 maggio 2017), a cui hanno partecipato Elettra Stimilli, Daniele Balicco, Alessandro Casellato, Roberto Esposito e Dario Gentili: i loro saggi qui pubblicati vennero presentati in quell'occasione. Gli altri articoli sono il frutto di un ulteriore approfondimento seguito a quella tavola rotonda e all'incrocio di piste parallele di ricerca ispirate, più o meno direttamente, dalla discussione sull'*Italian Thought*. Cinzia Arruzza, Daniele Balicco ed Elena Sbrojavacca hanno accompagnato diverse fasi di questo libro: mai come ora sento insufficiente ogni parola di ringraziamento.

### 1. *La posta in gioco*

«Italian Theory» è un'espressione provvisoria, che allude – talvolta non senza una buona dose di ironia – alla definizione di «French Theory», con cui si è ormai soliti etichettare l'influenza e la ricezione del pensiero francese del Secondo dopoguerra negli Stati Uniti o, comunque, al di fuori dei suoi confini nazionali. Nostro intento, ora, non è quello di definire la sua legittimità, i suoi effetti, o di riflettere sull'opportunità di interrogarsi su cosa l'Italian Theory sia, sulla possibilità di specificare un suo proprio canone, i suoi autori o le sue categorie peculiari. Tentativi ovviamente legittimi, già prodotti (Contarini - Luglio 2015; Lisciani-Petrini - Strummiello 2017), che a voler ribadire o ripetere si correrebbe il rischio di produrre un dibattito autoreferenziale, non sempre in grado di cogliere fino in fondo i segni della nostra epoca. Qui, allora, ci preme utilizzare un diverso approccio. Il punto, per noi, è infatti indagare se l'Italian Theory implichi e agisca un *gesto* teorico e politico. Ci interessa cioè comprendere da quale tipo di bisogni o esigenze abbia avuto origine ed, eventualmente, quale *operazione* politica e culturale possa configurare. Ci interessa insomma considerare in che misura l'Italian Theory – in quanto gesto e operazione teorica, culturale e politica – sia in grado di disfare e diversamente ricomporre tanto l'*identità italiana* quanto la *theory*.

La provvisorietà con cui fin da subito è stata assunta l'espressione «Italian Theory» si riscontra nel rapido emergere di altre definizioni, come ad esempio quella in seguito proposta di «Italian Thought» (Esposito 2016), che rende bene l'intenzione di non configurare una

*teoria* unitaria e condivisa, in grado di neutralizzare le discordanze e gli antagonismi tra le diverse posizioni che compongono il campo in gioco. Tale campo in gioco – quello del pensiero critico italiano contemporaneo – è difatti un campo di tensione, dove sono proprio le differenze e i conflitti a mapparne e delinearne il territorio. Territorio, quindi, anch'esso irriducibile a confini – siano quelli di una presunta *italianità* o quelli della *teoria* – e quindi costantemente segnato da *sconfinamenti* o, direbbero Deleuze e Guattari, percorso da vettori di «deteritorializzazione» (Deleuze e Guattari 1996).

La tensione verso il *fuori* rispetto a ogni determinazione nazionale definisce un elemento costitutivo della filosofia italiana fin dalle origini (Esposito 2010). Eppure, c'è da chiedersi perché solo oggi – nell'attuale congiuntura storica e politica, epoca di nuovi nazionalismi e sovranismi, che coesistono e (mal) reagiscono al potere del mercato unico – tale *estroflessione*, se esercitata come tale e non indebolita da facili tentazioni scioviniste, possa determinare un chiaro gesto: espressione di un passaggio, di un cambiamento nelle dinamiche del sapere globale. Bisogna dunque considerare – ricorrendo al termine che Alain Badiou utilizza a proposito del «momento della filosofia francese contemporanea» che si afferma a partire dagli anni Sessanta (Badiou 2013) – di quale «operazione» l'Italian Theory possa farsi carico. Se infatti la French Theory, come ha scritto François Cusset nel suo fortunato libro del 2003, è «l'avventura americana della teoria francese» (Cusset 2012), la domanda che innanzitutto ci si dovrebbe porre è se l'Italian Theory configuri un fenomeno analogo alla French Theory; se essa sia chiamata a svolgere, all'interno del mercato globale della filosofia, un'operazione affine a quella che, negli Stati Uniti degli anni Settanta e Ottanta, è stata denominata French Theory. La congiuntura è senz'altro diversa – può invece l'operazione politica e culturale essere considerata analoga?

## 2. Crisi ed estroflessione della filosofia continentale

L'assimilazione di autori tra loro molto differenti, quali tra gli altri Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida, che è all'origine della creazione americana della French Theory, si è prodotta subito dopo gli anni della contestazione studentesca, quando le uni-

versità americane si sono trovate a dover affrontare il decennio del ritorno all'ordine, delle recessioni economiche e dell'avvento delle politiche neoliberali, sempre più determinate a impostare i luoghi dell'apprendimento e del sapere sul modello del mercato. La French Theory viene dunque inventata nelle università nordamericane proprio nel momento in cui un'alleanza senza precedenti si stava sviluppando tra la trasmissione del sapere e l'ordine economico. Una reazione, più che un'azione, che è coincisa anche con l'isolamento dei Dipartimenti di Scienze Umane nelle università nordamericane, in cui il fenomeno si è per lo più sviluppato, favorendo al contempo l'affermazione della filosofia analitica nei Dipartimenti di Filosofia.

La diffusione della French Theory si è tuttavia prodotta anche sulla soglia che ha separato e messo in connessione i campus e i luoghi di dissidenza, una zona nella quale sono entrate in risonanza sperimentazioni artistiche e analisi critiche all'avanguardia. Nel processo di indebolimento della filosofia nel senso continentale di fronte all'avanzata della filosofia analitica, è anche emerso un suo nuovo ruolo politico e sociale, che non si esaurisce nello statuto classico del sapere filosofico, ma che prende piuttosto forma proprio dalla critica dell'impianto metafisico della filosofia continentale, che i maggiori esponenti della teoria francese hanno portato avanti con una radicalità senza pari, conducendo, per così dire, la filosofia fuori di sé, verso le arti e la letteratura. La crisi della filosofia continentale – *crisi* che ha comportato un'*introflessione* dell'interrogazione filosofica verso lo statuto epistemologico del suo sapere e la conseguente rinuncia a ogni postura *forte*, affermativa se non proprio politica – ha finito per produrre ed emancipare una *filosofia impura*, che è sconfinata in altri saperi umanistici (ma non solo). Insomma, da una parte la filosofia orfana della metafisica ha finito per arroccarsi – per dirla con l'espressione con cui Adorno agli inizi degli anni Sessanta ha stigmatizzato l'atteggiamento filosofico di Heidegger e dei suoi seguaci (Adorno 2016) – in una sorta di «gergo dell'autenticità» (a cui sono riconducibili, per quanto paradossale possa sembrare, tanto la filosofia analitica quanto quella filosofia continentale che, proprio nel linguaggio post-metafisico dell'heideggerismo, ha inteso recuperare l'autenticità perduta); dall'altra parte, la medesima crisi della filosofia continentale ha contribuito a produrre la cosiddetta *theory* in quanto discorso filosofico *inautentico*, ma spendibile in modo trasversale.

Secondo Cusset, la French Theory ha prodotto una nuova concezione della *theory* – rispetto a quella che, all'interno delle scienze naturali, ne definisce l'ambito non applicato – e ha poi alimentato il «mistero» che ammantava il suo oggetto transdisciplinare: «La teoria è la merce di maggior valore sul mercato universitario, è l'unico approccio che libera gli studi umanistici dalle loro chiusure, è una strategia di reclutamento ed è la comprensione del testo, è il distintivo di una setta che si porta all'occhiello ed è una potenza critica senza uguali; ed è tutto questo insieme» (Cusset 2012, p. 133). Ecco, in fin dei conti, la French Theory non è stata in grado di diradare questo mistero, di scioglierne l'ambiguità. Non ha cioè tratto fino in fondo le conseguenze di quel gesto di fuoriuscita della filosofia continentale dal campo che la tradizione metafisica le aveva assegnato; o comunque gli effetti che pure questo processo ha prodotto non sono stati sufficientemente compresi o sono stati malamente riprodotti. La critica dei fondamenti della filosofia occidentale ha finito così per rappresentare il tratto unificante della French Theory, configurandola in questo senso come un movimento unitario. Le differenze interne, pur ben presenti fin dall'inizio, una volta passate sotto lo sguardo *da fuori* del Nord America, sono state piuttosto neutralizzate in una – spesso generica e, seppur multiforme, omogenea e omologata – *theory*.

Sono invece proprio le differenze al suo interno che l'Italian Theory vuole non solo salvaguardare, ma anche valorizzare. Queste differenze emergono oggi ancor più nettamente, nel momento in cui la biopolitica risulta il paradigma di riferimento di alcuni tra i più rilevanti esponenti del pensiero italiano contemporaneo, quali Toni Negri, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, la cui ricezione americana ha teso a produrre un fenomeno analogo a quello della French Theory. Si è allora cominciato a parlare di Italian Theory. Ma prima che questo processo producesse effetti neutralizzanti, per molti versi simili a quanto è accaduto con la teoria francese in America, è sorta l'esigenza di elaborare il fenomeno dall'interno, nel tentativo di potenziare le differenze e gli elementi innovativi presenti in esso. Ma anche per riannodare i fili di una narrazione che la «controrivoluzione» (Virno, Hardt 1996) seguita al lungo '68 italiano (1968-1977) ha interrotto, frantumato e poi omissa, se non proprio misconosciuta.

Potremmo dunque dire che l'Italian Theory non è riducibile soltanto a un'invenzione americana, ma è soprattutto un modo per ri-

flettere, anche dall'interno dell'Italia, sulle potenzialità e i limiti della diffusione di alcune linee della filosofia italiana che sono recentemente emerse e salite alla ribalta nel dibattito internazionale, in un momento di arretramento e involuzione delle filosofie europee più influenti fino a pochi decenni fa, come l'ermeneutica o la decostruzione (Stimilli 2017).

Dopo che alcuni volumi collettanei usciti negli Stati Uniti hanno presentato diversi autori italiani come fenomeni isolati o riconducibili alle grandi correnti filosofiche globali (neomarxismo, biopolitica, pensiero critico, pensiero radicale), nel 2010 Roberto Esposito pubblica *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana* e nel 2012 esce *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica* di Dario Gentili. Precedente a questi due libri che hanno avviato la narrazione dell'Italian Theory, è il pamphlet del 2005 *La differenza italiana* di Toni Negri, che ha assunto la «differenza» rispetto ad altre tradizioni filosofiche e politiche come l'approccio più produttivo per caratterizzare il Novecento italiano.

### 3. Spazi di agibilità politica

Una riflessione sul senso della *differenza italiana* e sui motivi della sua diffusione affonda le sue radici nelle difficoltà in cui si è trovata la filosofia contemporanea negli ultimi decenni. La scissione tra filosofia analitica e filosofia continentale non ha certo portato a un potenziamento. Si è piuttosto assistito a un indebolimento generale. Tanto la tradizione analitica quanto la teoria critica o l'ermeneutica, che hanno caratterizzato il pensiero tedesco, come pure la decostruzione francese, sono rimaste bloccate all'interno di un percorso autoreferenziale senza più presa sul reale. In prima battuta, si può dire allora che l'interesse per la filosofia italiana nell'attuale dibattito internazionale sorga proprio dal suo essere sin dall'inizio intrecciata con la storia e con la politica.

Che il dibattito sorto tra i maggiori esponenti della filosofia italiana sia strettamente connesso alla recente storia d'Italia e sia sempre al crocevia tra filosofia e politica, non è certo un caso. Quella italiana è una storia anomala nel panorama delle maggiori democrazie occidentali. Basti pensare che, durante il trentennio del boom economico

denominato i «trenta gloriosi» (1945-1975), l'Italia vantava il più grande Partito Comunista del mondo occidentale che, pur sedendo in Parlamento, non ha mai governato, conservando così per anni un'ambivalenza – essere al contempo dentro e fuori le istituzioni dello Stato – non priva di ambiguità. Il primato politico del *fuori* non è venuto meno neanche con la crisi di rappresentanza dei partiti tradizionali, che ha coinvolto lo stesso Pci; è stato piuttosto rivendicato dai movimenti extraparlamentari che hanno animato il lungo '68 italiano. È forse proprio questa anomalia, profondamente intrecciata con la filosofia italiana recente, che ha aperto la possibilità di una riflessione *differente* in grado di coinvolgere il destino storico delle democrazie occidentali per il suo sporgere dall'interno verso quel *fuori* di alternative politiche radicali, che sembra essere ciò che ha destato l'interesse del dibattito internazionale sul pensiero filosofico italiano.

Questa predisposizione del pensiero italiano non è venuta meno dopo il 1989. Anche se con la globalizzazione l'avvento di un mondo non più diviso in due aveva portato a decretare la fine di una reale alternativa al modello capitalistico-liberale, nuove divisioni e nuovi conflitti sono emersi, che non è possibile lasciare inascoltati. Il *pensiero radicale* italiano aveva già affrontato la questione durante gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, discutendo la plausibilità di un conflitto all'interno di un sistema capitalistico che, pure, cerca di rendere ogni antagonismo funzionale alla propria conservazione. E tuttavia, ha collocato *dentro e contro* il sistema economico di produzione e riproduzione (prima fordista e poi postfordista) una conflittualità in grado di costituire alternative politiche. Venendo ora a questo passaggio d'epoca, è proprio la potenza costituente attribuita al conflitto a palesare come il pensiero italiano sia in grado di afferrare – *dall'interno* dei suoi stessi dispositivi – le potenzialità politiche della crisi di quella globalizzazione che negli anni Novanta aveva imposto la narrazione della *fine della storia* (Fukuyama 1992).

Il libro di Mario Tronti *Operai e capitale* del 1966 (Tronti 2013), che rappresenta il testo fondante e tuttora il riferimento inaggrabile della pur variegata stagione dell'operaismo italiano, è stato ripreso per introdurre nel dibattito internazionale una pratica politica di pensiero alternativa e *differente* rispetto alla discussione che si era imposta a livello mondiale con l'affermarsi della globalizzazione. La riconduzione

della prassi politica all'interno dell'ambito dell'agire etico, come quella portata avanti, ad esempio, da John Rawls e da Jürgen Habermas, induceva a neutralizzare il carattere conflittuale della politica che, tra l'altro, non si è lasciato affatto neutralizzare, come dimostrano gli attuali esiti della globalizzazione, dal terrorismo ai nuovi populismi.

Da quando, tuttavia, la soggettività operaia non incarna più paradigmaticamente la dimensione antagonista della politica, come pensava Tronti, ma ogni forma di soggettivazione può dare origine a forme di resistenza, il modo peculiare in cui il pensiero italiano ha introdotto nel panorama internazionale il paradigma biopolitico di Michel Foucault ha permesso di individuare nelle stesse forme di vita il luogo fondamentale della politica. Sebbene diverse possano essere le configurazioni che la vita assume all'interno dell'Italian Theory – quella biologica, la nuda vita dell'*homo sacer* o il lavoro vivo all'interno del regime di produzione postfordista –, in tale ampliamento di raggio rispetto al paradigma foucaultiano è possibile individuare un comune intento: quello di mettere a fuoco la biopolitica nell'epoca della globalizzazione, quando la vita presenta sul piano biopolitico il medesimo grado di intrascendibilità che il mondo globalizzato comporta sul piano geopolitico. In entrambi i casi è in questione, dentro tale piano d'immanenza, lo spazio di agibilità del conflitto, ma anche la difficoltà nell'individuare una sua efficacia politica, che è ciò su cui il pensiero italiano non smette di interrogarsi. Questo almeno è il nostro intento nella consapevolezza della problematicità del momento storico che stiamo vivendo, da un lato segnato da conflitti palesi – come dimostrano gli attentati terroristici degli ultimi anni o le conseguenze dei nuovi populismi –, dall'altro caratterizzato sul piano globale dalla mancanza di un'alternativa politica costruttiva: e tuttavia alla ricerca di nuovi spazi di agibilità.

#### 4. Genealogie e grandi narrazioni

Perché il gesto teorico dell'Italian Theory possa avere una portata politica – possa cioè costituire una narrazione *altra* rispetto a quella di un modello di globalizzazione che oggi, a fronte delle derive autoritarie che la sua stessa crisi innesca, sembra non lasciare alternative politiche – il suo metodo non può che essere *genealogico*.

Certo, diversi possono essere gli approcci e differenti anche le genealogie. È ad esempio possibile, come del resto è stato fatto (Esposito 2010), far risalire questa dinamica interna al pensiero italiano – in definitiva questa eccedenza politica, filosoficamente elaborata, rispetto alla forma dello Stato-nazione – a Machiavelli, ma ancora prima a Dante. Una dinamica che coinvolge la stessa definizione di Umanesimo italiano, che Esposito, ad esempio, ha messo a tema criticando l'individuazione del suo carattere non-filosofico avanzata, in particolare, da Heidegger nella famosa *Lettera sull'umanesimo* (Heidegger 1987). Contro una lettura non-filosofica dell'Umanesimo è allora possibile riconoscere una peculiare e differente genealogia di pensiero, che arriva fino a Dante e che si confronta con una definizione dell'umano per nulla essenzialistica, ma tutta spostata verso ciò che in più o in meno decentra l'essere umano al di là di sé verso un'alterità costitutiva impossibile da integrare. Che coincida questa alterità con il corpo o con la stessa vita biologica, resta ad ogni modo possibile, in questo orizzonte, portare alla luce un nucleo di conflittualità fin nella stessa definizione dell'umano – un elemento, questo, che caratterizza gran parte del pensiero italiano e che si traduce in una peculiare dinamica politica. In questo percorso, forse, viene ad esempio meno lo scarto, normalmente appurato, tra medioevo e modernità. Ma queste distinzioni di natura storiografica in alcun modo intaccano l'approccio genealogico che contraddistingue l'Italian Theory.

In definitiva, si può sostenere che quanto accomuna gli autori principali dell'Italian Theory sia proprio una rivalutazione delle grandi narrazioni, che tuttavia non vengono prospettate come nuove filosofie della storia in reazione alla fine della storia post '89, ma si presentano piuttosto e precisamente con l'impostazione minuziosa e materialista della genealogia: si ispirano, perciò, non certo a Hegel, ma a Nietzsche, Benjamin e Foucault. Non ricadono dunque all'interno di quelle grandi narrazioni di cui, negli anni Ottanta, Jean-François Lyotard aveva decretato la fine (Lyotard 1999), dando così avvio alla stagione filosofica del postmoderno. Piuttosto, le genealogie dell'Italian Theory – basti pensare a quelle di Agamben (Agamben 2018) – sovente rintracciano nell'antichità greca e romana e nel Medioevo il prefigurarsi di quei dispositivi filosofici, politici e giuridici che una certa modernità ha poi declinato all'interno del pa-

radigma teologico-politico della sovranità. Ed è sulla scorta di queste genealogie che risulta come tali dispositivi siano tutt'oggi all'opera, nient'affatto dissolti o liquidati dal passaggio per il postmoderno: le genealogie dell'Italian Theory sono pertanto in grado di leggere e interpretare l'attualità proprio perché assumono consapevolmente la crisi del postmoderno e si pongono *dopo* e *al di là* di essa. Tali *grandi narrazioni genealogiche* – impero, stato d'eccezione, *communitas*, *general intellect*, teologia economica – riescono inoltre a svelare la complicità, piuttosto sorprendente se consideriamo i dibattiti degli anni Ottanta che li vedevano contrapposti, tra pensiero postmoderno e filosofie analitiche. Insomma, senza andare troppo per il sottile, forse oggi possiamo sostenere che tale convergenza contro le grandi narrazioni abbia costituito la vera *reazione* che ha coinvolto la French Theory degli anni Settanta – reazione che ha poi conquistato l'egemonia culturale con la globalizzazione degli anni Novanta.

Se i dibattiti della filosofia accademica hanno potuto tenerla celata per tre decenni, è invece dal punto di vista *politico* del pensiero italiano che questa complicità è oggi venuta alla luce. Mentre il postmoderno e le filosofie analitiche condividevano l'assunto della fine delle grandi narrazioni – e con esse di quell'implicarsi di filosofia e politica che ne era il tratto peculiare –, un certo pensiero italiano ha denunciato che erano tutt'altro che esaurite (Di Cesare 2018). Le grandi narrazioni oggi sono piuttosto diventate prerogativa del capitalismo neoliberale di mercato e della sua arte di governo: è ora l'economia politica – quell'economia neoliberale la cui peculiarità consiste nell'aver preso la politica al proprio servizio – a svilupparle. E insieme all'iniziativa nella produzione di grandi narrazioni – la globalizzazione, il libero mercato, la concorrenza, la meritocrazia, la crisi economica, il debito – il neoliberalismo ne ha ormai acquisito anche il portato fondamentale dell'epoca biopolitica: i processi di costituzione delle stesse forme di vita. L'imprenditore di sé stesso e l'uomo indebitato risultano essere, così, le due facce di una stessa medaglia, i due risvolti possibili ed esemplari delle attuali forme di governo neoliberale (Lazzarato 2012, 2013; Stimilli 2011, 2015). Non si tratta più, certo, del capitalismo post boom economico, quello che ha fatto della filosofia francese degli anni Settanta e Ottanta una *theory*, e quindi della French Theory un brand del mercato globale del sapere. Piuttosto è in gioco qualcosa di assai differente.

5. Italian Theory: *un'operazione di marketing?*

Vale forse la pena chiedersi, a questo punto, se l'operazione messa in atto dall'Italian Theory sia suscettibile di diventare oggi – nel contesto del mercato neoliberale – un'operazione di marketing, un brand tra gli altri del cosiddetto *made in Italy*. Il marketing viene normalmente definito come quel fenomeno sociale e manageriale diretto a soddisfare bisogni ed esigenze attraverso processi di creazione e scambio di prodotti e di valori. È l'arte d'individuare, creare e fornire valore per soddisfare le esigenze di un mercato di riferimento. In qualche modo, allora, si potrebbe forse assumere provocatoriamente che l'Italian Theory, nell'epoca del predominio del mercato sulla politica, sia un'operazione di marketing, ma in un senso molto specifico; nel senso cioè di una proposta che – sia dall'interno dell'Italia sia dall'estero, anche grazie al contributo di quella migrazione intellettuale malamente etichettata come «fuga dei cervelli» – intende individuare, creare e attribuire valore a un processo che, pur essendo sorto dalla notorietà della filosofia italiana all'estero, potrebbe tuttavia rischiare di perdere in efficacia conflittuale e trasformativa. Forse, si potrebbe dire, si tratta piuttosto di un'operazione politica, simile a quella messa in atto negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso da alcuni movimenti di liberazione legati alle teorie del genere, quei movimenti che si sono riappropriati in senso attivo di espressioni usate con tutt'altro significato (basti pensare alla parola *queer*), che – tacciate di *inautenticità* dalla filosofia accademica – hanno finito spesso per incrementare il lessico della *theory*. Ma non solo. L'attuale fase del capitalismo neoliberale, tra le altre cose, si distingue dai decenni in cui si è diffusa la French Theory, perché ha ormai configurato – come detto – la propria narrazione. L'Italian Theory ne può forse smascherare le premesse, ma probabilmente non può alimentarla e potenziarla – perché appunto non ne condivide in nessun modo le condizioni di possibilità, che non a caso cominciano a prodursi durante la stagione del postmoderno. Anzi, le sue genealogie ne possono rappresentare l'alternativa.

A scanso dunque di ogni ambiguità, l'Italian Theory si pone come una narrazione alternativa a quella che il mercato globale offre dell'italianità, così come di ogni differenza nazionale all'interno di una globalizzazione che, costruendone il brand di mercato, si

appropria della nazionalità, di ogni nazionalità, al di là di qualsiasi contenuto e connotazione politica. L'Italian Theory interroga allora una differenza italiana che non sia riconducibile né al nazionalismo politico – che, in quanto fenomeno di rigetto della globalizzazione, in Italia come altrove, sta alimentando i nuovi populismi – né a una merce del *made in Italy*.

Non si tratta dunque di affermare un nuovo brand di pensiero, quanto piuttosto di rendere possibile l'apertura di un discorso, i cui confini sono tutt'altro che prestabiliti o già definiti, ma che comincia a costituirsi come una rete senza un centro di emanazione, capace di riannodarsi ovunque se ne presenti l'occasione. In gioco, dunque, non sono solo genealogie maledette, ma anche gli usi, in ambiti diversi e ogni volta differenti tra loro, di categorie o dispositivi elaborati in lingua italiana, che sappiano determinare un discorso filosofico alternativo tanto all'autenticità della filosofia istituzionale (continentale o analitica che sia) quanto alla spendibilità globale e indiscriminata della *theory*.

*Riferimenti bibliografici*

- Adorno, Theodor Wiesengrund  
2016 *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben, Giorgio  
2018 *Homo Sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata.
- Badiou, Alain  
2013 *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma.
- Contarini, Silvia - Luglio, Davide (a cura di)  
2015 *L'Italian Theory existe-t-elle?*, Mimesis, Milano.
- Cusset, François  
2012 *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. all'assalto dell'America*, il Saggiatore, Milano.
- Deleuze, Gilles - Guattari, Felix (a cura di)  
1996 *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino.
- Di Cesare, Donatella  
2018 *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Esposito, Roberto  
2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.  
2016 *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino.

- Fukuyama, Francis  
1992 *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- Gentili, Dario  
2012 *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna.
- Gentili, Dario - Stimilli, Elettra (a cura di)  
2015 *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma.
- Heidegger, Martin  
1987 *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, pp. 267-315.
- Lazzarato, Maurizio  
2012 *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, Roma.  
2013 *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, Roma.
- Lisciani-Petrini, Enrica - Strummiello, Giusi (a cura di)  
2017 *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata.
- Liotard, Jean-François  
1999 *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Negri, Antonio  
2005 *La differenza italiana*, nottetempo, Milano.
- Stimilli, Elettra  
2011 *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata.  
2015 *Debito e colpa*, Ediesse, Roma.  
2017 (a cura di) *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata.
- Tronti, Mario  
2013 *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma.
- Virno, Paolo - Hardt, Michael (a cura di)  
1996 *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Terra Sancta. Sul carattere anatopico ed anacronico di ogni conoscenza

Emanuele Coccia

### I. Introduzione

Il dibattito sull'esistenza e la realtà storica dell'*Italian Theory* sembra partire da un presupposto teorico non esplicitato che può essere definito come una forma radicale di realismo geografico: la spazialità del pensiero e del sapere è qualcosa di assolutamente reale, così come la sua storicità, e c'è un legame essenziale tra il contenuto di una conoscenza e il suo "qui", allo stesso modo come ce ne sarebbe uno con il suo "ora", l'epoca in cui è stato formulato per la prima volta. Allo stesso modo, in cui lo storicismo immagina (senza esplicitarlo) che l'*ego cogito* che accompagna *necessariamente* ogni idea sia il nome di un tempo specifico, il realismo geografico di cui parliamo immagina una sorta di cogito "geografico" che stabilisce che ad esprimersi nelle idee sia sempre un io topografico: l'io della terra, l'io dello spazio terrestre che l'avrebbe partorita. Ogni sapere e ogni pensiero è proprio a una certa porzione della terra – come a voler pensare per il pensiero e le idee una sorta di denominazione di origine controllata. D'altra parte, l'identità della porzione geografica in questione è definita sempre a partire da un'interpretazione *idealista* della geografia nazionale novecentesca: la Francia, l'Italia, gli Stati Uniti, l'Australia non sono proiezioni mentali, ma entità reali, anzi, condizioni di realtà del resto. A questa forma di realismo geografico ipernazionalista si potrebbe rispondere, innanzitutto, con argomenti piuttosto elementari. Il *cogito* cartesiano può essere pensato anche dopo la morte di Descartes, e non ha nulla di intrinsecamente seicentesco; allo stesso modo, l'idea di egemonia gramsciana è stata una delle principali fonti dei *cultural studies* anglo-

sassoni e non ha nulla dunque di specificamente italiano. Viceversa, l'assunzione sistematica di concetti e idee aristoteliche non ha fatto della scolastica medievale né un pensiero particolarmente "greco" né qualcosa di molto vicino all'antichità classica.

Nel caso più specifico, contro l'impianto teorico degli *Italian Studies* si possono muovere gli argomenti classici che da Benedict Anderson a Arjun Appadurai sono stati avanzati negli ultimi anni contro l'affermazione della realtà ontologica delle nazioni. Da una parte, la nazione è innanzitutto fatto immaginario nel duplice senso di essere irreali (o dello stesso grado di realtà del dio Zeus o di Mickey Mouse) e frutto di un lavoro di immaginazione collettiva attiva: non qualcosa di presupposto ed espresso dai saperi, ma qualcosa di costruito, in forma di bricolage, da saperi e immagini in sé non legati essenzialmente a nessuna realtà geografica particolare. Si tratta di qualcosa che si potrebbe chiamare «effetto di comunità» o «effetto di nazionalità»: come il romanzo contemporaneo affastella degli effetti di realtà che permettono al lettore di avere l'impressione che il testo descriva il mondo reale, così ciò che definiamo italiano o francese sono degli «effetti di nazionalità» che non vanno però confusi con una realtà geografica realmente esistente. È quanto hanno suggerito i lavori di Arjun Appadurai sulle comunità diasporiche, ovvero le comunità etniche esistenti all'interno di altre nazioni, obbligate dunque a costruire o ricostruire in modo sensibile la propria identità. Quello che Appadurai ha intuito è che è la comunità diasporica a rendere intelligibile e soprattutto visibile l'invisibile lavoro "immaginario" e mitografico della comunità "autoctona": ogni identità nazionale e geografica nasce da questa produzione speculativa spesso nascosta e sotterranea.

La geografia, insomma, è sempre e solo speculativa: il realismo geografico dovrebbe essere rovesciato e piuttosto che chiedersi in che modo lo spazio (etnico, culturale, politico) produce sapere e conoscenza, bisognerebbe chiedersi in che modo ogni conoscenza modifichi lo spazio e la sua esperienza, la trascenda, la renda incomensurabile dalla sua realtà "immediata". Piuttosto che parlare di *Italian Theory*, bisognerebbe chiedersi attraverso quali "effetti di nazionalità" un'idea o un pensiero possano esser percepiti (a un certo punto del tempo e dello spazio) come intrinsecamente "italiani".

Proveremo ad applicare questo metodo a partire dalla teologia medievale, il sapere più difficilmente riconducibile a una forma di

categorizzazione nazionale. Per la sua natura, le sue presunte origini e le sue pretese epistemologiche, la teologia non è un sapere come gli altri. La sua differenza non è un tratto meramente formale ed esteriore: è stato, per secoli, uno degli oggetti e dei contenuti privilegiati della sua dottrina, al punto che si potrebbe dire che tutta la sua riflessione sia stata anche e soprattutto uno sforzo di definire e precisare la propria eccezionalità epistemologica, la propria incomparabilità e incompatibilità con tutte le altre forme che il sapere ha assunto nella storia dell'uomo. Non è facile comprendere e raccontare questa pretesa o questo sogno di diversità senza scivolarci dentro e rafforzarla, o al contrario senza deformarla in follia o in incomprensibile illusione. Ma non si può capire la teologia né parlarne senza comprendere questa volontà di essere diversa da tutte le altre forme di conoscenza, anche se questa volontà di distinzione cognitiva impone allo storico un atteggiamento diverso da quello che si adotta tradizionalmente per raccontare la storia di altre forme di conoscenza, a eguale distanza dall'apologia e dalla confutazione.

Se è importante soffermarsi su questa sorta di bovarismo originario è perché uno dei suoi effetti immediati è la trasformazione del rapporto allo spazio e al tempo – e quindi al contesto culturale in cui essa ha avuto luogo – molto più astratto e difficile da cogliere che nel caso di altre scienze. Scienza atipica, apolide, dotata di un'origine multipla da un punto di vista geografico e culturale, la teologia è anche un sapere estremamente metamorfico, e proprio per questo pandemico, capace di diffondersi ovunque: un discorso ubiquo e polimorfico, che non si è mai voluto e potuto ridurre a un *corpus* di fonti omogenee, ben identificabili o riconoscibili come potrebbe essere l'insieme degli scritti prodotti nelle scuole.

## 2. *Anatopismo*

Il paradosso della teologia "italiana" nel XIII secolo è quello di una scienza per definizione obbligata ad attecchire e riprodursi ovunque perché per definizione atopica, senza luogo specifico, almeno non in *questo* mondo: non solo la teologia non è di questo mondo, ma le nazioni teologicamente non dovrebbero esistere, perché rappresentano una partizione etnica e politica che

la rivelazione cristiana ha dissolto *per sempre*. Parlare di teologia italiana è dunque, in qualche modo, impegnarsi in una confutazione di quello che si dovrebbe spiegare: immaginare che essa sia espressione diretta e immediata dello spazio e del tempo che l'ha generata, o del contesto sociale e culturale che l'ha partorita, significa opporsi frontalmente a quanto dice e a quanto essa stessa ha provato a fare. La teologia nasce come sforzo di proiettare uno spazio e un tempo altro sulla realtà geografica in cui si trova. Per questo è ingenuo chiedere all'insegnamento e alle conoscenze teologiche dei secoli XIII e XIV informazioni concrete e dettagliate sull'Italia e sulle città che l'hanno vista fiorire. C'è innanzitutto un rischio di anacronismo. È superfluo ricordare che non c'è nulla che possa essere definito "italiano" prima della costituzione politica e giuridica della nazione avvenuta nel XIX secolo. Nel territorio della penisola non è sussistita nessuna unità giuridica, amministrativa e politica dopo la fine dell'impero romano d'Occidente; non c'era omogeneità linguistica (si parlavano lingue diverse in un contesto di di- o triglossia), né una vera omogeneità culturale. L'unica forma di unità era quella religiosa e transculturale e non limitata alla penisola, fornita dall'istituzione ecclesiastica e dalla condivisione di una serie di conoscenze teologiche. È la teologia a dare unità a queste realtà geograficamente, politicamente e culturalmente disperate, ma non si tratta in nessun modo di un'unità specifica al territorio italiano, perché condivisa da tutto lo spazio occupato dal culto cristiano. Il problema è, però, molto più profondo: è come se la teologia fosse una sorta di *anacronismo* cognitivo e spazio-temporale, di *distopia epistemologica*, anzi la sua forma estrema.

Propongo di chiamare questo effetto di anamorfosi sulla geografia reale *anatopismo*. Si parla di anacronismo quando si attribuisce a un'epoca un carattere che appartiene a un altro, indifferentemente dal rapporto reciproco delle due epoche. Propongo di chiamare *anatopismo* il fatto di attribuire a uno spazio il carattere di un altro spazio. L'anatopismo differisce dall'utopia e dalla distopia, di cui la politica si è nutrita per secoli, perché si tratta di un rapporto tra *due spazi reali*, e non della relazione di proiezione di uno spazio reale e di uno spazio immaginario. Non si tratta nemmeno di quelle che Foucault chiama eterotopie (Foucault 1988), ovvero di quei «luoghi reali e dei luoghi effettivi, dei luoghi che son disegnati nell'istituzione

stessa della società e che sono delle controbucazioni, una sorta di utopie effettivamente realizzate nelle quali le ubicazioni reali, tutte quelle che si possono trovare all'interno della cultura, sono al tempo stesso rappresentate, contestate e invertite, dei luoghi che sono fuori da tutti i luoghi nonostante siano effettivamente localizzabili».

Nell'anatopismo, al contrario, uno spazio reale prende forma ispirandosi a un altro modello *reale*. L'anatopismo è molto più diffuso di quello che si pensa ed è soprattutto al cuore dell'esperienza politica occidentale. Yan Thomas (Thomas 1996) aveva dimostrato, per esempio che l'impero romano si è costruito grazie alla finzione che assimila a Roma lo spazio esteriore della città. Un territorio diventa politico solamente attraverso questa assimilazione giuridica che permette di considerarlo (in una modalità del *come se*) parte di Roma. Su un altro piano, si potrebbe dire che il mondo contemporaneo si costruisce secondo un principio contrario, quello per cui a un'autonomia giuridica e politica di facciata si accompagna un anatopismo culturale massiccio che fa sì che ogni movimento e tendenza culturale debba formarsi sulla base di quelle che hanno avuto luogo altrove, negli Stati Uniti.

La teologia medievale (ma si potrebbe fare lo stesso discorso per la chiesa cattolica in generale) è un'immensa impresa di anatopismo oltre che di anacronismo: il suo compito precipuo è quello di attribuire a tutto il mondo i caratteri e la polarizzazione propria della terra santa. È a partire dalla geografia sacra della vita di Cristo che *tutto lo spazio* viene percepito e ripensato, categorizzato e riprogettato. Si tratta innanzitutto di una etnografia rovesciata: il cristianesimo nasce trasformando *tutti i popoli* nel nuovo popolo di Israele (*novus Israel*), assimilando cioè ogni esperienza etnica a quella di un popolo "altro" che vive in "altrove" geografico (oltre che storico) ben definito, e non utopico o immaginario.

Lo spazio (e il tempo) in cui la teologia vive e parla è innanzitutto quello della vita di lunga durata di Israele – trasformato in paradigma di ogni spazio (e di ogni tempo), in quanto cioè si chiamava tecnicamente il *tipo*, la *figura* di ogni spazio (e di ogni tempo) (Auerbach 2005). E come l'evento dell'incarnazione cambia la grana del tempo, conferendogli una direzione precisa, un *senso*, trasformandolo quindi in storia (Löwith 1963), così è come se un certo territorio (la terra santa) cambiasse la grana dello spazio, lo

deformasse irreparabilmente, ne rendesse impossibile un'esperienza "oggettiva". Si è *sempre* trattato quindi di una duplice operazione: da una parte la teologia *deduce* l'attualità presente da un altro tempo (la storia di Israele diventa storia dell'umanità), dall'altra porta e accompagna tutto lo spazio terrestre in uno spazio *totalmente* altro. Non si tratta di una forma di *ucronia*, perché la proiezione non va solo verso il futuro ma anche verso il passato – e un *passato reale*, quello dell'Israele storico, così come è testimoniato dalla Bibbia, concepito anche e soprattutto come documento storico. Ma non si tratta nemmeno di un'*utopia* perché il territorio che tende tutto lo spazio e lo rende *anatopico* è un territorio reale, ma santificato: non tanto o non solo *separato* da tutti gli altri (*sanctum*), ma soprattutto riconosciuto capace di esercitare un potere (*sacer*) su tutti gli altri.

Quanto detto per lo spazio e il tempo si potrebbe dire anche per il contesto sociale e culturale. La teologia è innanzitutto il sapere che emana da un libro, la Bibbia. Ora, la Bibbia è, innanzitutto, come scrive la Lettera di Aristeo «il libro della legge degli ebrei» il codice giuridico di un popolo specifico (Coccia 2011). Questo sapere sociale e normativo è trasferito su tutta l'umanità, che è chiamata dunque a riflettere su di sé e sulla propria natura sociale e politica "per interposto popolo": il bovarismo spazio-temporale è anche e soprattutto un bovarismo sociale, culturale e *normativo*. E non basta: la Bibbia è una sorta di "costituzione" di un "regno", quello della Chiesa, che inizia proprio nel momento in cui il "re" (Messia in ebraico è un titolo regale) scompare. Come scriverà Tommaso d'Aquino, l'istituzione della chiesa e dei suoi ministri è necessaria proprio perché Cristo sottrae la sua presenza all'istituzione (*Contra Gentiles* IV, 74). E tutte le forme politiche terrestri sono percepite dal punto di vista di un altro regno, futuro, che pretende di *non* essere di questo mondo (Gv 18, 36). Allo stesso modo, il bovarismo spaziale cristiano (quello che chiamiamo anatopismo) fa di ogni territorio qualcosa che *deve ancora iniziare*, figura di una realtà spaziale che non è di questo mondo.

Si potrebbe dire che la teologia percepisce nella società e nello spazio-tempo concreti la stessa pluralità di significati che era solita riconoscere alla Bibbia (De Lubac 2006): lo spazio, il territorio, hanno ovviamente un senso storico – esistono concretamente –, ma possiedono anche e soprattutto un senso allegorico e profetico. L'a-

natopismo è un moltiplicatore della realtà dei territori geografici: ogni luogo, ogni città, ogni porzione di paesaggio diventa profezia e allegoria di altri spazi, altri luoghi, altre città. Proprio per questo, parlare della teologia italiana significa parlare soprattutto degli altri luoghi e degli altri tempi con cui i teologi hanno distorto i confini, i contenuti, le forme geografiche, sociali e culturali della penisola.

### 3. Una scienza apolide

Passiamo all'analisi. Sin dalle origini la teologia si è pensata nei termini di un sapere universale, non nel senso logico del termine, ma in quello storico e culturale. Questo elemento, pone già dei seri problemi metodologici se si vuole capire e raccontare il corso del pensiero teologico facendone l'espressione di un certo territorio, quello dell'Italia medievale. La teologia cristiana si costituisce come il *sapere che permette di superare le identità etniche, storiche e culturali*. «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 28), scriveva Paolo rivolgendosi alla comunità cristiana di una regione dell'impero situata al centro dell'attuale Turchia, la Galazia. Nelle sue parole la verità apportata dal nuovo messia coincide con l'affermazione di un legame e di un'unità che destituiscono e superano non solo le differenze di genere, quella di status o quella sociale, ma anche e soprattutto quella nazionale e geografica. Si tratta della radicalizzazione di una tendenza propria dell'ideologia imperiale (Coccia 2016), la stessa delle parole che Tacito mette in bocca all'imperatore Claudio in un celebre discorso al senato (*Tacitus, Annales*, XI, 23-24): famiglie, etnie, paesi, nazioni diverse possono fondersi in un unico *nomen*, quello romano, proprio perché questo *nomen* pretende di non avere alcuna identità etnica, nazionale, familiare. Si dimentica spesso che la scena originaria, lo spazio geografico primordiale del cristianesimo delle origini non è solo l'antica Terra Promessa del popolo di Mosè, Israele, ma anche e soprattutto lo spazio del Mediterraneo imperiale, "globalizzato", multi-etnico e "multi-culturale", che i viaggi di Paolo e le sue epistole assieme presuppongono e ridisegnano. Il cristianesimo non sarebbe potuto nascere senza questa base imperiale e non è un

caso se il suo fondatore “umano”, Paolo di Tarso, sia proprio un ex funzionario dell'impero. Le lettere di Paolo non presuppongono il contesto imperiale solo geograficamente, ma anche e soprattutto culturalmente e concettualmente: si esprimono nel greco di servizio utilizzato dall'amministrazione imperiale. I termini fondamentali del lessico paolino e cristiano non provengono infatti dalla tradizione del Giudaismo del Secondo Tempio: fede ed eucaristia, per prendere i due esempi più lampanti, non sono nozioni del patrimonio veterotestamentario, ma nozioni della cultura imperiale del primo secolo, trattandosi nel primo caso del termine che indica l'attitudine che sancisce e rende possibile il vincolo sociale e nel secondo caso del termine tecnico che designa l'economia degli scambi tra *patronus* e cliente (Malina 2001, Saller 1982, Coccia 2016). In questo senso la teologia è, sin dall'inizio, lo spazio di una mescolanza e della confusione di tradizioni che erano considerate incompatibili. Universalità è nella teologia sinonimo di meticciamiento epistemologico.

Dopo la caduta di Roma nel 410 la riflessione di Agostino fisserà il quadro definitivo di un'attitudine decisamente e necessariamente post-nazionale (Ratzinger 2009): il sapere teologico e l'esperienza cristiana deve modularsi in una distanza irriducibile con le associazioni e le formazioni di natura politica. In senso tecnico quanto accade è l'abbandono dell'idea dell'angelo delle nazioni: se la chiesa non è che il riflesso della società angelica (e la sua struttura è specchio esatto del modo in cui gli angeli sono ordinati in cielo) (Coccia 2009), le nazioni non riflettono nulla della società celeste e non ne esprimono nulla. Parlare di teologia in termini nazionali non significa solo abbracciare un inutile anacronismo, passare dalla spiegazione alla confutazione. Parlare di teologia *italiana* significherebbe invece presupporre un valore *teologico* dell'istituzione nazionale o politica italiana, parlare cioè di progetti di teologia politica che abbiano immaginato il territorio peninsulare come il teatro di un'associazione sacra e di diritto divino. Se questi *progetti* non sono mancati, non si sono mai realizzati, è ancora una volta sarebbe ingenuo e grossolano rinvenire in essi l'espressione principale del pensiero teologico del XIII secolo.

La distanza dalle formazioni politiche nazionali non è solo negazione della teologia politica: è soprattutto l'affermazione di un'universalità che va oltre tutte le culture, le nazionalità e persino i tempi. La teologia è una scienza per definizione *globale, mondiale*: si tratta

del primo progetto di un sapere universale *non* in forza dell'autoevidenza del suo contenuto, ma perché la sua origine è metafisicamente superiore a quella di qualsiasi altro sapere. La pretesa di universalità cioè non deriva dall'adozione di un metodo paragonabile alle altre discipline, ma dal fatto che a differenza di tutti gli altri saperi, la teologia, nella sua dimensione più profonda, si considera una conoscenza di origine divina, e non umana, indifferente quindi alla pluralità delle culture, delle nazioni, dei territori. La relazione allo spazio è sempre anatopica: si è in un luogo sempre come se si trattasse di un altro luogo, quello sacro.

Da questo punto di vista è bene affermare sin da subito che non c'è nulla di specificatamente *italiano* nel contenuto della dottrina teologica che i documenti di quegli anni veicolano. La teologia nel medioevo non è né ha mai voluto essere né francese, né tedesca, né italiana. È stata e non poteva che essere semplicemente *teologia*, identica e diversa da sé ovunque, e ovunque con la medesima aspirazione a *dire* la medesima verità *universale* su Dio, l'uomo, la Chiesa, il mondo, e la vita dopo la morte. È sempre possibile leggere questi saperi a contropelo per dimostrare quanto in realtà fossero influenzati dalla cultura di questo o quel contesto geografico e culturale. Si è soliti così distinguere, per esempio, una tradizione teologica alessandrina e una teologia antiochena per il tardo-antico. O si può pensare all'opposizione liturgica tra Milano e Roma. Ma se vi sono occasioni in cui le differenze geografiche coincidono, casualmente e *temporaneamente* con una qualche differenza dottrinale profonda, nella maggior parte dei casi riflettono realtà effimere che non producono una logica coerente omogenea e non riescono a superare il piano dell'aneddoto.

Questa indifferenza alla molteplicità geografica è importante anche per un altro aspetto, più inconsueto e curioso, dello sviluppo del pensiero teologico medievale. Senza di essa non sarebbe spiegabile il fatto che l'istituzione ecclesiale, che ha rivendicato per secoli il primato di Roma e il centralismo amministrativo e spirituale non si sia preoccupata di costituire un'istituzione delegata alla formulazione razionale del dogma nelle sue prossime vicinanze geografiche: l'anomalia per la quale per decenni se non per secoli il centro egemonico del sapere teologico è stata Parigi, a Nord delle Alpi, e non Roma è spiegabile solo con questa sovrana indifferenza allo spazio e alle *culture nazionali*.

È questa costituzione post-culturale e post-nazionale che spiega, del resto, la profonda mobilità di saperi e di intellettuali di cui la Chiesa è stata assieme teatro e causa. Non si tratta solo dell'idea di missione e di espansione che, come aveva dimostrato un celebre libro di Harnack (Harnack 1908), aveva animato sin dalle origini la nuova religione, e che rappresenta, di fatto, la traduzione religiosa e “cognitiva” dell'idea di impero che Roma aveva elaborato. La mobilità è iscritta nel DNA dell'istituzione ecclesiastica. La stessa curia era una istituzione “itinerante” (Carocci 2003), non solo per i suoi soggiorni estivi, non solo per le lunghe residenze a Viterbo; la cattività avignonese non può essere considerata solo come un incidente politico o diplomatico, così come non lo sono i viaggi odierni del pontefice. Come Paolo, come gli antichi imperatori, anche il papato è intrinsecamente mobile, perché intrinsecamente *anatopico*.

#### 4. *Un insegnamento obbligatorio*

L'universalismo cristiano è profondamente anatopico. Questo significa che non si tratta della volontà di includere *tutti gli spazi*: si tratta al contrario della capacità di produrre l'equivalenza universale di tutti gli spazi. La Chiesa è universale non tanto o non solo perché vorrebbe accogliere tutti gli spazi nel suo seno. La Chiesa è universale perché per essa ogni spazio vale l'altro, perché tutti sono una reincarnazione anatopica di Israele. L'universalismo anatopico è quindi un universalismo della circolazione. Non è un caso, allora, se sin dalle origini la teologia si pensa come sapere la cui verità sta nella *diffusione* e nella *circolazione*. È la circolazione dei saperi a *universalizzare* gli spazi. I padri erano soliti spiegare questa idea attraverso la parabola dei talenti: i vangeli sono le monete lasciate in eredità; come i servi del padrone in partenza, i teologi sono stati chiamati a far fruttare le conoscenze che Cristo ha lasciato prima di partire, a moltiplicarle, a diffonderle ovunque. Proprio per questo, a differenza di altre scienze che hanno pensato la loro esistenza istituzionale e la loro diffusione sempre e solo attraverso il modello della scuola, la teologia ha inventato una serie infinita di metodi e tecniche di produzione, conservazione, comunicazione e diffusione del sapere. In teologia la conoscenza è comunicazione e lo dimostra

il fatto stesso che il libro che contiene la rivelazione – il vangelo – ha il nome dell'atto della *diffusione della conoscenza*: vangelo significa buona notizia, buon annuncio.

La celebre parabola dei talenti (Mt 25, 14-28; Lc 19, 11-28) era di solito considerata dalla stessa teologia come una *mise en abîme* della sua peculiare struttura epistemologica, in cui la verità coincide con l'obbligo della trasmissione e dell'annuncio. Proprio come il ricco proprietario che parte in viaggio promettendo di tornare, il Cristo morendo è partito promettendo il ritorno e lasciando ai propri impiegati del denaro da investire. In questo caso, il denaro da investire è rappresentato proprio dai vangeli, la parola, l'annuncio che resta dopo la sua morte. «Il padrone», scrive Girolamo commentando l'episodio del vangelo di Matteo, «è senza dubbio il Cristo: dopo la sua resurrezione, sul punto di ritornare vittoriosamente verso il padre, chiamò gli apostoli e consegnò loro la dottrina evangelica, dando a qualcuno di più e a qualcuno di meno, senza profusione né parsimonia, ma secondo la forza di ciascuno». Come gli impiegati nella parabola evangelica, gli apostoli e la Chiesa devono far fruttificare il denaro-sapere che hanno avuto in eredità: devono, letteralmente «fare affari [*pragmateúsasthe*]» con esso, come si legge nella versione di Luca [Lc 19, 13].

In questa nuova economia del sapere, infatti «le monete, il denaro, sono la predicazione del vangelo e la parola divina: bisognava consegnarle ai banchieri, agli agenti di cambio, ovvero agli altri dottori: è proprio quello che hanno fatto gli apostoli, consacrando in ogni provincia dei sacerdoti e dei vescovi – o a tutti i credenti che possono far fruttificare questo denaro del doppio e restituirlo con degli interessi, trasformando in atto tutti gli insegnamenti ricevuti attraverso la parola» (Girolamo 1979). La parola di Dio, il sapere teologico, è descritto dai padri come il capitale di esercizio di un'impresa commerciale [*aphormê tês ergasias*], un «tesoro in vasi di argilla» [II Cor 4, 7] «formato dal denaro che il Signore ci ha comandato di far fruttificare spiritualmente [*spiritualiter faenerari*]» (Ambrogio 2005). L'impresa in questione, l'affare economico che permette di far fruttificare il deposito di valore, è proprio «l'annuncio del regno del signore a tutti gli uomini che deve essere fatto dai suoi discepoli» (Eusebio di Cesarea).

Anche in questo il sapere teologico si mostra come radicalmente diverso dagli altri. Conoscere, possedere una conoscenza teologica

non designa una forma particolare di relazione al mondo; significa, al contrario, essere soggetto all'obbligo morale di doverla comunicare per "produrre interessi" e "moltiplicarla": «colui che ha ricevuto il denaro del Verbo dal sapiente o che l'ha comprato credendo, deve restituire quello che ha con gli interessi» (Beda il Venerabile). Il sapiente è un comunicatore, colui che è obbligato a trasmettere la propria conoscenza, una sorta di banchiere, un usuraio cognitivo, capace di produrre profitto a partire da ciò che sa. Sapere significa dover parlare, dover comunicare: predicare. «Chi conosce molto deve dire molto, chi conosce poco deve dire il poco che sa. Ognuno dica quello che sa [...]. Non bisogna prestare attenzione al sesso, all'età, all'identità, al tempo, al luogo, bisogna predicare a tutti, ovunque, agli uomini, alle donne, ai vecchi, ai giovani, ai ricchi, ai poveri, nella prosperità, nell'avversità, giorno e notte, il mattino, a mezzogiorno, la sera, nella chiesa, nella piazza, sulla strada, in campagna, su terra, su mare, in tutti i modi possibili, sempre e ovunque deve comunicare il bene che conosce se c'è qualcuno che può ascoltarlo» (Ps. Ugo di San Vittore). Da questo punto di vista, come ha scritto Cromazio di Aquileia, la chiesa è una casa di commercio del sapere: si tratta di «un commercio spirituale in cui non si fanno prestiti a interessi sul denaro di questa terra, ma sul denaro del cielo. [...] Con questo denaro gli apostoli hanno fatto talmente tanti affari che hanno guadagnato per Dio il mondo intero» (Cromazio di Aquileia).

È la circolazione della verità a rendere equivalenti tutti gli spazi: è la conversione a fare di tutti i territori e di tutte le nazioni un *novus Israel*. L'anatopismo è il vero motore dell'universalismo. Viceversa, lontano dall'essere una mera rappresentazione, l'anatopismo cristiano ha bisogno del sapere teologico e della sua dinamica per potersi realizzare.

##### 5. Una rete senza centro

L'anatopismo è dunque sinonimo di circolazione di idee, uomini e istituzioni. Nel XIII secolo questa mobilità si incarna soprattutto nel dominio parigino della formazione teologica: l'assenza di una vera e propria facoltà di teologia in Italia e il prestigio prima delle scuole francesi poi dell'Università di Parigi hanno portato molti

chierici italiani a oltrepassare le alpi, per poi tornare in Italia per assumere cariche istituzionali o inserirsi nella rete di insegnamento locale. Con la bolla *Super Speculam* pubblicata nel novembre 1219 da Onorio III, Parigi si trovò in una posizione di quasi monopolio per l'insegnamento della teologia in Europa. La bolla era stata ufficialmente promulgata per vietare l'insegnamento e lo studio del diritto civile in Parigi e rafforzare e promuovere in questo modo gli sforzi nella teologia. La bolla proseguiva e radicalizzava gli sforzi mostrati già prima dal Concilio di Tours (1163) che aveva proibito ai canonici regolari di studiare diritto romano e medicina e poi con l'undicesimo canone del concilio Laterano IV (1215) che prevedeva il finanziamento in ogni chiesa (e non più solo nelle chiese cattedrali) di un insegnamento generale per l'istruzione gratuita dei meno abbienti e dei chierici; la chiesa metropolitana, invece, doveva finanziare una cattedra di teologia per l'istruzione dei sacerdoti in sacra scrittura. Da un certo punto di vista questa misura fece di Parigi il luogo per eccellenza dell'insegnamento teologico, proprio nel momento in cui gli ordini monastici e mendicanti cominciarono a installarsi nel suo seno. Eppure i grandi ordini monastici prima e mendicanti poi hanno giocato un ruolo estremamente importante nella produzione di canali alternativi di circolazione producendo reti transnazionali e transculturali all'interno delle quali uomini e idee si spostavano senza problemi. Così già nel dodicesimo secolo i monaci cluniacensi prima, poi cistercensi e canonici regolari, avevano stabilito solidi legami tra Francia e Roma. Papa Eugenio III, nato a Pisa, farà la sua professione a Clairvaux prima di diventare abate a Roma. Ma più generalmente a partire dalla seconda metà del dodicesimo secolo i rampolli delle poche famiglie dell'aristocrazia romana naturalmente destinati a far parte del collegio cardinalizio si formano non più a Cluny ma a Parigi, entrando, per esempio, nel convento dei canonici regolari di San Vittore, centro in stretto legame con Roma e la Curia (Classen 1974). Senza la formazione e la cultura che non è possibile acquisire a Roma, Bologna o Napoli, è impossibile accedere a incarichi curiali di un certo livello. Con la fondazione dell'università questa circolazione si accentuerà: per secoli fu l'unico luogo capace di fornire il diritto di insegnare teologia in tutto il mondo (*licentia ubique docendi*). Una buona carriera ecclesiastica doveva partire dallo studio a Parigi. Questo significa

anche però che quanto si andava a cercare a Parigi non era nulla di locale, o di particolarmente “francese” o parigino. Il soggiorno di studio a Parigi significava semplicemente una tappa obbligata per poter conquistare potere nella gerarchia italiana. Come scriverà più tardi Ubertino da Casale, «dopo aver ottenuto il titolo di *lector*, tornati da Parigi, si occupano appena degli studi e, che insegnino o no nelle province italiane o altrove, nella maggioranza dei casi sono solo i *lectores* parigini che detengono il potere» (Piron 2009). È anche per questo che l’ordine francescano, con le Costituzioni di Narbona, si impegnerà a mandare almeno due studenti alla volta, a spese dell’ordine, a cui si aggiungeranno, dopo il 1282 altri due studenti finanziati dalle loro province di origine.

Come si è accennato, però, il monopolio di Parigi non si traduce in un’egemonia culturale specificamente parigina o francese. Al contrario l’effetto dell’intensa e continua circolazione di idee e persone rende mere astrazioni la pluralità delle realtà geografiche e i confini. Basta l’esempio dei due teologi “italiani” più importanti del tredicesimo secolo, Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d’Aquino. Il primo, nasce al secolo come Giovanni Fidanza nel 1217 o nel 1221 a Bagnoregio, una città nell’attuale provincia di Viterbo (allora appartenente al dominio papale). Dopo i primi studi presso il convento francescano della città, fondato a quanto sembra dallo stesso Francesco, emigra a Parigi ancora adolescente, attorno al 1234. Lì incontrerà i più grandi teologi della prima metà del tredicesimo secolo: Alessandro di Hales, secolare entrato nell’ordine francescano solo cinquantenne (nel 1236) e divenuto quindi primo maestro reggente (*magister regens*) francescano della facoltà di teologia parigina, e coloro che si sono susseguiti in questo incarico, Giovanni della Rochelle, Odo Rigaud e Guglielmo di Melitona (Cullen 2006). È a Parigi che Bonaventura entra nell’ordine francescano, riceve la licenza in teologia (nel 1254), assume la carica professore di teologia (1257) nello stesso anno di Tommaso d’Aquino. Come è stato dimostrato (Ratzinger 2008), negli scritti di questi anni, però, Bonaventura si dovrà confrontare con una corrente teologica radicale iniziata proprio in Italia, il gioachimismo, che aveva generato numerose e violentissime discussioni a Parigi dopo la pubblicazione, nei primi anni Cinquanta dell’*Introductorium in Evangelium Aeternum*, di un altro teologo “italiano”, Gerardo di Borgo

san Donnino. Dimostrazione ulteriore che la vita della teologia nel tredicesimo e quattordicesimo secolo non si lascia determinare dalla forza della geografia. È un sapere profondamente *anatopico*.

Proprio nel 1257 Bonaventura è nominato ministro generale dell’ordine francescano – un ordine “nato in Italia” – e questo incarico lo porterà a viaggiare molto. Nel 1259, dopo un soggiorno a La Verna, il luogo in cui Francesco ricevette le stimmate, scrisse quello che divenne uno degli opuscoli spirituali più letti, copiati, diffusi e influenti del medioevo, il *Viaggio della mente in Dio (Itinerarium mentis in Deum)*. Fu incaricato dal capitolo generale dei minori di Narbona nel 1260 di redigere una nuova biografia del santo fondatore dell’ordine; il capitolo generale di Parigi la approva nel 1266 e stabilisce che ogni frate deve possederne una copia: si tratta, di nuovo, di uno scritto la cui influenza, teorica oltre che pastorale, è difficilmente sopravvalutabile. La biografia è, in fondo, il primo grande genere letterario assunto dalla teologia cristiana, quello che ne ha determinato con più forza il destino e la forma: l’idea che per parlare di Dio e della sua natura sia necessario raccontare una vita, descrivere con dettaglio episodi apparentemente secondari e minori dell’esistenza di un individuo è proprio la grande novità del “genere” evangelico. Ripetendo con Francesco lo stesso gesto che secondo la tradizione gli evangelisti avevano fatto con Cristo e ricostituendo per questo racconto biografico lo stesso dispositivo di chiusura canonica che aveva avuto luogo con la genesi del Nuovo Testamento, Bonaventura condensava in un sol gesto intere biblioteche di fini discussioni dottrinali e politiche. Ma anche in questo caso il gesto non ha nulla di particolarmente locale: è la ripetizione di qualcosa che era iscritto nella storia a lunga durata del cristianesimo tardo-antico e medievale. Quella di Francesco è una biografia anatopica: può parlare di uno spazio (anche psicologico) solo dopo averlo assimilato a un altro.

Questa circolazione incessante di idee e di persone che rende il sapere teologico non tracciabile secondo i confini dei regni e della diffusione dei popoli è percepibile anche dal profilo biografico e dossografico di un altro grande teologo “italiano”, Tommaso d’Aquino. Nato a Roccasecca nel 1225 ed entrato al monastero di Montecassino nel 1230, passò nel 1239 a Napoli per ricevere una formazione presso lo *Studium* locale, che non disponeva allora di

una facoltà di teologia. Entrato nell'ordine domenicano nel 1244 è inviato a Parigi subito dopo. Nel 1248 segue il suo maestro, Alberto Magno, a Colonia, dove quest'ultimo era incaricato di rifondare gli studi di teologia. Nel 1252 torna a Parigi per insegnare come baccelliere, incarico che lascia nel 1259, probabilmente alla volta di Napoli. È in Italia che scriverà la *Summa contra Gentiles*. Nel 1261 è nominato lettore al convento di Orvieto, dove comincia il progetto della *Summa Theologiae* come antidoto alla povertà di strumenti intellettuali e bibliografici a uso dell'ordine. Nel 1265 è inviato a Roma per iniziare l'insegnamento della teologia a Santa Sabina. È a Roma che inizia a redigere la *Summa*. A Roma ricomincerà a insegnare sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo, lasciando un secondo commento all'opera conosciuto come *Lectura Romana* (Boyle 2010, Oliva 2012). Ciò che è importante sottolineare, è come queste opere, pur composte sul territorio peninsulare non mostrino nulla di specificamente italiano: riportano discussioni tipiche delle aule della facoltà di teologia di Parigi, e se anche si tratta di generi letterari non tipici dell'accademia (come nel caso della *Summa*) non v'è nulla che esprima una torsione geografica di una cultura che è invece inguaribilmente e inevitabilmente universale, *cattolica* appunto.

Si potrebbe declinare per la teologia l'adagio inventato da un noto canonista duecentesco (Enrico da Susa, conosciuto sotto il nome di Ostiense, perché cardinale di Ostia): *ubi papa ibi Roma*, Roma è là, dove sta il papa. Allo stesso modo il legame con lo spazio è invertito rispetto ad altre forme di sapere, e la geografia sembra quasi un'emanazione secondaria del sapere teologico, una sua eco leggendaria. Parigi, Roma, Firenze, Napoli non sono forze capaci di piegare e trasformare il sapere: sono al contrario la limaccia geografica e culturale che il magnete teologico ordina secondo forze proprie. Queste forze mirano però alla produzione di uno spazio culturalmente ed epistemologicamente omogeneo, attraverso la circolazione di idee, opere, manoscritti e persone. Ne è una prova ulteriore il tentativo degli ordini mendicanti di produrre una rete di scuole – assieme parallela e alternativa alla facoltà parigina in Europa – capaci di fornire una formazione teologica superiore. Gli ordini mendicanti domenicani e francescani attecchirono rapidamente all'Università di Parigi, ottenendo lo spostamento delle tre cattedre della facoltà di teologia nel seno dei loro conventi negli

anni 1229-1236. La presenza delle loro cattedre all'Università di Parigi era però solo la punta di un iceberg. La necessità di formare i propri membri, fondata almeno in parte dagli incarichi di predicazione e di confessione, aveva imposto agli ordini mendicanti di sviluppare una vasta collezione di centri di insegnamento a uso interno, i cui diplomi non avevano la validità universale. E soprattutto, l'attitudine a esercitare la carica di lettore in teologia nelle scuole dell'ordine era stabilito dai superiori o durante delle riunioni capitolari.

La struttura di questa rete di scuole era piuttosto omogenea: dopo gli studi locali di logica e grammatica gli individui più promettenti seguivano un insegnamento in teologia in una scuola provinciale e solo un piccolo numero di essi era inviato poi a Parigi. Una porzione più importante era invece ammessa in altre scuole superiori di cui il nome (*studium generale*) fa eco allo stesso nome dell'università. Posti soprattutto nelle città universitarie essi accoglievano studenti di ogni provenienza. Negli *studia generalia* gli insegnamenti di teologia erano aperti al pubblico, composto soprattutto dal clero secolare e in alcune occasioni (come la disputa di questioni quodlibetali) anche ai laici. È questa rete che, pur non fornendo veri e propri diplomi, ha permesso la diffusione di un sapere teologico che per forme e contenuti era molto vicino a quello impartito all'università.

Nel 1343 papa Clemente VI (1342-1352), radicalizzando la tendenza, impostasi con Giovanni XXII (1316-1334), di voler accelerare la promozione al grado di dottori dei baccellieri in teologia a Parigi, statui che le promozioni non dovevano più necessariamente aver luogo a Parigi. Così, a partire da questo momento, città come Bologna, Padova, Napoli, ma anche Perugia, Pisa, Siena, Firenze o Venezia, divennero teatro della collazione del titolo di dottore in teologia per membri degli ordini mendicanti.

Questi nuovi centri però erano più luoghi di smistamento e di circolazione di idee che non centri di produzione autonomi. Gli studi più recenti (Fontana, Gargan, Piron 2009) hanno messo in luce quanto la pratica della teologia nella sua banalità quotidiana in questi luoghi fosse influenzata da quello che accadeva altrove. A volte sono celebri maestri parigini ad insegnarvi, come è il caso dello *studium* francescano di Santa Croce in cui ha insegnato Pietro

di Giovanni Olivi, o di quello napoletano in cui ha soggiornato Tommaso d'Aquino. Negli altri casi vi si producono per esempio abbreviazioni dei commentari di Bonaventura, compilazioni di opere di altri maestri parigini, opere di volgarizzazione esegetica, come le *Concordanze dei quattro vangeli* di Filippo d'Oltrarno, o la *Raccolta delle storie di tutta la Bibbia, sia il Nuovo che il Vecchio Testamento* di Giovanni Longo da Mortegliano (Piron 2012). Nulla della quotidianità di questi luoghi testimonia qualcosa di specificamente italiano o locale. È come se a Bologna, Firenze, Napoli o Padova si parlasse francese, ma solo perché nelle aule dell'Università di Parigi non si smette di discutere sul sapere che fonda il potere e l'autorità dell'istituzione *romana* (e, in quanto romana, universale), la Chiesa. In fondo la teologia non può e non potrà mai essere una scienza locale: vive costantemente altrove. Non si tratta dello spirito bovarista di chi rimpiange un centro lontano: la teologia è sempre e in ogni caso fuori-centro. L'anatopismo è la condanna di un sapere a essere costantemente fuori luogo.

### 6. Topografia dogmatica

Questa relazione paradossale allo spazio e al contesto culturale ha, per così dire, un fondamento dogmatico. Il sapere fondatore della scienza teologica è la storia, meglio, la notizia (vangelo), di eventi situati, descrizione di uno spazio che certo è reale – Gerusalemme, il Golgota, il Santo Sepolcro – ma che attraverso questa stessa notizia, diventano forme della memoria e *categorie cognitive e sociali*: non solo simboli o allegorie, ma forme e categorie attraverso cui pensare lo spazio, e l'esistenza spaziale degli uomini (Halbwachs 1971). È così già nell'*Apocalisse* del resto, ma basta pensare al *De civitate Dei* di Agostino e al modo in cui Gerusalemme è assieme città reale e forma del pensiero (Brilli 2012). L'anatopismo è una sorta di topologia dogmatica o di dogmatica spaziale: le forme dello spazio diventano paradigmi della moralità, e Gerusalemme, Roma, Babilonia, Sodoma e Gomorra non sono (solo) città o regni storici, sono forme trascendentali della moralità umana, *figure* etiche nel senso tecnico del termine, di cui le città, i regni, le associazioni sono ripetizioni o riattualizzazioni.

A questa prima distopia se ne accompagna un'altra, in forma rovesciata. La Bibbia non è solo l'enciclopedia del sapere sacro, è anche e soprattutto la legge, il contratto (il termine testamento è l'equivalente latino del termine greco *diathêkê*, che traduceva appunto la nozione biblica di *berith*, patto, contratto), il codice giuridico che Dio stipula con il suo popolo. La geografia sacra non è solo realtà è anche e soprattutto dogma, idea dotata di forza normativa: non porzione dello spazio che è, ma forma che lo spazio *deve* assumere. La distopia propria a tutto il sapere teologico non è un sogno, ma l'obbligo di trasformare lo spazio presente – quello in cui si insiste – in qualcosa di diverso, a immagine e somiglianza dello spazio sacro – assieme reale e simbolico. È questa distopia originaria che informa la topografia teologica.

In nessun'altra opera *teologica* quanto nella *Commedia* dantesca tale forma di distopia si mostra con maggiore evidenza. Questo vastissimo affresco dell'umanità presente, passata e futura, in cui a dominare sono per ovvie ragioni i protagonisti della vita pubblica e cittadina italiana, è come dislocato: lo spazio in cui il sapere teologico li ritrae e li fa rivivere è, appunto, quello sacro e dogmatico dell'oltretomba. E non è un caso e non si tratta nemmeno di una licenza poetica o di un limite dantesco: è possibile parlare *teologicamente* dell'attualità solo ponendola in un altro spazio e in un altro tempo, solo dal punto di vista della fine della storia e della geografia.

Come ha mostrato anni fa un magistrale saggio di Jacques Le Goff (Le Goff 2006), è nel modo in cui l'Oltretomba è costruito e immaginato che va cercato il modo in cui la Chiesa e la teologia medievale pensano il loro rapporto con lo spazio; per contro, è solo a queste latitudini che lo spazio diventa fatto *teologico*, realtà teologicamente rilevante. L'oltretomba è l'incarnazione ideale della geografia umana, la sua divinizzazione, e viceversa la realizzazione fisica e metafisica del regno divino. È in questo spazio che tutti gli uomini – tutti coloro che sono vissuti e che vivranno nella storia dell'universo – si ritroveranno alla fine della storia. Una visita in questo regno, come nella tradizione cristiana era accaduto per la prima volta solo a Paolo (e la *Commedia* rappresenta una variazione geniale del genere letterario della *Visio Pauli*), è anche e soprattutto una sorta di inchiesta antropologica universale: tutti gli abiti, i costumi, i caratteri, le opinioni, le forme di vita, le esperienze

sono raccolte e riassunte nello spazio chiuso di questi tre regni. Ma appunto: la divisione non è mai politica, etnica, culturale o storica, bensì puramente *morale*. La teologia pensa la pluralità umana come fatto morale e non politico. Anche l'affresco politico agostiniano era arrivato a conclusioni simili: se ci sono due città, se è possibile distinguere una città di Dio e una città terrestre, se esiste una pluralità politica, è solo per ragioni morali e non per ragioni culturali o geografiche, ma per una diversa attitudine morale. Non sono i regni a dividere l'umanità o a fondarne la pluralità: se gli uomini non esistono nello stesso territorio, se gli uomini sono divisi, è sempre e solo per ragioni morali.

### 7. *La traduzione dei racconti*

Sin dalla sua nascita la teologia è un sapere meticcio, e *intrinsecamente* "multiculturale", post-etnico e post-nazionale: già l'insieme delle scritture confluite in quello che verrà chiamato *Nuovo Testamento* nascono da una mescolanza del tutto inedita tra la cultura di una minoranza perseguitata e quella dei suoi persecutori, espressa però in una lingua diversa dall'una e dagli altri. C'è chi l'ha paragonata alla nascita del *rock 'n' roll* (Boyer 2012): proprio come in questo caso la maggioranza egemone mima e si appropria del linguaggio della minoranza oppressa, producendo una forma intermedia e meticciosa che armonizza contesti culturali estremamente diversi, allo stesso modo il cristianesimo nasce dallo spirito mimetico di una minoranza capace di riappropriarsi e di rovesciare la cultura egemonica di cui era stata vittima, questa stessa capacità di ridare vita a racconti, scritture, sogni, tradizioni sepolte e di riconnotarle politicamente e religiosamente. Non bisogna mai dimenticare che i testi che fondano la teologia sono stati per secoli traduzioni latine di testi scritti in ebraico e in greco.

Si potrebbe parafrasare l'annotazione con cui il filologo tedesco Friedrich Leo apriva la sua *Storia della letteratura romana*, e dire che il cristianesimo è una religione «seconda, non cresciuta cioè da sola». Essa presuppone una tradizione, quella ebraica, di cui si propone di essere superamento, tradizione e traduzione. Per la prima volta il rapporto con il passato *presuppone* una traduzione, perché

si esprime in una lingua che il presente non parla e articola. E la parola divina diventa lo spazio di questa traduzione. Il racconto della Pentecoste, che segna la nascita della Chiesa (Peterson 1928), mette in scena questa universalità congenita nell'immagine di un sapere non solo capace di rivolgersi a tutti i popoli (come il sapere politico imperiale) ma che è anche capace di parlare tutte le lingue (a differenza di quello imperiale che manteneva una sola lingua):

«Tutti costoro che parlano non sono forse Galilei? E come mai ciascuno di noi sente parlare nella propria lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, Romani qui residenti, Giudei e proseliti, Cretesi e Arabi, e li udiamo parlare nelle nostre lingue delle grandi opere di Dio» (*Atti* 2, 7-11). Jan Assmann racconta come nell'Antichità esistessero tavole di traduzione che permettevano di produrre delle corrispondenze tra culti differenti (Assmann 2000). Il cristianesimo si pone sin dalle origini non come un culto specifico, ma come il culto che si traduce da sé, che parla tutte le lingue del mondo perché è al di là di ogni tradizione, di ogni cultura, di ogni appartenenza etnica.

Radicalizzando la pratica e l'uso di tradurre il testo sacro, ampiamente testimoniati per il giudaismo del Secondo Tempio, il cristianesimo si è, sin dalle sue immediate origini, definito come una cultura della *traduzione*. Si tratta, probabilmente, di un'opzione che ha delle ragioni innanzitutto pragmatiche, come la scelta di rivolgersi a un pubblico ampio quanto quello imperiale, l'apertura alla cultura ellenistica che già il giudaismo alessandrino aveva compiuto, la situazione politica propria all'impero, che aveva favorito lo scambio di culture e l'incontro di etnie differenti.

Questo non significa che la teologia sia mera trasmissione di un sapere antico. Se il traduttore è traditore è perché tradurre significa scegliere, quindi privilegiare, escludere, cambiare cioè il reale con lo stesso gesto con cui lo si proclama identico all'altro. Prendiamo un caso concreto, quello di una traduzione di uno dei più grandi traduttori medievali, vissuto un secolo e mezzo prima di Dante, il legato pontificio Burgundio da Pisa (Classen 1974). Partito per Constantinopoli come legato imperiale tra il 1171 e il 1173, Burgundio perde il figlio Ugolino, strappatogli da una malattia. Per favorire la salvezza dell'a-

nima del figlio Burgundio intraprende la traduzione del commento di Giovanni Crisostomo al vangelo di Giovanni. Il prologo alla traduzione è una riflessione estremamente profonda sulla natura e sul senso della traduzione in teologia, oltre che una testimonianza preziosa sul metodo di lavoro di un traduttore del dodicesimo secolo. Ma nel prologo Burgundio motiva anche le ragioni della scelta di tradurre proprio quel commento. Il vangelo di Giovanni, è quello che si sforza di ritrarre il Messia soprattutto nei discorsi pubblici, in cui Cristo si esprime alternativamente con espressioni eleganti o più popolari. Si tratta in fondo di una vera e propria *mise en abyme* della teologia stessa: Cristo è la teologia, e sottolineare l'immagine della parola di Dio che non si lascia intendere nelle scuole ma parla e conciona nelle piazze pubbliche significa sottolineare il suo valore *politico* e affermare che il suo spazio è quello proprio della retorica. Non è un caso allora se questa traduzione è contemporanea a quella rinascita della retorica che ha forgiato, secondo gli storici, la cultura politica e letteraria italiana (Witt 2005).

La traduzione può diventare dunque una sorta di manifesto sul primato del pubblico sull'accademico, della retorica sulla scienza, ma soprattutto la volontà di riaffermare la teologia come sapere di tutti, capace di parlare ogni linguaggio – quello alto, difficile, ma anche quello popolare – senza mai cambiare di natura o di contenuti. Nessuna altra forma di sapere nel Medioevo è stata capace di tradurre i propri contenuti in una *palette* così ampia e differenziata di forme e modi di espressione. Questa pluralità riguarda i diversi contesti istituzionali e pedagogici in cui questo sapere si è espresso, ciascuno dei quali può operare in modo autonomo o invece in dialogo con gli altri: i monasteri, le università, la predicazione. Si parla per esempio, di una teologia monastica, di una teologia accademica, e anche di una teologia vernacolare per riferirsi al pensiero teologico che si sedimenta nei sermoni. E non c'è nessuna ragione per accordare una preferenza *a priori* ai testi e ai documenti prodotti nel seno delle università: se l'influenza di alcune dottrine o opere concepite in ambito scolastico è innegabile, è altrettanto innegabile che un titolo di *magister theologiae* non basta a guadagnare un posto nella storia del pensiero teologico medievale, proprio come oggi non basta essere titolare di una cattedra di filosofia in uno degli atenei del mondo per essere considerati come motori o protagonisti della storia del pensiero. Se la storia del pensiero teologico dovesse

ridursi alla sua espressione scolastica, del resto, si dovrebbe concludere che non c'è stata teologia in Italia, visto che facoltà di teologia non sono mai esistite nella penisola prima del 1370.

Ma non basta considerare la pluralità dei centri: la teologia è scienza multiforme anche e soprattutto per la diversità dei media in cui si è cristallizzata. La liturgia con la sua razionalità è una forma di teologia, così come lo sono le cattedrali o gli affreschi che li addobbano: sono incarnazioni del sapere teologico le vesti dei preti, così come le regole e la forma di vita dei monaci e dei frati. Sono parte di un sapere divino in senso lato anche le lettere pastorali di vescovi e pontefici; è espressione del sapere teologico la morale veicolata dal senso comune dei fedeli. V'è poi la teologia che si esprime *in munere alieno*: nel diritto, nella filosofia, nella medicina. Ed è soprattutto teologia la Scrittura, il modo in cui è stata compresa, interpretata, tradotta e commentata. A questa molteplicità *materiale* si affianca anche un'insopprimibile molteplicità di contenuto: in quanto sapere su Dio, ovvero della causa metafisica e del governatore di tutto ciò che esiste, qualsiasi cosa è o può divenire virtualmente oggetto della teologia: il cosmo in tutte le sue parti, la vita umana in tutte le sue forme, i costumi, i caratteri, i regni, la storia. È quello che si esprime nella celebre *boutade* di un filosofo politico spagnolo del XIX secolo: «se tutto si esplica in Dio attraverso Dio, e se la teologia è la scienza di Dio in cui e per cui tutto si esplica, la teologia è scienza di tutto». La *boutade* è in realtà la traduzione fedele di una celebre dottrina bonaventuriana, per la quale la teologia, in quanto «multiforme saggezza di Dio che si manifesta in modo evidente nella sacra scrittura, è nascosta in realtà in ogni elemento del cosmo». Questo non significa solo che tutte le conoscenze e le scienze sono subordinate e al servizio della teologia (*ancillae theologiae*) ma anche e soprattutto che la *vera* conoscenza di ogni cosa è indirettamente parte del sapere teologico. Se questo è vero, come parlare della teologia? Cosa scegliere? La discussione della natura e del numero degli attributi divini o quella sui sacramenti? Quella sulla natura della volontà o quella sulla liceità di mangiare carni dopo un voto monastico? Come ridurre questa molteplicità, che si riproduce senza soste, a un'unità intelligibile? L'imbarazzo dello storico della teologia non sta nella scarsità delle fonti: se è difficile descrivere il pensiero teologico del passato è soprattutto a causa dell'*eccesso* di fonti, della necessità di una scelta tra oggetti storici,

strutturalmente incompatibili oltre che diversi per il significato e il contenuto veicolati.

Ed è proprio questa insormontabile pluralità a costituire probabilmente la differenza più significativa con la filosofia. Gli storici si sono sforzati da decenni di ritrarre la rivalità tra filosofi e teologi come la dialettica tra la libertà dei primi (Putallaz 1995, Imbach - Putallaz 1998, Bianchi 1990) e l'autorità censoria degli altri. Eppure è difficile immaginare un sapere più normato, perché legato a un canone (quello aristotelico), a certe dottrine, a certe pratiche accademiche e a certe forme di scrittura, che la "filosofia" medievale. E nonostante il legame con l'autorità e la censura, è altrettanto difficile pensare a una scienza che ha goduto di una tale libertà nella forma di espressione adottata, nel mezzo di comunicazione, e nella capacità di superare il dato empirico. Nessuna altra scienza ha dovuto fare appello all'uso dell'immaginazione in maniera così vasta e sistematica.

Persino per dire io, persino per raccontare la propria storia, era necessario fare l'esercizio di immedesimarsi nella storia di un altro popolo – che aveva perso ogni contorno reale, passare per il culto di un altro dio, far riferimento a contesti culturali e culturali concretamente sconosciuti e totalmente altri. Per capire questo strano esercizio di parola in falsetto basterà un esempio banale. In una lettera scritta probabilmente a Subiaco tra il 1318 e il 1334 e indirizzata alla comunità spirituale di Napoli, Angelo Clareno, una delle figure più emblematiche e singolari della teologia francescana italiana prova a descrivere la storia dell'ordine e a tracciare il bilancio degli effetti che l'avvento di Francesco ha provocato nella Chiesa e nella fede cristiana. In fondo cosa c'è di più "italiano" e concreto della storia del figlio di un mercante umbro che vende tutto, abbandona la propria famiglia per andare a vivere in povertà con qualche compagno? E quante storie di questo tipo è possibile trovare, con la dovuta dovizia di dettagli e di considerazioni moraleggianti, nelle cronache, nelle novelle, nelle scritture proprie al mondo del comune? La voce della teologia è quanto di più distante sia possibile immaginare dalla realtà: nulla del mondo sociale e geografico di quegli anni traspare nella penna di Clareno. Tutto il reale è trasfigurato e trasformato nella ripetizione figurale di eventi vetero- o neotestamentari. Francesco è «la scure posta alla radice dell'albero» (Mt 3, 10: «la scure del giudizio di Dio è già alla radice degli alberi e ogni albero che non produce frutti sarà tagliato e

bruciato»), non accettato e riconosciuto dai suoi (come Cristo in Gv 1, 11), «come i giudei e i farisei, gli scribi e i capi dei sacerdoti che hanno perseguitato Cristo». Francesco, invece, «ha costruito nel mondo una nuova Gerusalemme» e ha voluto «raggruppare la nostra dispersione, affinché fossimo uniti nell'opinione, nella visione, nel pensiero, nell'amore, nella sequela» (Clareno 1980). Tutto è percepito, interpretato e raccontato attraverso lo *storytelling* evangelico, che è trasformato in una collezione di categorie spaziali, diegetiche e cosmologiche.

La teologia è questo infinito esercizio di riscrittura e di immaginazione dogmatica del reale. Raccontare "cosa è veramente" accaduto in quegli anni, in quel territorio, significava tradurlo in una storia più antica, farne la ripetizione di qualcosa che era già stato raccontato o una premonizione di qualcosa che dovrà accadere. Il tempo, così come lo spazio, sono fatti conoscibili solo attraverso il ricordo o la proiezione, mai attraverso la mera percezione. Quello che l'*Italian Theory* prova a fare è in fondo qualcosa di simile: riraccontare dogmaticamente quello che si è scritto in un certo territorio in un certo lasso di tempo imponendosi di percepirvi la presenza di una nuova *terra sancta*: un'Italia non certo reale, ma immaginata e sognata, libresca ed erudita, che non ha nulla a che vedere né con la realtà del XXI secolo né con i saperi che essa pretende di rubricarvi. Da questo punto di vista, l'*Italian Theory* è una splendida forma di nuova teologia, anche se ignara di esserlo. È un anatopismo accademico che prova, indirettamente, a fare della scolastica universitaria il nuovo libro sacro.

#### Riferimenti bibliografici

- Ambrogio  
2005 *De fide*, III. Teilband, übers. und eingeleitet von Ch. Marksches, Brepols, Turnhout.
- Anderson, Benedict  
2018 *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Appadurai, Arjun  
2011 *Modernità in polvere*, Cortina Editori, Milano.
- Assmann, Jan  
2000 *Mosè l'egizio*, Adelphi, Milano.

- Auerbach, Erich  
2005 *Studi su Dante*, trad. Maria Luisa de Pieri Bonino e Dante Della Terza, Feltrinelli, Milano.
- Beda il Venerabile  
1060 *Opera exegetica 3. In Lucae evangelium expositio. In Marci evangelium expositio* (CCSL 120), ed. D. Hurst, Brepols, Turnhout.
- Bianchi, Luca  
1990 *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo.
- Boyer, Frédéric  
2012 *Sexy lamb: de la séduction, de la révolution et des transformations chrétiennes*, P.O.L., Paris.
- Boyle, John  
2010 *Thomas Aquinas and his Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 2, Brill, Leiden, pp. 149-173.
- Brilli, Eisa  
2012 *Firenze e il profeta Dante fra teologia e politica*, Carocci, Roma.
- Carocci, Sandro  
2003 *Itineranza pontificia*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma.
- Angelo Clareno  
1980 *Epistole*, a cura di Lydia von Auw, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma.
- Classen, Peter  
1974 *La curia romana e le scuole di Francia nel secolo XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII: Papato, cardinalato ed episcopato*, Vita e pensiero, Milano, pp. 432-436.  
1974 *Burgundio von Pisa: Richter, Gesandter, Übersetzer* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1974, 4), Winter Verlag, Heidelberg.  
1983 *Rom und Paris: Kurie und Universität im 12 und 13. Jahrhundert*, in *Studium und Gesellschaft in Mittelalters*, ed. J. Fried, MGH (Schriften, 29), Anton Hiersemann Verlag, Leipzig, pp. 127-169.
- Coccia, Emanuele  
2001 *El mito de la biografía, o sobre la imposibilidad de toda teología política*, «Pleiade», 8, pp. 137-152.  
2009 *Introduzione*, in *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, a cura di E. Coccia e G. Agamben, Neri Pozza, Milano-Vicenza.  
2016 *Fede e riconoscimento nel cristianesimo delle origini*, in *Filosofia politica* in fase di pubblicazione.
- Cromazio di Aquilea  
Sermon I, éd. par J. Lemarié, Éditions du Cerf, Paris 1969-1999.
- Cullen, Christopher M.  
2006 *Bonaventure* (Great Medieval Thinkers Series), Oxford University Press, Oxford.

- Douais, Célestin  
1884 *L'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs*, A. Picard-Éd. Privat, Paris-Toulouse.
- Eusebio di Cesarea  
*Commentaria in Lucam*, PG 24.
- Fontana, Emanuele  
2012 *Fratri, libri e insegnamento: nella provincia minoritica di S. Antonio (secoli XIII-XVI)*, pref. N. Bériou, Centro Studi Antoniani, Padova.
- Foucault, Michel  
1998 *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano.
- Gargan, Luciano  
1973 *Libri di teologi agostiniani a Padova nel Trecento*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 6.  
2000 *Lo studio teologico e la Biblioteca dei Domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*, Antenore, Padova.
- Girolamo  
1979 *Commentaire sur Saint Matthieu*, II, éd. et traduit par É. Bonnard, (Sources Chrétiennes n. 259), Éditions du Cerf, Paris.
- Imbach, Ruedi - Putallaz, François-Xavier  
1998 *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Jaca Book, Milano.
- Halbwachs, Maurice  
1971 *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Études de mémoire collective*, 2<sup>ème</sup> éd., PUF, Paris.
- Harnack, Adolf von  
1906 *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Bocca, Torino.
- Le Goff, Jacques  
2006 *Nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino.
- Löwith, Karl  
1963 *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. di Flora Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano.
- Lubach, Henri De  
2006 *Esegesi medievale*, voll. 1-4, Jaca Book, Milano.
- Malina, Bruce J.  
2001 *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3<sup>rd</sup> ed., Westminster John Knox, Louisville KY.
- Miegge, Mario  
1969 *I talenti messi a profitto, L'interpretazione della parabola dei denari affidati ai servi dalla Chiesa antica a Calvino*, Argalia, Urbino.
- Mulchahey, Michèle  
1998 *"First the bow is bent in study". Dominican education before 1350*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

- Oliva, Adriano  
2012 *L'enseignement des Sentences dans les Studia dominicains italiens au XIII<sup>e</sup> siècle: l'Alia lectura de Thomas d'Aquin et le Scriptum de Bombolognus de Bologne*, in *Philosophy and Theology in the Studia of Religious Orders and at Papal and Royal Court* (coll. «Rencontres de Philosophie médiévale», 15), Brepols, Turnhout, pp. 49-73.
- Peterson, Erik  
1929 *Die Kirche*, C.H. Beck, München.
- Piron, Sylvain  
2009 *Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300*, in Nicole Bériou, Jacques Chiffolleau (a cura di), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, pp. 321-355.  
2012 *Gli studia degli ordini mendicanti a Pavia prima della facoltà di teologia*, in Dario Mantovani (a cura di), *Almum Studium Papiense. Storia dell'università di Pavia*, Cisalpino, Milano, vol. 1. *Dalle origini all'età spagnola*, pp. 583-590.
- Putallaz, François-Xavier  
1995 *Insolente liberté. Controverses et condamnations au 13<sup>ème</sup> siècle*, Éditions du Cerf, Paris.
- Ratzinger, Joseph  
2008 *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi.  
2009 *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Morcelliana, Brescia.
- Roest, Bert  
2000 *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden.
- Saller, Richard P.  
1982 *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Thomas, Yan  
1996 «Origine» et «Commune Patrie». *Étude de droit public romain (89 av. J.C. - 212 ap. J.C.)*, École française, Rome.
- Ugo di San Vittore  
*Allegoriae in Novum Testamentum*, in Migne, PL, 175.
- Witt, Ronald G.  
2005 *Sulle tracce degli antichi*, Donzelli, Roma.
- Ypma, Eelcko  
1956 *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Centre d'études des Augustins, Paris.

## Genealogia dell'*Italian Thought*

Roberto Esposito

I.

Il genitivo nel titolo di questo intervento va interpretato allo stesso tempo in modo oggettivo e soggettivo. Nel senso che da un lato proverò a sottoporre l'*Italian Thought* a un'analisi genealogica, dall'altro a riconoscere proprio nella genealogia la sua prestazione peculiare. Si tratta, dunque, di fare genealogia di un dispositivo esso stesso genealogico. Ma cosa deve intendersi, in questo caso, per genealogia? Genealogica è la ricerca di un'origine introvabile là dove la si cerca – all'inizio di un processo –, perché allo stesso tempo sempre più arretrata e sempre più avanzata rispetto a esso. La figura che da questo sdoppiamento dell'origine – contemporaneamente affondata nel suo passato e sporgente verso il futuro – si delinea è quella dell'anacronismo o della "anacronia". Considerato ciò che va assolutamente evitato da parte dagli storici di professione – addirittura «il peccato dei peccati, il più imperdonabile», secondo Lucien Febvre (Febvre 1968) –, perché applica indebitamente al passato il linguaggio del presente, o perché legge il presente con le categorie del passato, l'anacronismo è stato recentemente riabilitato da Nicole Loraux (Loraux 1993) e Jacques Rancière (Rancière 1996). Non solo l'anacronismo – essi sostengono – è qualcosa che non va evitato nell'interpretazione di un evento, ma può arrivare a costituirne lo strumento decisivo, dal momento che la storia, analizzata nelle sue strutture profonde, è sempre in qualche modo anacronica. Come hanno diversamente sostenuto Nietzsche, Freud e Benjamin, ma anche, altrimenti, Aby Warburg (cfr. Didi-Hubermann 2000; Nagel - Wood 2010), ogni oggetto storico è scandito da un controritmico che lo dispiega su piani diversi e compresenti.

Dietro l'ordine verticale della memoria storica si squaderna uno spazio longitudinale abitato da tempi diversi, in una trama di cui vanno recuperati ed annodati i molteplici fili. La “costellazione” di cui parla Benjamin e la “sopravvivenza” cui si riferisce Warburg ne costituiscono un esempio che rovescia i canoni della storiografia storicistica, destabilizzandone l'andamento lineare e progressivo. I tempi storici non si limitano a succedersi, ma si intersecano l'uno nell'altro in una forma che scompagina la semplice successione cronologica. È il fenomeno che prima Ernst Bloch (E. Bloch 1935) e poi Reinhardt Koselleck (Koselleck 1979) hanno definito “contemporaneità del non-contemporaneo”. Dove per contemporaneità deve intendersi non l'ultima delle epoche, quella che segue la modernità, ma, in maniera più letterale, la compresenza di tempi diversi all'interno di uno stesso tempo. Non solo, anzi, la contemporaneità non è l'ultima delle epoche, ma è la categoria che sfonda il concetto di epoca e l'economia temporale che lo sorregge (cfr. Schürmann 1968). Si può parlare, in questo senso, di contemporaneità solo se la stessa nozione di “epoca” viene “epocalizzata”, messa tra parentesi, a favore di una diversa interpretazione del tempo e del suo rapporto con lo spazio. Così interpretata – nella genealogia di Nietzsche, ma anche nella archeologia di Foucault e di Enzo Melandri –, l'idea di contemporaneità, in ultima analisi coincidente con quella di anacronismo, fa saltare l'identificazione moderna di tempo e storia, situando l'uno fuori dai cardini dell'altra e viceversa. Contro il progetto, tipicamente moderno, di storicizzazione integrale del tempo, o di temporalizzazione totale della storia, bisogna immaginare una topologia più complessa di cui il futuro anteriore costituisce il tempo privilegiato – futuro anteriore vuol dire appunto futuro *nel* passato, o “futuro passato”, come Koselleck intitola il suo libro.

Cosa ha a che vedere tutto ciò con l'*Italian Thought*? In effetti è possibile ricondurre la costituzione appunto a una sorta di anacronismo – vale a dire di sdoppiamento temporale che lo situa in una dimensione cronologicamente trasversale. Se la sua identificazione, all'interno della cultura contemporanea, è piuttosto recente – risalente a non più di un ventennio –, la sua genesi reale va collocata negli anni Sessanta, vale a dire nella stagione del primo operaismo. Da questo secondo punto di vista – quello della sua nascita effettiva – ciò che oggi chiamiamo *Italian Thought* è di fatto coevo sia

alla fase matura della Scuola di Francoforte, sia alla *French Theory*, dai cui esiti lo si fa generalmente derivare, ponendo la biopolitica di Foucault alla sua origine. Che sia anche così – che i maggiori autori dell'*Italian Theory* siano collegati, al di là delle loro dissonanze lessicali, da una reinterpretazione modificata della biopolitica foucaultiana è un dato di fatto. Ciò però non coincide con la genesi storica di quella che Negri ha denominato “differenza italiana” (Negri 2005), situata un decennio prima di quando Foucault ha avviato la sua riflessione sul biopotere alla metà degli anni Settanta. Dunque l'*Italian Thought* è, nella sua nascita effettiva, contemporaneo del paradigma che pure, per altri versi, si pone generalmente alla sua origine. Ciò – lo sdoppiamento tra denominazione postuma e genesi reale – lo situa in una sorta di paradossale contrattempo. Esso si pone insieme prima e dopo paradigmi da cui da un lato discende e che dall'altro anticipa. Ciò – questa doppia età dell'*Italian Thought* – spiega il motivo per il quale esso ci appare da un lato più immaturo della *French Theory* e dall'altro, almeno sul piano politico, più incisivo di essa. Ancora adesso, in una sorta di strabismo prospettico, l'*Italian Thought* può essere collocato in una zona oscillante tra ciò che certamente è stato – l'operaismo in tutte le sue versioni e diaspore interne – e ciò che saprà essere, se lo saprà, anche liberandosi da questa sua genesi e trasformandosi radicalmente rispetto a essa. Ecco perché, rispetto ad altre esperienze cui è paragonato, esso per certi versi ne anticipa alcuni tratti, per altri li porta a sintesi in una forma che le sopravanza.

Ciò – questa tensione irrisolta, questa antinomia genetica – è all'origine delle sue due interpretazioni prevalenti, spesso in competizione tra loro. Si tratta dell'interpretazione che possiamo definire “sincronica” – avviata da Negri con *La differenza italiana* e proseguita da altri –, secondo cui l'*Italian Thought* è circoscritto alle esperienze politiche degli anni Sessanta e Settanta. E dell'interpretazione diacronica, che io stesso ho avanzato, connettendola ai caratteri costitutivi del pensiero italiano fin dalla sua formazione originaria (Esposito 2010). Io credo che questo contrasto ermeneutico, talvolta enfatizzato – per esempio da Judith Revel (Revel 2015), ma non da Dario Gentili (Gentili 2010) –, vada a sua volta superato in un diverso punto di vista che tenga insieme entrambi gli aspetti della questione (cfr. Lisciani-Petrini - Strummiello 2017). Non nel

sensu della loro mediazione, ma in quello di una sovrapposizione, appunto anacronica, dei due punti di vista. Del resto, caratteristica decisiva del pensiero italiano è proprio quella di situarsi nel punto di convergenza e di tensione tra questi due sguardi – tra sincronia e diacronia, asse orizzontale della contemporaneità e asse verticale dell'origine. Il pensiero italiano – non solo quello degli ultimi venti o sessant'anni, ma l'intero pensiero italiano – si colloca proprio all'intersezione di queste due traiettorie, nel punto in cui l'una diventa insieme l'orizzonte e il dispositivo di criticità interna dell'altra. Se la diacronia perdesse il rapporto con la sincronia finirebbe per ridursi alla linea progressiva dello storicismo, ma se la sincronia perdesse il rapporto con la diacronia verrebbe schiacciata sulla propria falda più superficiale, smarrendo la possibilità di avviare una riflessione autocritica su sé stessa. L'unico modo per cogliere ciò che sta al fondo del contemporaneo è quello di uscire dai suoi termini e situarsi ai suoi confini, risalendo al luogo da cui origina. È questa relazione, critica e antinomica, tra originario e attuale, il nucleo problematico del pensiero italiano – il carattere contemporaneo della sua origine e l'elemento originario della sua attualità. Genealogia *del* pensiero italiano significa appunto questo. Da un lato che va inteso da un punto di vista non semplicemente storico, ma genealogico; dall'altro che la genealogia costituisce il nucleo paradigmatico intorno a cui si raccolgono.

2.

Non per nulla tutte, o quasi, le categorie assunte dalla nuova riflessione italiana – *bios, sacertas, imperium, communitas, immunitas, persona* – vengono dal mondo greco-romano. Ma allo stesso tempo, e proprio per questa loro distanza prospettica, sono utilizzate per penetrare i dispositivi della vita contemporanea. Attenzione: ciò non va inteso nel senso di una pretesa continuità – come se tra la nostra esperienza e quella antica corresse un unico filo. Ma, al contrario, nella consapevolezza della loro distanza e della criticità prospettica che essa consente. Guardare al passato dalla prospettiva del presente e al presente dall'angolo di visuale del passato è l'unico modo per conoscerli entrambi criticamente. Tale concezione genealogica dell'o-

rigine – che, destituendola come inizio assoluto di un processo, la proietta in ciascuno dei suoi momenti successivi – attraversa, naturalmente non sempre in forma riflessa, l'intero pensiero italiano, al punto di costituirne l'elemento caratterizzante. Questo è il motivo per il quale possiamo legittimamente inscrivere in essa gli autori che inaugurano la nostra tradizione culturale, filosofica, linguistica, a partire da Dante. Perché in tutti loro, sia pure in maniera diversa, balugina questa relazione problematica con l'origine. Essa è incastrata nella loro contemporaneità, non come un riferimento conservativo al passato, ma come una proiezione verso il futuro. L'intera *Commedia* di Dante può essere interpretata, in tal senso, come il punto estremo in cui s'intrecciano indissolubilmente origine ed attualità, passato immemorabile e storia contemporanea di Firenze. A questo dispositivo teoretico rimanda il carattere esemplare, insieme dentro e fuori del tempo, di personaggi a volte ancora vivi quando Dante scrive, colti nell'eternità di un momento esemplare della loro vita, come ha sostenuto Auerbach (Auerbach 1929). Fissandoli per sempre in una data situazione figurale, Dante legge il tempo nell'eternità e l'eternità nel tempo, creando di fatto il primo, e insuperato, meccanismo anacronico all'origine della nostra tradizione.

Ciò vale anche per quell'insieme di eventi che va sotto il nome – non del tutto adeguato, perché in un certo senso restrittivo – di “umanesimo” italiano. In esso, nel suo documento forse più esemplare, l'orazione di Pico *De dignitate, excellentia et nobilitate hominis*, il pensiero italiano si sporge addirittura oltre la modernità, quando allude al carattere di per sé tecnologico della natura umana: l'uomo, nell'*Oratio* di Pico, non è altro che ciò che diviene, o meglio che egli “fa” di sé stesso. È contemporaneamente il soggetto e l'oggetto della propria produzione. Ecco un tipico esempio di anacronismo, nel senso che, definendo l'uomo in tal modo, rispetto a tutti gli altri animali, Pico si pone allo stesso tempo prima e dopo la semantica del soggetto moderno, inteso come entità essenziale fornita di volontà e ragione. L'uomo è, in quanto tale, un animale dotato della perenne capacità di autotrasformarsi artificialmente. La stessa relazione costitutiva di origine e contemporaneità è al centro dell'opera di Machiavelli. Quando egli raccomanda il “ritorno ai principi” per gli Stati che stanno andando in rovina, ciò non va inteso come un richiamo, tradizionale nella cultura classica, a un passato esem-

plare, ma come teorizzazione del potenziale energetico dell'origine. Tutt'altro che un'esigenza conservativa, quel riferimento all'origine esprime il carattere potentemente innovativo di un discorso che destabilizza l'intero quadro della teoria politica precedente – e precisamente l'idea che il potere costituito, per non deperire, possa, e debba, essere di volta in volta rivitalizzato dal potere costituente.

Già qui si coglie tutta la distanza che separa, e per certi versi contrappone, il pensiero italiano a quello che solitamente s'intende per filosofia moderna. Mentre sia Cartesio sia Hobbes condizionano la nascita della scienza e della filosofia moderna a un distacco radicale dall'origine – il sapere irriflesso per Cartesio, lo stato di natura per Hobbes –, Machiavelli, come su un altro terreno Giordano Bruno, segue la strada opposta. Solo il legame con l'origine garantisce il sapere, e anche il potere, dal rischio dell'astrazione, ristabilendo un rapporto decisivo con il mondo della vita. In questa tendenza si profila quello che si può definire il carattere "affermativo" del pensiero italiano. Esso rifiuta di passare, come invece vogliono Hobbes e Cartesio, per la negazione del dato naturale – l'*annihilatio* di tutto quanto precede la scienza e la politica moderna, come il mondo della natura, la pesantezza del corpo, il linguaggio del mito o della magia. In questo modo Hobbes e Cartesio traspongono il principio teologico cristiano della *creatio ex nihilo* sul terreno della scienza e della politica, aprendo un vettore esplicitamente teologico-politico. Contro tale trasposizione sia Machiavelli che Bruno – rompendo il quadro della teologia politica moderna – sostengono che l'innovazione, nel sapere e nel potere, non passa per la negazione, ma per l'affermazione, della propria fonte originaria. A ciò rimanda il riferimento, apparentemente canonico, di Machiavelli al mondo romano e di Bruno alla sapienza degli Antichi.

A tale prospettiva affermativa, che insieme precede la modernità e sporge fuori dai suoi canoni, è stata conferita spesso una caratterizzazione premoderna. Ma, piuttosto che qualcosa di premoderno o di antimoderno, bisogna vedere in essa una diversa declinazione del Moderno. Ciò riguarda i contenuti dei testi italiani, ma anche il linguaggio con cui sono espressi. Quella lingua minore, ospitale, stratificata, di cui parla Antonio Montefusco (Montefusco 2016), costituisce il sintomo di una specificità che non nega, ma arricchisce, il Moderno, spingendolo in qualche modo oltre sé stesso. Il pensiero

italiano, come la sua lingua, elabora una molteplicità di soluzioni e di linee di fuga, nate anche dalla convivenza dell'italiano classico con altre lingue, a partire dal latino fino ai dialetti e alle lingue locali. Basta leggere Machiavelli – dal *Principe* alle commedie – o un qualsiasi dialogo italiano di Bruno, per accorgersene. Già la scelta del volgare in una stagione in cui ancora il latino è di gran lunga la lingua dominante è significativa del carattere eterodosso, ibrido, sperimentale del pensiero italiano. Della sua apertura costitutiva a ceti sociali più ampi e variegati di quelli tradizionalmente ammessi nel recinto del sapere. Ma c'è qualcosa di più, relativo allo stile, al lessico, alle immagini, che collega il pensiero italiano alle arti, alla pittura e all'architettura, da Leonardo a Michelangelo, a Caravaggio. Come paragonare le pagine di Machiavelli, Bruno, Campanella, brulicanti di immagini estreme, di corpi informi, di espressioni al contempo aspre e sublimi, alla prosa sobria e rigorosa della nuova filosofia moderna? Quello che gli autori italiani, essi stessi contemporaneamente filosofi, politici, scrittori, artisti, fanno è tenere una porta aperta tra i linguaggi della ragione e del senso, della deduzione e del racconto, del logos e del mito – altrove chiusa da un progetto formalizzato e astratto di matematizzazione del mondo.

### 3.

Vico spinge questa tendenza ancora più avanti. Anche se non fa mai riferimento a Bruno e si contrappone a Machiavelli, i suoi testi hanno un forte tratto in comune con essi. Già nel cosiddetto *Liber metaphysicus*, il *De Antiquissima italarum sapientia*, il rimando all'origine diventa un modo di intervenire criticamente sulle forme del sapere a lui contemporanee. Ma con la *Scienza Nuova* la svolta assume un carattere ancora più netto – come dimostra *e contrario* la sua lunga esclusione dai canoni ufficiali del sapere moderno europeo. Immagini icastiche, invenzioni poetiche, espressioni attinte da lessici non filosofici come quelli della medicina, della magia, del mito, pongono i testi di Machiavelli, Bruno, Vico a uguale distanza dal linguaggio, altrimenti formalizzato, della scienza e della filosofia moderna. Questa eterogeneità lessicale, che sembra espellerli dalla cultura moderna, traduce una sintonia profonda degli autori

italiani rispetto alla questione dell'origine. Da questo punto di vista le loro opere sono tutti testi eminentemente genealogici – cos'altro sono la *Scienza Nuova* di Vico, ma, se ci si pensa, perfino i *Discorsi* di Machiavelli e i testi ermetici di Bruno? Per tutti loro – da Dante a Vico – l'origine non è situata nell'atto volontario di un soggetto che s'interroga sul proprio pensiero o di una serie di soggetti che decidono di stringere un contratto sociale istituendo lo Stato. Essa si radica nella profondità di una vita animale che rompe i confini della coscienza umana, ponendola in rapporto con qualcosa che la precede e l'oltrepassa – da qui il continuo riferimento al mondo animale, dal centauro di Machiavelli all'asino di Bruno, ai bestioni di Vico.

La stessa modalità – concreta, corporea, materica – del linguaggio da essi adoperato non è che il modo di tradurre nel presente della conoscenza quell'ampia zona di esperienza preriflessiva da cui essa proviene e da cui non può mai completamente distaccarsi se non vuol richiudersi in un linguaggio astratto e senza vita. L'origine, con tutto quello che comporta di energia e di violenza, non è un momento confinato in un passato da abbandonare, ma il fondo cavo che sottende l'intera storia umana, sempre pronto a riemergere in superficie nel suo duplice volto, energetico o spettrale. Da qui il doppio carattere del pensiero italiano – al contempo affermativo e tragico, a seconda di come si configura il rapporto con l'origine. Se Machiavelli e anche Bruno ne riconoscono soprattutto il lato energetico, vitale, produttivo, già la posizione di Vico è più problematica e anche drammatica. La sua filosofia della storia – ma è sbagliato definirla tale, vista la sua distanza dalle altre filosofie della storia, precedenti e successive – ne è profondamente segnata. Vico è il primo grande pensatore della genealogia – paragonabile in questo forse solo a Nietzsche. Non solo per la presenza decisiva che la questione dell'origine ha nella sua concezione della storia, ma per i caratteri, letteralmente irrepresentabili, con cui la configura. L'origine è quell'irrepresentabile che pure va rappresentato, sia pure in maniera informe o deforme. Come dirà il Nietzsche delle *Inattuali*, poi riletto da Foucault (Foucault 1971), l'origine non è solo luogo di provenienza, ma di produzione. Non è mai una, ma molteplice, sta sempre allo stesso tempo dietro e davanti a sé. E infatti nella *Scienza Nuova* essa si sdoppia, o moltiplica, nella misura in cui storia sacra e storia profana rimandano a un differente inizio.

Ogni popolo, secondo Vico, ha una origine e una storia diverse dagli altri. L'immagine della *ingens sylva*, in cui risiedono uomini non ancora del tutto tali, che Vico definisce “giganti”, è già un modo di decostruire l'origine, cancellandone ogni carattere individuale, immettendola dentro un insieme caotico di immagini, corpi, umori che ne rompono ogni misura unitaria.

Ciò che Vico intende significare con la figura della selva – situata tra storia degli dèi e storia degli eroi, comunque precedenti la storia degli uomini – è che la stessa origine, cui pure la genealogia è rivolta, resta opaca al nostro sguardo, dal momento che nessuno dei saperi formatisi storicamente è in grado di penetrarla. Che l'origine in Vico sia preistorica – situata prima della storia – va inteso nel senso letterale che non è rappresentabile da nessuno dei linguaggi storicamente costituiti. Essa sta prima di ogni prima, precede ogni precedenza, anticipa ogni anticipo – e solo in questo modo continua a parlarci. Come accadrà in seguito a Nietzsche, e poi a Foucault, anche la genealogia di Vico poggia su un punto vuoto che sembra calamitare l'intero discorso, rischiando a un certo punto di inghiottirlo. Genealogico, propriamente, è il sapere dell'origine. Ma di un'origine strutturalmente inafferrabile. In questo senso – anche al di là del pensiero italiano – la genealogia, come ricerca dell'origine, è tanto necessaria quanto impossibile. E anzi necessaria proprio in ragione della sua impossibilità. L'altro elemento che spinge Vico ai limiti della modernità – accostandolo ancora di più a noi – è la concezione della storia come continua crisi, ben lontana tanto dalla filosofia della storia provvidenziale cristiana quanto da quella progressista, illuminista e preromantica. La crisi, come è pensata da Vico nella categoria di “ricorso”, non arriva dall'esterno a colpire una storia montante, ma è il suo stesso esito – il prodotto di una civilizzazione che si è protesa tanto in avanti da tagliare il rapporto con l'origine da cui deriva. È allora che il tessuto unitario della civiltà si strappa e l'elemento fantasmatico, spettrale, sottostante emerge in superficie con una potenza devastante. Una dinamica traducibile nella dialettica, su cui il recente pensiero italiano ha lavorato, tra *communitas* e *immunitas*. Da un lato la comunità eslege, come ancora emerge dai confini della selva Nemea, è costretta a immunizzarsi dai rischi che la minacciano attraverso la creazione dell'autorità che i forti esercitano sui deboli. Dall'altro tale immunizzazione, spinta ai suoi

esiti estremi, cioè al compimento del processo di civilizzazione cui dà luogo, allorché la ragione si separa dal senso e dall'immaginazione, determina le condizioni per una crisi catastrofica che riporta gli uomini allo stato di barbarie da cui provengono.

4.

Chi è profondamente influenzato da questa concezione altamente drammatica della storia, all'interno della cultura italiana del primo Ottocento, è Vincenzo Cuoco. Egli interpreta attraverso questo paradigma, appunto tragico, gli eventi della rivoluzione napoletana e del suo fallimento catastrofico. Con lui entra in gioco non solo il rapporto tra storia e crisi, ma anche quello tra storia e natura. Al fondo della storia agisce una materia pesante, densa, lenta, cui Cuoco assegna un carattere antropologico, ma anche naturale, che appunto egli definisce "seconda natura". È questo fondo, preistorico o non storico – assimilabile a una sorta di materia naturale toccata, ma mai del tutto trasformata, dalla storia –, a determinare gli eventi. L'errore tragico dei rivoluzionari napoletani è stato quello di aver immaginato di poterlo mutare, o di non tenerne sufficientemente conto, trasponendo nell'Italia meridionale quanto era successo in Francia un decennio prima, senza considerare le caratteristiche geo-antropiche delle popolazioni meridionali. Da qui, da questa rottura con l'origine naturale, il ritorno catastrofico dell'arcaico, che si riversa mortalmente su coloro che ne avevano ignorato il potenziale distruttivo. Essi hanno creduto di poter storicizzare integralmente la natura, finendone assorbiti e annegati. In questo modo Cuoco apre un altro vettore di senso della filosofia italiana, pensando insieme, per la prima volta con tale intensità, storia e natura, rivoluzione e controrivoluzione, progresso e reazione.

Il nesso storia-crisi è anche al centro della grande *Storia della letteratura italiana* di De Sanctis. In lui la presenza di Vico, sia pure attraverso la mediazione hegeliana, è fortissima. Essa rimanda da un lato alla storicità inesauribile dell'esperienza, dall'altro alla contraddizione interna di un ordine storico sottratto alla fluidità lineare del tempo e sfidato dalla presenza del proprio limite interno. È quanto prima definivo il nucleo non-storico, o non del tutto storicizzabi-

le, della storia. C'è un punto, interno alla stessa storia, al di là del quale essa non può procedere. Ciò – tale punto-limite, tale soglia inoltrepasabile – spiega la direzione, essa stessa tragica, che assume la *Storia della letteratura italiana*, alla fine svuotata di contenuti e valori a favore della produzione di pure forme letterarie. Risulta singolare che un lavoro, nato con l'intento di definire, e anche costruire, un'identità di carattere nazionale, la colga proprio nella continua alterazione di ciò che dovrebbe essere, in una sorta di decostruzione dell'identità. È come se la storia della nostra letteratura – l'unica a poter supplire alla mancata unità politica – non potesse avere l'esito positivo di aggregare le classi dirigenti del Paese, perché minata, e quasi impedita, da una crisi originaria, già a partire da Petrarca e dal petrarchismo, e riprodotta in maniera potenziata lungo tutto il suo percorso. Una crisi talmente originaria che De Sanctis può concludere che «Dante, che doveva essere il principio di tutta una letteratura, ne fu la fine» (De Sanctis, 1870-71, vol. I, p. 310).

Del resto anche l'altro grande filosofo italiano del periodo – Giacomo Leopardi – non perviene a una conclusione diversa. Per lui la modernità è destinata al deperimento dalla pretesa di rompere i rapporti tra ragione e corpo, forme e forze, volontà e istintività. Già il *Saggio sul carattere degli italiani* riconosce in esso un'antropologia inabilitata a perseguire i suoi scopi da un difetto di origine – da un rapporto inadeguato nei suoi confronti. Poi lo *Zibaldone*, con una ricchezza straordinaria di temi e spunti teoretici, propone una interpretazione radicalmente critica della modernità che non trova uguali nella cultura europea del tempo. Già il fatto, del resto, che un grande poeta possa, e anzi debba, essere considerato uno dei maggiori filosofi italiani è un indice del potenziale multilinguistico e multidisciplinare del pensiero italiano. Quello italiano, nella sua contaminazione con altri linguaggi, è un pensiero radicalmente refrattario sia alla chiusura logico-analitica della tradizione anglosassone, sia alla purezza tecnica della metafisica tedesca. Ma anche alla riflessione sulla coscienza interiore della tradizione spiritualistica francese. Esso, come è stato suggerito da Remo Bodei (Bodei 2017), è un pensiero spurio, bastardo, impuro, mai ripiegato su sé stesso, mai interamente concentrato su di sé, estroflesso sul proprio esterno, affacciato sul fuori – dove a tale "fuori" si può dare il nome di storia, politica o vita, nella relazione che le lega.

Il tema della vita percorre, e caratterizza a fondo, tutti gli autori che abbiamo nominato, spingendosi per certi versi anche nell'attuale riflessione biopolitica. Presente in Machiavelli, al punto di fare tutt'uno con l'immagine dello Stato-corpo, delineata da lui stesso attraverso continue metafore biologiche, assume in Bruno i tratti della vita infinita, moltiplicata per quanti sono gli infiniti mondi. A sua volta "vita" è una delle parole più ricorrenti di Vico, come dello stesso De Sanctis, che chiude la sua riflessione su *La scienza e la vita* (De Sanctis 1972) con accenti non diversi da quelli delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche (Nietzsche 1973-74). Ma una riflessione sulla vita torna anche nel primo Novecento italiano – tra Croce, Gentile e Gramsci. Tutta la seconda produzione di Croce è orientata ad un'interrogazione sul «vitale» come qualcosa che, pur facendo parte della dimensione economica, la sfonda da ogni parte, invadendo alla fine, con effetti ambivalenti, l'intera esistenza umana. La battaglia etico-politica cui Croce chiama negli anni della guerra è il tentativo di assumere questa potenza vitale come una forza costruttiva e mobilitante, senza però farsene travolgere. Ma non si tratta solo di Croce, Gentile e Gramsci. In *Da fuori* ho richiamato tre autori italiani, per così dire irregolari, Tilgher, Rensi e Colli, tutti e tre pensatori della vita in una forma non assimilabile alla filosofia della vita della cultura europea dei primi decenni del Novecento (cfr. Esposito, 2016). Ciò che li distanzia da essa, mettendoli piuttosto in risonanza con l'attuale pensiero italiano, è la categoria di immediatezza, o irrelazione che, soprattutto in Colli, fuoriesce sia dal dispositivo della rappresentazione che da quello dell'espressione, appunto perché irrepresentabile e inesprimibile (cfr. Colli 1969). Quando si passa da questa riflessione a quella che più specificamente è definita *Italian Thought* naturalmente cambia molto – nelle prospettive, nei toni, nei contenuti. Ma non al punto che la tendenza anacronistica a riconoscere il carattere originario dell'attuale e il carattere attuale dell'originario venga meno. Come anche il rapporto della storia con qualcosa di irriducibile a essa, di non integralmente storicizzabile – vita, natura, lingua. Ciò che lega tra loro i pensatori dell'*Italian Thought*, al di là e dentro la differenza di temi e categorie, è il rapporto tra tempo e spazio. E anche – in fondo è la stessa cosa – l'implicazione con ciò che si può definire il "fuori". Sul carattere costitutivamente deterritorializzato

del pensiero italiano si è detto molto. Il paradosso, il felice paradosso, di questo pensiero risiede nella sua dimensione non nazionale e dunque, in quanto tale, cosmopolitica, come la definiva Gramsci, o deterritorializzata, come direbbero Deleuze e Guattari (Deleuze - Guattari 1991). Nato al di fuori di un dato organismo statale, il pensiero italiano ha pensato, e pensa, lo stesso politico prima, fuori, e a volte perfino contro lo Stato. Esso è, prima ancora che uno spazio definito, un luogo di transito e traduzione di concetti, linguaggi, immagini che vengono da fuori e vanno verso il fuori. Questa è la sua forza e la sua originalità. In questo senso la domanda su cosa sia l'*Italian Thought* va modificata in quella su cosa possa essere, su cosa possa divenire, su cosa possa ancora originarsi dalla sua continua trasformazione.

#### Riferimenti bibliografici

- Auerbach, Erich  
1929 *Dante als Dichter der irdischen Welt*, De Gruyter, Berlin; trad. it. *Studi su Dante*, a cura di Dante Della Terza, Feltrinelli, Milano 1963.
- Bloch, Ernst  
1935 *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. *Eredità del nostro tempo*, a cura di L. Boella, il Saggiatore, Milano 1992.
- Bloch, Marc  
1949 *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien*, Colin, Paris 1993; trad. it. *Apologia della storia, o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1998, pp. 36 sgg.
- Bodei, Remo  
2017 *Una filosofia della ragione impura*, in *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini e G. Strummiello, Quodlibet, Macerata, pp. 55-70.
- Colli, G.  
1969 *Filosofia dell'espressione*, Feltrinelli, Milano.
- De Sanctis, Francesco  
1870-71 *Storia della letteratura italiana*, 2 voll., Einaudi, Torino 1958.  
1872 *La scienza e la vita*, in Id., *L'arte, la scienza, la vita*, Einaudi, Torino 1972.
- Deleuze, Gilles - Guattari, Félix  
1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris; trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- Didi-Huberman, Georges  
2000 *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Minuit, Paris; trad. it. *Storia dell'arte e anacronismo delle immagini*, Bollati-Boringhieri, Torino 2007.

- Esposito, Roberto  
 2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.  
 2016 *Da Fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino.
- Febvre, Lucien  
 1968 *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais (1942)*, Michel, Paris; trad. it. *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Einaudi, Torino 1978, p. 7.
- Foucault, Michel  
 1971 *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Puf, Paris, pp. 145-172; trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.
- Gentili, Dario  
 2012 *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna.
- Koselleck, R.  
 1979 *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.
- Lisciani-Petrini, Enrica - Strummiello, Giusi (a cura di)  
 2018 *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata.
- Loraux, N.  
 1993 *Éloge de l'anachronisme in histoire*, «Le genre humain», 27, pp. 23-39.
- Montefusco, Antonio  
 2016 *Dal plurilinguismo all'ospitalità. Appunti sull'italiano (neo-epico e no)*, «Nuova Rivista Letteraria», 4, pp. 43-49.
- Nagel, A. e Wood, Ch. S.  
 2010 *Anachronic Renaissance*, Zone, New York.
- Negri, Antonio  
 2005 *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma.
- Nietzsche, F.  
 1973-74 *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*; trad. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in Id., *Opere*, III, 1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2006, pp. 4-5.
- Rancière, Jacques  
 1996 *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, «L'inactuel», 6, pp. 67-68.
- Revel, Judith  
 2015 *L'Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizzazione, conflitto*, in D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Differenze Italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma, pp. 47-58.
- Schürmann, Reiner  
 1968 *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Indiana Un. Press, Bloomington; trad. it. *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1995.

## Scrittori, Popolo, *Italian Thought*

Antonio Montefusco

### I. Convergenze

Solo in apparenza può sorprendere, nel primo libro del *Capitale*, l'incappare nella citazione *litteraliter* delle parole di San Pietro nel *Paradiso*: «Assai bene è trascorsa / d'esta moneta già la lega e il peso / Ma dimmi se tu l'hai nella tua borsa» (*Pd.* XXIV, 83-85). Marx sta spiegando il rapporto tra merce e moneta, e attinge, in italiano, ai versi danteschi, riconoscendo loro non tanto un'aura di allusione vagamente esotica, quanto un nocciolo di verità incontestabile. Anche la prefazione del *Capitale* si chiudeva stentorea su un'altra pericope – «Segui il tuo corso e lascia dir le genti», dalla seconda cantica, stavolta – che sarebbe diventata, nel periodo seguente, una citazione *di e da* Marx: un'appropriazione sorprendente solo per chi non conosce la confessione del filosofo di Treviri che proprio Dante colloca in testa a una confessione trovata tra le carte di Jenny, che elencava gli scrittori più amati (Eschilo, Shakespeare, Goethe, tra gli altri). Secondo un recente studioso, William Clare Roberts, Marx avrebbe modellato l'immagine del capitalismo sull'*Inferno* dantesco: un repertorio non solo di tropi ma soprattutto un modello governamentale di lettura che permette al suo autore di rivolgersi, come un moderno Virgilio, al suo lettore socialista, di offrirgli un percorso conoscitivo attraverso l'oltretomba sociale, di disegnare infine una teoria politica dotata di un progetto eminentemente didattico, che rompe con la tradizione della politica economica e che rende il *Capitale* un testo-chiave del repubblicanesimo radicale (Roberts 2017).

Da questa ipotesi affascinante penso che si possa trarre l'idea che la *Commedia* non si limiti ad essere, per Marx, uno dei testi-chiave

del canone romantico, ma che invece l'autore del *Capitale* abbia intravisto, soprattutto nella prima cantica, qualcosa di simile a una genealogia necessaria del proprio progetto. Facendo un passo ulteriore, ci si può chiedere se fosse già chiaro a Marx che Dante è il primo rappresentante, per citare un sintagma caro all'Esposito di *Pensiero vivente*, di quell'eccezione tipica della tradizione italiana, che proprio nel Dante infernale trova il suo «luogo costitutivo» e la «prima, insuperata, codificazione simbolica» (Esposito 2010, p. 141). Per dimostrare questa constatazione, Esposito indica nell'*Inferno* e nella sua strutturazione giuridica basata sul contrappasso, non solo una sproporzione tra pena e colpa, ma anche una continua revocazione in dubbio della stabilità della norma giuridica. Le eccezioni alla regola che vengono ribadite nell'aldilà non sono rare, e non c'è bisogno di avere una dimestichezza con il testo dantesco per saperlo; basta ricordare i continui rimandi all'imperscrutabilità del giudizio divino, a cui vengono attribuiti i poteri di morte e di grazia (penso evidentemente al caso di Catone, pagano salvato e posto all'ingresso del *Purgatorio*), poteri in seguito attribuiti al sovrano moderno (Esposito 2010, pp. 136-149).

L'esempio mi serve a dimostrare come il disegno storiografico definito in *Pensiero vivente* nonché nel suo *pendant* europeo, *Da fuori*, possa avere un produttivo ruolo di detonatore interpretativo anche in campi ravvicinati ma non coincidenti con la filosofia (Esposito 2016). Secondo me, è sufficiente notare la convergenza di risultati tra il capitolo dantesco di *Pensiero vivente* e uno dei più intelligenti volumi sulla *Commedia* pubblicati negli ultimi anni, e cioè *Dante and the limits of the laws* di Justin Steinberg. In maniera indipendente da Esposito, Steinberg ha esplorato l'impalcatura giurisprudenziale della *Commedia* sottolineando come, in questa impalcatura, siano le eccezioni – i *limits*, i *confini* – a giocare il ruolo principale; queste eccezioni vanno da una massima – *io non Enea, io non Paulo sono*, e dunque il privilegio del viaggio ultraterreno da vivo – a una miriade di puntuali – la salvezza dei pagani, la compassione per Francesca e per molti condannati – secondo una *forma mentis* che è tipica del Medioevo, durante il quale le singole deroghe dalla legge permettono di applicare le norme ai singoli casi contingenti. In questo senso, esplorare i confini del diritto, permette a Dante di presidiare e colmare lo spazio tra diritto e vita allo scopo,

preciso, di restaurare un'etica che incita i suoi lettori a partecipare, come giudici, a questo sistema di eccezioni (Steinberg 2016).

Nell'individuazione ed enucleazione di una tradizione *non tradizionale* di pensiero, Esposito ritaglia uno spazio unico all'Italia su scala europea: «diversamente da culture filosofiche fin dall'inizio segnate dal rapporto con un'istituzione politica già forte e consolidata, come l'Inghilterra di Hobbes, ma anche la Francia di Cartesio; diversamente anche da tradizioni di pensiero impegnate nella costruzione di un sapere dello Stato, come la Germania di Hegel, l'Italia pensa la politica nella sua dimensione prestatatale e anche, a volte, di resistenza allo stato» (Esposito 2010, p. 22). Senza entrare nei dettagli della costruzione teoretica di questo paradigma, da quanto ho appena detto spero si comprenda l'aspetto e l'importanza anche del *gesto* ermeneutico, della rivoluzione epistemologica che esso può produrre soprattutto in chi si occupa e si interroga sulla cultura italiana.

Essa dà nome e permette di unificare sforzi plurimi, anche talvolta nascosti nello specialismo, che debbono essere ricondotti allo scoperto e che consentono di dissezionare da vicino quella cultura italiana, che, se guardata da lontano – come nell'approccio dell'italianismo definito da Balicco (2016) –, rivela la sua capacità di essere concretamente interdisciplinare e mai irrigidita nella gerarchia di saperi tradizionale. Per uscire dal generico, voglio fare due esempi che possano parlare a chi frequenta i campi del letterario. Pensiamo a De Sanctis. Secondo Esposito il paradigma progressivo di intreccio tra esemplarità civile e sviluppo letterario che si dispiega nella *Storia della letteratura dell'Italia unita* è al contrario un racconto discontinuo e inquieto: più che una carrellata di ritratti, un continuo susseguirsi di contrasti nei quali la letteratura manca continuamente l'appuntamento con la vita. Lo sviluppo letterario italiano è il frutto di una *lacerazione* originaria (Esposito 2010, p. 131): di nuovo, cito, «Dante che doveva essere il principio di tutta una letteratura, ne fu la fine» (De Sanctis 1996, II, p. 974). Ciò che manca, continuamente, è un rapporto più stretto e profondo con la vita, che esiste soltanto laddove la poesia si estroflette, esce cioè fuori di sé (e questo avviene almeno per due volte, nella *Storia della letteratura italiana*, cioè, in Dante e Leopardi). Esposito ci ricorda: «Che Francesco De Sanctis sia professionalmente un critico lettera-

rio – il maggiore che l'Italia abbia mai avuto – [...] costituisce ulteriore conferma, per il pensiero italiano, di adoperare un linguaggio diverso da quello tecnicamente filosofico per aprire una prospettiva in qualche modo eterogenea rispetto alla riflessione europea contemporanea» (Esposito 2010, p. 123).

L'altro esempio che andrà fatto rileva, in verità, da un evidente rovesciamento della linea che da De Sanctis arrivava a Gramsci, ed è il volume di cui, da poco, è occorso il mezzo secolo di vita. Mi riferisco a *Scrittori e popolo* di Alberto Asor Rosa, che assumeva un punto di vista integralmente politico sulla letteratura dell'Italia contemporanea, travolgendo l'intero sviluppo letterario seguito al punto in cui si interrompeva l'affresco di De Sanctis fino all'epigono più problematico di quella tradizione, Pier Paolo Pasolini. La tesi è nota: la letteratura italiana è *intrinsecamente* populistica e ambigua, e in quanto tale incapace di essere all'altezza del grande modernismo europeo. Ne usciva profondamente eroso anche il mito di Gramsci, violentemente schiacciato sulle sue fonti risorgimentali (Asor Rosa 2015, pp. 162-176, soprattutto 171-172, dove si notano le «analogie impressionanti» con Gioberti). Il metodo è preciso: «ci siamo sforzati indubbiamente di applicare ad un importantissimo aspetto della letteratura italiana otto-novecentesca quella *critica di parte operaia*, che costituisce l'obiettivo ultimo della nostra ricerca presente» (Asor Rosa 2015, p. 6). Si tratta della proiezione storiografico-letteraria di un altro gesto, quello operato da Mario Tronti in *Operai e capitale*, del suo punto di vista antagonista: «La possibilità, la capacità della sintesi è rimasta tutta in mano operaia. Per una ragione facile da capire. Perché la sintesi può essere oggi solo unilaterale, può essere solo consapevolmente scienza di classe, di una classe» (Tronti 2006, p. 14).

Questa staffetta del ragionamento sull'italianismo, che si realizza in maniera significativamente contemporanea (del 1965 è *Scrittori e popolo*, dell'anno seguente *Operai e capitale*), ha un aspetto paradossale. Come si può vedere dallo stile di Tronti, in *Operai e capitale* si riscontra un percorso contrario rispetto all'estroflessione che nella tradizione letteraria italiana, in un Dante e in un Leopardi, portava dalla poesia alla filosofia. L'aver listato *Operai e capitale* nel *Dizionario delle opere letterarie* Einaudi, come, appunto, uno dei capolavori della letteratura contemporanea, mostra il possibile percorso contrario, che dalla filosofia si apre alla letteratura, in qualche modo im-

prigionando costituzionalmente il volume del 1966 nella *differenza* italiana che invece Asor Rosa voleva demistificare. Se questa tensione tra le due ricostruzioni esiste, è il paradigma storiografico di quest'ultimo che andrebbe integralmente ripensato, perlomeno cercando di liberarlo dell'apparato di giudizi e stroncature attuate sul corpo della letteratura italiana in nome della sua eterogeneità rispetto alla direzione della scrittura in Europa. In altri termini: uno dei possibili cambi di passo che ci impone l'*Italian Thought* è quello di soppesare e valutare il populismo della cultura italiana più o meno contemporanea come *uno dei caratteri* della sua eterogeneità.

In questo articolo voglio inquadarlo in un problema più generale, cioè la necessità di una genealogia più precisamente medievale dei caratteri di eccezionalità del pensiero italiano. Essa si definisce proprio nell'epoca di Dante, quando una cultura volgare, parallela al latino dei professionisti del sapere, si affaccia sulla scena culturale. Per abbozzare questa tesi, bisogna aprire la discussione e sperimentare la possibilità di applicare questo punto di vista anche alla tradizione letteraria, elemento che non può essere interpretato soltanto come un cascame della più generale riflessione filosofica, né come un aspetto da collocare ai bordi dell'eccezionalità italiana. Esso va inserito a pieno titolo tra i caratteri fondamentali di quella eterogeneità, assieme appunto alla politica e alla vita.

## 2. Origini

Nel pensiero italiano si riscontra costantemente la presenza dell'evocazione di un'origine nel discorso sull'attualità, in una maniera che permette di interrogare il presente alla luce di una profondità storica. Questa particolarità ha profondamente influenzato la storiografia letteraria più avvertita e originale, che ha tentato di sfuggire alla ricostruzione progressiva e manualistica (pure oggi tornata in auge) preferendo individuare piuttosto dei nodi, talvolta marginali, di costruzione della tradizione letteraria<sup>1</sup>. La mia tesi è

<sup>1</sup> Se dovessi fare un esempio che attinge alla filologia, mi viene in mente soprattutto il rosmignano-crociano Gianfranco Contini, che conferisce un'importanza centrale per l'interpretazione di Dante a un testo laterale, minore, e infine di non sicura attribuzione dantesca: e cioè il *Fiore*, traduzione toscana del *Roman de la Rose*. Con quel testo

che sono le caratteristiche fondanti della letteratura italiana nel loro specifico contesto storico che impongono una narrazione differente e completamente disancorata rispetto all'orizzonte storico-concettuale dello Stato-nazione ed esigono un occhio di tipo «italianistico», cioè distanziato e non univoco, secondo la versione che ne dà Balicco (2016, p. 8)<sup>2</sup>. Di quali caratteristiche parlo? Nella modernità letteraria, è sufficiente evocare il peculiare sviluppo del romanzo italiano per apprezzarne la mancata coincidenza con i processi di costruzione identitaria di altre tradizioni con il loro corollario di eroizzazione dei protagonisti (Jossa 2013). Se invece andiamo all'origine, non possiamo accontentarci di un'analisi e di un'indagine sulla letteratura *iuxta propria principia*. La vocazione genealogica della tradizione italiana, per essere compresa, deve includere le caratteristiche ambientali che hanno permesso lo sviluppo di questa differenza. Per provare a spiegarlo, faccio riferimento a uno studio fondativo di dieci anni fa, di Sylvain Piron ed Emanuele Coccia, che proprio nella età di Dante hanno mostrato l'affermazione di un tipo di intellettuale del tutto originale rispetto al contesto europeo. Questa originalità si può definire tramite tre elementi: lo scrittore non si specializza mai in un unico ambito disciplinare, ma mostra competenze e interessi in più campi di studio; è sempre in contatto con le istituzioni e mostra un diretto impegno politico; non è quasi mai legato alle istituzioni del sapere (come l'Università e la Chiesa) (Piron - Coccia 2008).

Lo svilupparsi della letteratura italiana nel suo intreccio con la definizione della differenza del pensiero italiano resta inestricabilmente legata a questo momento di genesi: non solo a causa della naturale inerzia che si porta con sé la tradizione letteraria, in specie sul

Contini riesce a fare una doppia operazione: riesce a spiegare la continua compresenza nazionale / internazionale – il *Fiore* è la versione italiana di un best-seller europeo – e diacronia / sincronia – il *Fiore* è l'emergenza originaria, continuamente presente, di una linea plurilinguistica che viene ricostruita a ritroso, partendo da Gadda. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma a mio parere sarebbe un errore limitare il problema a una questione di paradigmi di storiografia né tantomeno di ermeneutica (Contini 1965).

<sup>2</sup> «L'italianismo potrebbe essere infatti definito come il campo di studi che approfondisce la trasformazione dell'immagine simbolica dell'Italia, in questi ultimi quarant'anni. Un campo di studi ancora mancante che potrebbe analizzare come, a livello internazionale, la storia culturale del nostro paese si sia progressivamente condensata in alcuni settori produttivi d'esportazione (moda, design, cibo, musica, cinema, teoria) per poi ricomporsi in una totalità nuova».

piano formale e stilistico, quanto perché è insito a quella differenza, come ha mostrato Esposito, un continuo «ritorno all'origine». Pensiamo al rapporto che la cultura italiana intrattiene con Dante. Sarebbe una grande banalizzazione interpretare questo rapporto legandolo univocamente alla canonizzazione che del poeta faranno gli esuli politici (non ultimo, Foscolo), garantendogli poi una solida fortuna nell'Italia post-unitaria. E tuttavia trasformare Dante in un «padre della patria» è stata una delle operazioni più antistoriche del Risorgimento italiano, perché ne ha depotenziato le caratteristiche più sperimentali. Non basta, però; bisogna aggiungere che l'intera opera e l'intero pensiero di Dante presentano diversi punti di resistenza rispetto alla letteratura europea, a causa della loro radicalità, linguistica, teologica e ideologica, e della loro posizione storica.

### 3. *Provocazioni*

Vi propongo un esercizio mentale per riconoscere, nella genesi della tradizione letteraria in volgare di *sì* nel Duecento, la situazione mentale, collettiva e in parte rivoluzionaria, che ha permesso lo svilupparsi delle caratteristiche essenziali dell'*Italian Thought*. Un esercizio mentale che è, essenzialmente, una *provocazione* nel senso che Hans Robert Jauß (1970, pp. 144-207) ha assegnato alla storiografia letteraria: il superamento di un approccio unicamente formalistico e/o unicamente *reader-oriented*. Jauß aveva ragione a riconoscere alla letteratura una funzione «socialmente formativa», soprattutto sul piano della sfida al lettore a mettere «in questione» il mondo per come fino ad allora lo aveva conosciuto. Ma esito a ritenere valida la proposta della categoria dell'«estetica della ricezione»; non solo perché essa, collocandosi a metà tra marxismo e formalismo, mantiene un ambiguo statuto dovuto alla sua inquietante genealogia nazionalsocialista (Richards 2009, pp. 217-233), ma soprattutto perché pretende di individuare il valore *estetico* di un'opera proprio dal rapporto con il lettore e tende invece a vanificare l'unico orizzonte di senso dei progetti culturali di cui le istituzioni sono portatrici, e che possiamo definire «contestualizzazione storica».

Vorrei distanziarmi, però, dal concetto di *context* utilizzato nella tradizione della storia delle idee di impianto anglosassone. Una vol-

ta svuotata del rapporto con i fattori socio-economici, la contestualizzazione, per autori come Pocock (1975) e Skinner (1978) – che richiamo qui anche perché individuano coerentemente nel comune medievale, in particolare nella Firenze tra Due e Quattrocento e poi nella teorizzazione machiavelliana, l'ambiente fondativo di un'idea repubblicana che si costituisce come alternativa allo sviluppo politico moderno dello Stato nazionale –, è essenzialmente un fatto discorsivo e linguistico, che esiste *prima e prescindendo* dagli stessi autori, e si concentra sui *patterns* che ricompaiono anche a lunga distanza (Pocock 1981, p. 51). Ne è risultato un vero e proprio paradigma che, da storiografico (e molto influente nella medievistica) è diventato politico, grazie al preciso riferimento alla rivoluzione americana, di cui si proponeva sostanzialmente una genealogia, nonché al contesto di crisi dello stato derivato dall'affermazione della globalizzazione all'uscita dei *trenta gloriosi* (Mineo 2009, p. 127). Gli storici hanno da lungo tempo dimostrato che, anche sul piano strettamente storiografico, l'idea che la *libertas* rivendicata dal comune medievale (e in particolare da quella tradizione specifica che va sotto il nome di «umanesimo civile») sia poi riemersa in epoca moderna («right to be free from any outside control [...] and right to govern themselves as they thought fit», Skinner 1978, pp. 6-7) non è giustificata dalle fonti e anzi contribuisce a un loro fraintendimento.

In questo intervento, per sfuggire ai limiti ora segnalati, mi limito a considerare la letteratura come sintomo di progetti culturali più ampi, cercando di mobilitare, contemporaneamente, due approcci lontani per orizzonti ma a mio parere fruttuosamente complanari. Mi riferisco, innanzitutto, al concetto di *istituzione* definito e utilizzato nella tradizione storico-medievistica italiana, che in studiosi come Tabacco e Capitani è diventato ben più dinamico di quanto si trovi in altre scuole di pensiero, proprio perché in questa tradizione è lontano dalla modellizzazione teleologica dello Stato: si tratta di una lezione che mi sembra utile anche per talune semplificazioni che talvolta capita di riscontrare in visioni storicistiche del fatto letterario e culturale, spesso attive per il periodo che è oggetto del nostro studio. Si può dire che la letteratura sia di fatto parte (accanto e in interscambio con l'elaborazione giuridica) della «coscienza del sistema» che risulta dal modo in cui «l'attitudine mentale e l'impegno intellettuale a esso

connesso [...] si fanno strumento di costruzione di un potere e della sua realizzazione», sia con risultati armonici, sia, come è più visibile nella tradizione italiana, con quelli spiccatamente disarmonici se non conflittuali (Tabacco 1977, p. 39). Il secondo approccio lo trovo attivo nella storia della filosofia medievale, e in particolare negli studi della studiosa franco-svizzera Catherine König-Pralong, che fornisce una interpretazione *istituzionale* della filosofia scolastica e usa l'efficace formula di «politica culturale» per descrivere la costellazione testuale e il più generale contesto socio-culturale che può dar conto delle singole prese di posizione filosofiche. Trovo che questa formula, di ascendenza legoffiana e gramsciana, sia particolarmente efficace per studiare la storia culturale italiana medievale se si allarga il punto di osservazione privilegiato allo studio della circolazione dei saperi, delle competenze e delle scelte linguistiche, che verranno soppesate come opzioni culturali dotate di una loro specifica, ma non rigida, collocazione politica nello spazio comunale dell'epoca, che ne costituisce il quadro istituzionale. Da una indagine di questo tipo, che si sposta continuamente dal sapere chiericale al sapere laicale, emerge anche al di fuori dell'Università un programma di pensiero che ha dei tratti comuni e che però si incarna nelle differenti individualità e si realizza in maniera contraddittoria e secondo linee di tendenza in conflitto fra di loro (König-Pralong 2011). Prendendo a prestito, questa volta, il linguaggio che Alain Badiou ha utilizzato per descrivere la stagione della filosofia francese della seconda metà del XX secolo, si può senz'altro parlare di un «momento» del pensiero toscano laico del Duecento, che si concretizza in singole «operazioni culturali» (Badiou 2012).

#### 4. *Genesis o genealogia?*

Arrivo finalmente ad offrire, in versione assai schematica ma basandomi su una serie di sondaggi precedenti (Montefusco 2017a; Montefusco 2017b) uno schema di lettura e di interpretazione della letteratura italiana fra Due e Trecento, con particolare attenzione alla stabilizzazione di una vera e propria tradizione letteraria nell'età di Dante. Si tratta di un tema classico per gli specialisti delle letterature medievali romanze, e che nei manuali va sotto il titolo di

«Origini e Genesi della Letteratura Italiana» (ricostruzione di riferimento è ancora Roncaglia 1965). Questo capitolo è stato sempre sfuggente e difficilmente inquadrabile nei canoni della storia letteraria tradizionale, poiché, nella prima fase, all'autore si sostituisce la dinamica della traccia e della sua trasformazione (Stussi 2001; Dionisotti 1967). Le fratture tra chierici e laici, tra latino e volgare, tra traccia e autore, frammento e opera non hanno tuttavia fatto sfuggire il *processo* a una sua sistemazione, o meglio domesticazione, in senso letteralmente *progressivo*. Il caso italiano è particolarmente significativo, in questa direzione. Un imperatore considerato anticipatore dei Lumi, Federico II, decide di investire sulla letteratura in lingua italiana, impiegando a tale scopo funzionari della corte (in particolare, notai e cancellieri, ma questi ultimi significativamente in un ruolo secondario). A questi funzionari è però permesso di scrivere d'amore, alla maniera dei trovatori provenzali – in un modo che talvolta sfiora il plagio – ma mai di politica – poiché a quest'ultima è deputata la cancelleria, e quindi il latino (Antonelli 1995). Parallelamente, il santo italiano *par excellence*, Francesco d'Assisi, apre anch'esso alla letteratura volgare, proponendo una *couche* intermedia tra liturgia e poesia (Dalarun 2014).

Se i paradigmi storicisti classici – da De Sanctis a Gramsci a oggi – tendono a sottolineare l'impulso dall'alto che produce l'innovazione *laica* dello scrivere in volgare, noi oggi dobbiamo piuttosto vedere almeno due elementi che ci pongono, al contrario, problemi di contestualizzazione e di descrizione storica. Il primo è l'evidente coincidenza conflittuale, che vede i due poteri sovrani e universali dell'epoca intervenire direttamente sul terreno dell'innovazione per conquistarla e disciplinarla: *conquistarla* perché ormai le tracce di scrittura volgare sono abbastanza consistenti per parlare di un polcentrismo già *ab ovo* nella cultura italiana fin dall'inizio del XIII secolo; *disciplinarla* all'interno di un quadro di compresenza con la lingua clericale che impone, comunque, una limitazione all'espressione volgare, e quindi laica: nella curia siciliana, l'amore *e non la politica*; nel caso della letteratura francescana, la preghiera (o l'amore per Dio attraverso le creature) *e non la teologia*. Il progetto ecclesiastico e imperiale doveva scontrarsi con la corta durata degli esperimenti, sotto i colpi dei cambiamenti epocali che si realizzarono a metà del XIV secolo, con la morte di Federico II e l'arrivo in

Italia di Carlo d'Angiò (Milani 2013; Montefusco 2017a). Questo è, in breve, il battesimo. Qualcosa di più di una falsa partenza, ma eventualmente il resto di due iniziative più di risposta che di creazione *ex nihilo*. Più una preistoria, dunque, che una storia.

Ciò che mi pare interessante, invece, allo scopo dell'attuale dibattito sull'*Italian Thought*, è segnalare come, da quell'anfratto che fu poi un naufragio<sup>3</sup>, prende forma in realtà un quadro di esperienze culturali debordante e caratteristico soprattutto dell'area italiana centro-settentrionale, che solo per comodità universitaria chiamiamo «letteratura italiana», ma che costituisce già e definisce con accuratezza quello che dell'*Italian Thought* sarà l'alfabeto fondamentale. Ho evitato il termine «anticipa» perché ritengo, almeno sotto questo aspetto, la rottura con la modernità del tutto *sub iudice* per quello che riguarda, nello specifico, il quadro di esperienze di cui sopra (ed in effetti è ben noto che si è discusso più e più volte della questione della *continuità* in particolare tra Umanesimo e Medioevo in specifico per la questione del pensiero politico: vedi, per la tradizione toscana, Tantarli 1998). Il rapporto in questione è qui riportato alla seguente forma: non si trovano in questa area culturale di genesi le caratteristiche integrali del paradigma dell'*Italian Thought*. Semmai, la gamma delle caratteristiche di questo quadro culturale deve entrare in contatto significativo con l'*altra modernità* definita dal pensiero italiano, secondo l'accezione di Roberto Esposito, costituendone il nucleo vitale, il punto di partenza storicamente certificato della sua genealogia.

#### 6. 1 tesi e 3 sottotesi per una genealogia populista della letteratura italiana nell'età di Dante

Poiché non ho né il tempo né l'intenzione di delineare un capitolo di storia letteraria, voglio qui di seguito declinare alcune caratteristiche di questo quadro, nella forma di «tesi di lettura».

<sup>3</sup> Dispersa la *curia* federiciana con la sconfitta di Manfredi, la memoria scritta di quella corte venne spazzata via; la produzione poetica in volgare si salvò essenzialmente grazie alle trascrizioni effettuate nel Nord Italia, nel contesto di cui parliamo: Carrai 1997.

Tesi fondamentale: *Il fenomeno culturale che chiamiamo Letteratura Italiana si afferma nelle città del Nord Italia ed è parte integrante di un fenomeno socio-politico più largo chiamato «Rivoluzioni di Popolo».*

La scrittura di testi in volgare italiano come strumento di affermazione di un'élite sociale e politica al di fuori di iniziative istituzionali dall'alto si afferma alla metà del XIII secolo nei principali comuni del Nord Italia (Bologna 1987). I due fenomeni principali mantengono una relazione molto forte con il battesimo che ho appena ricordato. In questo ambiente preciso, i laici trascrivono, imitano e cambiano il repertorio poetico creato alla corte di Federico II (Carrai 1997). I chierici e i laici, nel quadro della esperienza delle confraternite religiose, allargano l'esperienza di Francesco d'Assisi creando il primo repertorio poetico (la lauda) che serve a inquadrare la devozione religiosa dei laici (Suitner 1996). Quest'opera di sistemazione risponde a un allargamento del pubblico dei lettori, che è dovuto alla grande crescita economico-finanziaria e all'affermazione geopolitica vissute dalla Toscana in particolare e da Firenze in particolare.

I grandi nomi di questa sistemazione sono il frate francescano dissidente Iacopone da Todi, il politico e frate di Arezzo Guittone, il notaio di Firenze Brunetto Latini. Tutti e tre sono in rapporto – conflittuale o collaterale – con le «Rivoluzioni di Popolo» (e con il mondo confraternale). Brunetto è il grande teorico dei principi politici e culturali di questo movimento, anche se lo interpreta in una maniera inclusiva ed aperta nei confronti dei *cavalieri cittadini* (Montefusco 2017c). Guittone si impadronisce di questi principi per disciplinarli e indirizzarli in direzione completamente differente, perché esprime il punto di vista opposto dei nobili (Montefusco 2017b). Iacopone da Todi è una figura «di soglia»: egli è vicino al Popolo ma è in conflitto con la dirigenza del suo Ordine religioso, che invece appoggia soluzioni di compromesso politico tra nobili e una parte del Popolo (Montefusco 2012). Con l'opera di questi tre protagonisti, la scrittura in volgare cambia definitivamente faccia. La poesia non viene superata ma si allarga ai temi etici e politici. La prosa assume una nuova importanza, attraverso l'uso delle traduzioni-commenti (chiamati «volgarizzamenti»), dei trattati enciclopedici e infine della lettera come mezzo di propaganda e discussione (Artifoni 1994).

Sottotesi n. 1: *I regimi di Popolo cambiano in profondità le istituzioni del comune e reinterpretano il pensiero politico in una direzione nuova. Il Popolo ha «creato» il Comune e la sua mitologia e ha sacralizzato lo spazio politico tramite un progetto «populista» e non di classe.*

Gli specialisti dell'età comunale, oggi, insistono sulla specificità della forma istituzionale del comune nel Medioevo italiano. Nato dal dissolvimento dell'Europa carolingia e sviluppatosi soprattutto in Italia, lo spazio politico chiamato Comune è qualcosa a metà tra un accordo militare tra i *cives* e un nuovo quadro di autonomia nell'ambito del potere sovraregionale del *Regnum Italiae*. Gli storici discutono ancora sull'importanza che hanno, alle origini delle istituzioni comunali, le aristocrazie terriere e quelle urbane, e si tratta di un dibattito importante perché è incentrato sulla presunta novità che esse esprimono (Milani 2005). Le ricerche più recenti insistono soprattutto sul grado di enorme creatività di queste istituzioni: al loro interno, si sono create le condizioni per sviluppi molteplici, ai quali solo le vicende successive hanno dato il volto che conosciamo. Chris Wickham ha usato a questo proposito l'immagine molto efficace di uomini che sono nottambuli: «sleepwalking in a new world» (Wickham 2015). Questa visione può finalmente indebolire l'idea liberale e repubblicana del Libero Comune, che nasce da uno slancio di liberazione dall'oppressione delle istituzioni feudali e medievali, soprattutto la Chiesa e l'Impero. Non si può negare, però, che le istituzioni del Comune siano caratterizzate da un inedito allargamento della partecipazione alle decisioni politiche. Questo allargamento si è già ampiamente sviluppato alla fine del XII secolo, quando figure e istituzioni di garanzia vengono introdotte per limitare la conflittualità interna all'élite aristocratica (Maire Vigueur 2000).

Ma durante il XIII secolo emerge un movimento nuovo, collocabile a metà tra la forza politica e il movimento sociale: si tratta del *Popolo*. C'è un nucleo di classe nello scontro tra Popolo, che riunisce tutti coloro che sono esclusi dalla rappresentanza politica nel comune aristocratico, e i *milites* cittadini, che costituivano la base sociale e il nucleo di governo del comune fino alla metà del Duecento: le ricerche successive, fino alle più recenti, hanno grosso modo confermato questo nucleo originario, già tratteggiato da Sal-

vemini (1966) e precisato da Maire Vigueur in più sedi (vedi soprattutto 2004), che insiste sulla divaricazione sociale e sullo scontro di idee – più o meno esplicite – che questi fronti esprimevano in merito alla convivenza e alle strutture di potere. «Questa chiarezza si appanna tuttavia quando ci si confronta con il periodo [...] grosso modo compreso tra gli ultimi due decenni del Duecento e i primi tre del Trecento. Nei comuni di popolo maggiori quella fase fu caratterizzata da una vera e propria esplosione della conflittualità, da una sovrapposizione di contrasti di natura diversa – tra popolani e *magnates*, tra popolani grassi e popolani minuti, tra guelfi e ghibellini, tra bianchi e neri ecc. – che attraversavano trasversalmente la società cittadina creando molteplici spaccature e non più semplicemente riconducibili all’opposizione popolo / nobiltà. Una scomposizione del conflitto che pone forti problemi di lettura» (Poloni 2012, p. 22). Questo appannamento è importante, perché coincide con l’assestarsi della tradizione letteraria toscana nell’età di Dante, che, anzi, dovrebbe essere inserita come ulteriore elemento di scomposizione e complicazione del quadro.

Rappresentando una larga schiera di forze, che andavano dai grandi banchieri ai piccoli artigiani, il Popolo ha elaborato e praticato un progetto politico che puntava ad allargare la rappresentanza politica, tramite una linea di condotta unitaria, che si rintraccia in tutti i contesti locali e che «consiste nella scelta di operare sul terreno istituzionale, individuato come il luogo deputato dell’attività politica» (Artifoni 2003, p. 3). La principale strategia è stata quella di rinnovare la legalità secondo un mito delle «origini» comunali: basandosi sull’ambiguità del concetto di *populus*, che indica sia la totalità dei *cives* sia un movimento politico preciso, il Popolo si è auto-investito del ruolo di autentico rappresentante del *bonum commune* che era stato tradito dall’élite aristocratica. Il movimento è, dunque, allo stesso tempo interprete dei fattori di cambiamento socio-economico del suo tempo e creatore di nuove prospettive, secondo una mitologizzazione delle istituzioni che crea la base della sua sacralizzazione (Mineo 2018). Di conseguenza, nonostante questo nocciolo di classe, l’azione del Popolo è interpretabile secondo la piattaforma politica che Laclau descrive come «populista» nell’ambito della democrazia rappresentativa moderna. Esso, cioè, raccoglie le domande eterogenee di chi è escluso dalla

rappresentanza, e offre una prospettiva unificante che si afferma con una strategia di egemonia politica (Laclau 2008; Milani 2014).

Il movimento popolare ha avuto un inizio conflittuale, ma non ha vissuto una storia lineare. Le ricerche più recenti hanno finalmente confermato che, tra la seconda metà del Duecento e l’inizio del secolo successivo, si verifica un imponente ricambio nel ceto dirigente del comune: l’accesso ai luoghi di potere di nuove famiglie si basa su un quadro in cui il movimento popolare è dotato di una amplissima base di consenso e di nuovi strumenti ideologico-politici. Nonostante gli equilibri e le faglie di conflitto cambino continuamente e trasformino il contesto socio-politico, anche da un punto di vista legislativo si è visto come l’azione politica e la sua legittimazione resta quella definita da e con la vittoria del Popolo fino alla fine del Trecento, seppure in un pendolarismo continuo tra regimi oligarchici e apertura democratica (Tanzini 2007). Questa continuità è stata misurata e descritta, nella sua complessità, da John Najemy in una storia di Firenze nella quale il Popolo assume finalmente la fisionomia di motore della storia della città: collocandosi socialmente a metà tra gli strati più bassi della società (artigiani e proletariato medievale) e la fascia dell’élite (composta da magnati e grandi commercianti e banchieri), esso domina la scena politica con una fisionomia ben precisa, che si è definita nelle *Arti*, cioè nelle corporazioni di mestiere (Najemy 2006). Per semplificare, possiamo dire che Najemy assegna al Popolo una piattaforma «populista» *lato sensu*, che tende a condividere, per la maggior parte della sua storia, le leve del potere con l’élite magnatizia (De Vincentiis 2009). Nei momenti di maggiore creatività, tuttavia, esso tende a privare quella stessa élite del proprio consenso, alleandosi di fatto con il popolo *minuto* (nelle tre fasi rivoluzionarie del 1293, del 1343 e infine con il tumulto dei Ciompi nel 1378): in questi momenti, il Popolo sembra assumere una piattaforma di «populismo democratico» (Mouffe 2000).

Sottotesi n. 2: *Il Popolo ha imposto un’agenda culturale, e ha fatto egemonia sulle élites imponendo alla letteratura italiana la sua natura ibrida e bilingue e in particolare la sua ossessione istituzionale e il suo approccio «critico». La letteratura italiana, però, incentrandosi sul tema del bene comune partecipa anche all’epocale processo di divorzio tra commons e common wealth.*

Il movimento popolare ha imposto i propri cambiamenti istituzionali e il ricambio del personale politico tramite una strategia di egemonia culturale, attuata inizialmente attraverso degli attori sociali ben precisi, i notai (Steinberg 2007), e un disciplinamento della dottrina della parola, scritta e orale, che si riallacciava alla tradizione retorica antica (Artifoni 1994). Anche questo rapporto con la retorica rientra decisamente nella dimensione «populista» del programma popolare, come ha mostrato Laclau, che proprio nell'uso di tropi e della parola pubblica ha indicato la potenzialità unificante della categoria del Popolo (Laclau 2014), in qualche maniera forzando alcune intuizioni presenti nella riflessione di Antonio Gramsci e nel suo concetto di «egemonia» (Laclau - Mouffe 1989). Generalizzando il modello di Najemy – ma solo per semplicità – si può intravedere, nella politica culturale del Popolo, un pendolarismo non risolto tra esclusione e inclusione (Milani 2003); la strategia politica che ha avuto più successo è stata quella dell'addizione e non della soppressione: si pensi a come il Comune di Popolo abbia spesso aggiunto agli organismi tradizionali e legati all'élite nobiliare nuovi organismi (in particolare il Consiglio di Popolo) collaterali al movimento e alle famiglie più rappresentative (Milani 2014). Questo criterio di additività è stato imposto anche dal punto di vista culturale-linguistico. La strategia culturale *vincente* – attenzione, però: non l'unica, perché spesso affiancata a quella conflittuale e non inclusiva – del movimento popolare non intende annullare né la lingua di espressione della cultura giuridica e universitaria (il latino) né il genere letterario attraverso cui i cavalieri hanno espresso i loro valori (la poesia d'amore). Anche in questo caso, l'egemonia è impostata tramite la complicazione e l'allargamento del quadro complessivo. Al latino viene affiancato il volgare, un programma culturale che poneva al centro la retorica e la traduzione, quest'ultima rivolta insieme al mondo antico (ampiamente attualizzato) e all'universo medievale. Alla poesia d'amore vengono affiancati nuovi generi letterari, spesso in concorrenza con la tradizione morale di tipo religioso, ma imponendo alla letteratura un tema cruciale: le istituzioni e l'educazione del *civis*. Si può aggiungere che c'è un rapporto (non univoco né rigido) tra il sistema di relazione tra Antico e Moderno (e conseguentemente tra latino e volgari) e il tipo di sistema politico-istituzionale che si è imposto: a Padova, laddove è

prevalsa in maniera continuativa la soluzione oligarchica, il rapporto tra le lingue è stato diseguale e ha prevalso un nuovo sentimento umanistico; a Firenze, al contrario, la *forma mentis* dell'intellettuale è stata continuativamente bilingue (Witt 2016). In mezzo, però, sono da invocare e ricordare molti scenari intermedi e di intreccio (per esempio, a Bologna o a Genova): questa diversità di soluzioni ha avuto riscontro in una diversità (al limite della polverizzazione) di umanesimi.

A parte le proiezioni, più o meno semplificanti, della politica culturale sulle scelte linguistiche e sulla distribuzione sociale dei saperi, l'agenda imposta dal Popolo allo spazio socio-culturale dei comuni tra Due e Trecento si caratterizza anche per il contributo che essa consegna alla consistenza storica del concetto di *comune* e di *beni comuni*. Tale consistenza è fondamentale per precisare un concetto che, lasciato indeterminato, risulta inutile per qualsiasi programma politico che voglia mettere in discussione l'attuale assetto neoliberale (Dardot - Laval 2014, p. 21). Com'è universalmente noto, il momento dell'affermazione del Popolo è anche quello in cui si afferma e prende forma la nozione tomistica e aristotelica di *bonum commune* sul ceppo ciceroniano e agostiniano. I grandi teorici del movimento, per esempio Brunetto Latini, hanno insistito sulla lotta alle fazioni e sulla pace come condizioni per poter realizzare il *bonum commune* e permettere alle istituzioni di sviluppare le proprie potenzialità. Questi due punti del programma del popolo erano pensati per togliere ai cavalieri il terreno principale su cui si basava la loro preminenza nella città, e cioè la violenza. Immediatamente, però, essi si sono trasformati in punti ideologici, legati alle istituzioni, e quindi permanenti. Più nello specifico, nel Duecento, assistiamo a un interscambio che individua il fine del governo nella «chose dou comun»; essa consiste allo stesso tempo nel buon uso delle virtù politiche nonché in tutte quelle prerogative, anche materiali, che consentono il benessere economico della città. Brunetto le chiama *bien dou peuple, comun profit e comun bien*; le fonti, precedenti e contemporanee, *commoda e utilitas*. Queste sono i *commons*, terre e spazi e cose pertinenti a una sfera «pubblica» su cui il comune inizia a rivendicare la patrimonialità se non l'appropriazione attraverso la fiscalità e le espropriazioni proprio durante i regimi di Popolo (Brunetto 2007, p. 836). Per dirla con Giovanni Villani a metà del Trecento: «nel cominciamento

del popolo si fece molto di bene comune», e questo permetteva «il tranquillo stato di Firenze, che di notte non si serravano porte alla città, né avea gabelle» (Giovanni Villani 1990, pp. IX, 2). Ma nella fase in cui parla Villani, però, il *bene comune* è diventato un «valore astratto e imperativo – rappresentato nel modo più radicale dal ciclo di affreschi del *Buongoverno* di Ambrogio Lorenzetti – che si separa dalla sfera delle cose concretamente *comuni*: le cose della comunità il cui uso e la cui politicizzazione avevano generato decisivi meccanismi di trasformazione della comunità stessa in comune» (Mineo 2011, p. 51). Questo processo di semplificazione e distinzione è lo sfondo su cui si realizza, in maniera certo meno improvvisa e concentrata nel tempo e nello spazio di come l’aveva immaginata Marx, la lunga e accidentata «transizione» al capitalismo, di cui fu parte la residualizzazione dei *commons* e a cui i regimi di Popolo hanno contribuito in maniera decisiva (Mineo 2016).

Seppure su questo piano l’indagine è tutta da fare (ma vedi l’ottimo Borsa 2012), si può affermare che la lettera italiana del Due e Trecento contribuisce o comunque partecipa a questo processo di egemonia del movimento popolare; ne porta evidenti i segni tematici (l’ossessione per le tematiche istituzionali, che sfociano nello sforzo dantesco di immaginarsi una *curia* “in sua assenza” nel *De vulgari eloquentia*), il segno di contestazione (incentrato sul tema della pace e della concordia), e infine la partecipazione alla riflessione sul *bene comune* e sul rapporto con l’*utilitas* della comunità. La letteratura italiana è una letteratura del *comune*<sup>4</sup>.

Sottotesi n. 3: *Dante Alighieri è il più grande interprete e sovvertitore della tradizione popolare. In particolare la Commedia può essere considerata un’opera di Old Italian Epic che si colloca all’origine di una linea italiana del tutto alternativa a quella delle culture nazionali: popolare e colta allo stesso tempo, impossibile da inquadrare in un genere letterario, portatrice di un pensiero critico sulle istituzioni.*

Dante appartiene alla generazione successiva a quella che è in rapporto con la prima affermazione dei movimenti di Popolo (Guitone e Brunetto). L’età di Dante è un’epoca di passaggio e di assestamento. I regimi popolari duecenteschi hanno imposto criteri

<sup>4</sup> Per un giro d’orizzonte, anche tematico, vedi Mineo 2014.

di legittimazione e nozioni politico-culturali definitive. Dante vive queste contraddizioni e, grazie alla sua condizione di uomo politico bandito dalla sua città, riesce a essere un interprete lucido e distaccato. Da un punto di vista ideologico, Dante offre degli strumenti di critica del sistema comunale e una soluzione che è solo apparentemente antistorica: l’Impero, nella visione della *Monarchia*, è il principale strumento di pacificazione e di relazione pacifica dei poteri. Come si può intuire immediatamente, si tratta di una nuova interpretazione dell’agenda politica del Popolo in un senso inaspettato ma fortemente critico nei confronti dei poteri regionali (in particolare il Regno di Francia). Da un punto di vista linguistico, egli è il più tipico rappresentante del bilinguismo fiorentino, perché utilizza spesso contemporaneamente, e su un piano di parità, latino e volgare.

Ma è la *Divina Commedia* che offre in tutti i sensi gli strumenti per verificare l’ipotesi della consistenza di una *differenza* italiana. Nell’opera-faro della letteratura italiana vanno sottolineate le seguenti caratteristiche. Primo: essa forza i generi letterari. La *Commedia* non è un’enciclopedia e non è poesia lirica, non è un trattato e non è prosa. Contemporaneamente, Dante è il grande teorico dell’etica della propria scrittura, che viene ribadita, in maniera straordinaria, negli appelli al lettore, come ebbero a notare Curtius (1993) e Auerbach (1989). E in questi appelli non c’è solo l’affermazione di un realismo impossibile in un viaggio nell’aldilà. C’è soprattutto l’affermazione che l’autore crede a quel che dice. Secondo: il punto di vista è molteplice. C’è l’io di Dante come autore. C’è l’io di Dante come pellegrino nel mondo dei morti. C’è la pluralità dello *storytelling* di questi morti. C’è dunque un io sovraccarico, che ricorda opere come *Petrolio* di Pier Paolo Pasolini o *Gomorra* di Roberto Saviano (forse molto più del Proust invocato da Contini nel famoso saggio sul personaggio-poeta, Contini 1970, pp. 335-361). Terzo: la compresenza di una complessità teologica e narrativa e un’attitudine *pop*. La *Commedia* è un caso emblematico di *best-seller* – è forse il grande *best-seller* del Medioevo – che però contiene pagine di grande difficoltà, non solo per i lettori di oggi: è una continua sfida al lettore medievale. Quarto: collocando il racconto nel 1300, quindi circa 15 anni prima, Dante costruisce un *alternate history fiction*. Incontra papi, imperatori e concittadini, che esprimono opi-

nioni sulla storia, senza esprimere punti di vista controfattuali ma proponendo una visione possibile del *continuum* storico. Quinto: lo stile e la lingua sono leggibili ma sono in continua trasformazione e sperimentazione. Non è un caso che i grandi critici, come Gianfranco Contini, abbiano parlato di plurilinguismo.

L'esercizio mentale che vi ho proposto consiste nel delineare una interpretazione complessiva di Dante tramite le cinque coordinate con le quali Wu Ming 1 ha descritto, nel 2008 (in volume Wu Ming 2009), la «nebulosa» di opere letterarie al quale lo scrittore assegnò l'etichetta di *New Italian Epic* (d'ora in poi *NIE*). Le opere che afferiscono al *NIE* sono caratterizzate da una fortissima tendenza a uscire dallo stretto limite della *fiction* per costituire dei *monstra* letterari che tendono a intervenire sul presente con un'ottica trasformativa. Anche se il legame non è esplicitato – e probabilmente è al di là della consapevolezza dei suoi autori – si può affermare che la *Commedia*, con il suo *Old italian epic*, sia il punto di origine a cui questa *mostruosità* tende sempre a tornare, in una maniera che riesce ad andare oltre la sua canonizzazione scolastica e che ci permette di saggiare e indicare, anche nella letteratura più vicina a noi, un punto di contatto con l'eterogeneità del pensiero italiano che da più parti è stato recentemente sottolineato. Scrivere dopo Dante, per qualsiasi scrittore italiano, non è più stato lo stesso: è sicuramente a questa ragione genetica che dobbiamo risalire quando ci domandiamo la ragione del peculiare protagonismo della letteratura nel costituire l'alfabeto e la genesi ambientale dell'*Italian Thought*.

### 7. Proiezioni

Visto il carattere di programma di lavoro di questo intervento, voglio evitare di trarre delle conclusioni, ma è possibile proporre delle proiezioni interpretative.

La prima La politica popolare *inventa* un mito delle «origini» basata sulla propria ambiguità costitutiva di *populus* come parte e *populus* come totalità, che trova la sua legittimità nel legame con il popolo romano antico. Tale mito, che emerge a più riprese come un rimosso, cambia definitivamente il rapporto con l'antico. Questo

cambiamento è fondamentale, e instaura un rapporto tra origine e storia che sarà peculiare della storia del pensiero politico italiano successivo. In questo senso, le opere del XIII secolo definiscono alcuni aspetti essenziali dell'*Italian Thought*, secondo le linee definite da Roberto Esposito in *Pensiero vivente*. Ne ricordo due. Il primo è un rapporto non servile con il potere: la letteratura italiana è letteratura al servizio di un movimento di critica istituzionale, il movimento popolare. Il secondo è il rapporto con il contesto. Il Popolo impone alla letteratura un'azione diretta nel presente, che quindi si spiega in relazione a dati immediati. Ma la sua proiezione è sempre sul futuro perché è caratterizzata da un pensiero complessivo sul *bene comune*.

La seconda. Il Popolo è il fattore di continuità tra Medioevo e Umanesimo, fino a Machiavelli. Machiavelli presenta una *forma mentis* tipica della tradizione italiana, e infatti il suo pensiero ha uno stretto rapporto con la tradizione popolare. Conseguentemente in Machiavelli la relazione tra Popolo e Moltitudine è irrisolta: i due concetti non sono in conflitto, come invece saranno in Hobbes e Spinoza. Questo rapporto non conflittuale tra Popolo e Moltitudine è straordinariamente fecondo (Del Lucchese 2004). In una letteratura senza nazione ma ossessionata dalla prospettiva nazionale, la letteratura si libera sia dallo sviluppo storico sia da quello geografico. Si può fare storia della letteratura in maniera rizomatica.

La terza. La tesi di Alberto Asor Rosa e di *Scrittori e Popolo* va oggi completamente rovesciata. Secondo Asor Rosa, il progetto culturale nazional-popolare era il risultato di un'arretratezza della cultura italiana. Questa tesi, però, poteva essere concepita in relazione a uno scontro di classe che un gruppo di teorici (gli *operaisti*, essi stessi protagonisti di una specifica linea di pensiero tipicamente italiana) pretendeva come *puro* in Italia e in Europa negli anni '60. Oggi, a dieci anni dalla teorizzazione del *NIE* e del dibattito anche feroce che ne seguì (Storini 2015), in un ambiente contiguo ai Wu Ming, viene significativamente sollevato il problema del rapporto letteratura e «punto di vista operaio». Liquidando la letteratura industriale italiana come «scritta dall'alto» perché i suoi autori provenivano dal ceto medio, Alberto Prunetti ha fondato il proprio progetto di scrittura *working class* sull'esempio di Vasco Pratolini, uno dei pochi scrittori che può vantare un'origine familiare proletaria (Prunetti 2017). Si tratta di

un rovesciamento totale (quanto cosciente, è difficile dirlo) della condanna operaista di Pratolini, materializzata nelle pagine stroncatorie di *Scrittori e popolo* di Asor Rosa, per il quale l'autore di *Metello* costituisce il miglior esempio del malinteso nazional-popolare susseguente alla politica togliattiana (Asor Rosa 2017; Montefusco 2018). Non è questo il luogo per giudicare i risultati letterari di questo rovesciamento. Mi limito a segnalare che la consustanzialità tra populismo, letteratura italiana e *Italian Thought*, definitasi nell'età di Dante e protratta nella modernità, tende a fissarsi come un rimosso inquieto della scrittura letteraria, pronta a riemergere quasi a ogni rovescio del dibattito che implica una proiezione trasformativa di tale scrittura.

### Riferimenti bibliografici

- Antonelli, Roberto  
1995 *La corte "italiana" di Federico II e la letteratura europea*, in *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno storico internazionale (Todi 9-12 ottobre 1994), CISAM, Spoleto, pp. 319-345.
- Artifoni, Enrico  
1994 *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di Paolo Cammarosano, EFR, Roma, pp. 157-182.
- Asor Rosa, Alberto  
2015 *Scrittori e popolo 1965. Scrittori e massa 2015*, Einaudi, Torino.
- Auerbach, Erich  
1989 *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano.
- Balocco, Daniele  
2016 *Made in Italy e cultura. Indagine sull'identità italiana contemporanea*, Palumbo, Palermo.
- Badiou, Alain  
2012 *L'Aventure de la philosophie française*, Éditions La Fabrique, Paris.
- Bologna, Corrado  
1987 *La letteratura dell'Italia settentrionale nel Trecento*, in *Storia e geografia della letteratura italiana*, 1, *L'età medievale*, Einaudi, Torino, pp. 511-600.
- Borsa, Paolo  
2012 *Poesia e politica nell'Italia di Dante*, Ledizioni, Milano.
- Brunetto Latini  
2007 *Tresor*, a cura di P.G. Beltrami, P. Squillaciotti, P. Torri e S. Vatteroni, Einaudi, Torino.

- Carrai, Stefano  
1997 *La lirica toscana del Duecento. Cortesi, guittoniani, stilnovisti*, Laterza, Roma-Bari.
- Coccia, Emanuele - Piron, Sylvain  
2008 *Poésie, science et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*, «Revue de Synthèse», 129, pp. 549-586.
- Contini, Gianfranco  
1970 *Dante come personaggio-poeta della «Commedia»*, in Id., *Varianti e altra linguistica*, Einaudi, Torino, pp. 335-361.  
1976 *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi.
- Curtius, Ernst Robert  
1993 *Letteratura europea e Medioevo latino*, a c. di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze.
- Dalarun, Jacques  
2014 *Le Cantique de frère Soleil. François d'Assise réconcilié*, Alma éditeur, Paris.
- Dardot, Pierre - Laval, Christian  
2014 *Commun: essai sur la révolution au 21. Siècle*, La Découverte, Paris.
- De Vincentiis, Amadeo  
2009 *Firenze senza Rinascimento: De Vincentiis legge Najemy*, «Storica», 15, 2009, pp. 449-458.
- De Sanctis, Francesco  
1996 *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, intr. di G. Ficara, Einaudi-Gallimard, Torino-Paris.
- Dionisotti, Carlo  
1967 *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino.
- Espósito, Roberto  
2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.  
2016 *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino.
- Giovanni Villani  
1990-91 *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, Guanda, Parma.
- Jauß, Hans Robert  
1970 *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Jossa, Stefano  
2013 *Un paese senza eroi. L'Italia da Jacopo Ortis a Montalbano*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- König-Pralong, Catherine  
2011 *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris.
- Laclau, Ernesto  
2008 *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzom, Laterza, Roma-Bari.  
2014 *The rhetorical foundation of the society*, Verso Books, London.

- Laclau, Ernesto - Mouffe, Chantal  
1989 *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, Verso Books, London.
- Maire Vigueur, Jean-Claude  
2000 (a cura di), *I podestà dell'Italia comunale*, 2 voll., ISIME, Roma.  
2004 *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, EHESS, Paris.
- Mineo, Igor E.  
2009 *La repubblica come categoria storica*, «Storica», 43-45, pp. 125-167.  
2011 *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo Medioevo*, in *The languages of the political society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, a cura di A. Gamberini, J.-P. Genet, A. Zorzi, Viella, Roma, pp. 39-67.  
2014 *Caritas e bene comune*, «Storica», 59, pp. 7-56.  
2016 *Dai beni comuni al comune. Diritto, Stato e storia* (con Marco Fioravanti, Luca Nivarra), «Storia del pensiero politico», 1, pp. 89-114.  
2018 *Le jeu du peuple avec le temps en Italie au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle*, in M. Riot-Sarcey (a cura di), *La référence au passé*, Éditions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, pp. 39-48.
- Milani, Giuliano  
2003 *L'esclusione da comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, ISIME, Roma.  
2005 *I comuni italiani. Secoli XII-XIV*, Laterza, Roma-Bari.  
2013 *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani: una nota*, in *Circulation des idées et des pratiques politiques (France et Italie, XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, études réunies par A. Lemonde et I. Taddei, EFR, Roma, pp. 115-128.  
2014 *Contro il comune dei milites. Trent'anni di dibattiti sui regimi di Popolo*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur. Percorsi storiografici*, a cura di M.T. Caciorgna, S. Carocci, A. Zorzi, Viella, Roma, pp. 235-258.
- Montefusco, Antonio  
2012 *L'exilé pauvre et le citoyen excommunié. Iacopone et le «peuple» à Todi*, in *Écritures de l'exil dans l'Italie médiévale*, a cura di A. Fontes, M. Gagliano, «Arzanà», 16-17, pp. 53-73.  
2017a *Livelli di cultura e distribuzione sociale dei saperi nell'Italia dei Trovatori*, in *L'Italia dei Trovatori*, a cura di P. Di Luca e M. Grimaldi, Viella, Roma, pp. 203-221.  
2017b *La linea Guittone – Monte e la nuova parola poetica*, in *Dante attraverso i documenti II. Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295-1302)*, «Reti Medievali. Rivista», 18, 1, pp. 2-53, [www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5097](http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5097).  
2017c *Banca e poesia nell'età di Dante*, Presentazione di G.L. Potestà, Università Cattolica del Sacro Cuore – Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa, Milano.  
2018 *Quando gli esclusi prendono la parola. Letteratura e classe operaia a partire da Prunetti*, «OperaViva», [operavivamagazine.org/quando-gli-esclusi-prendono-la-parola/](http://operavivamagazine.org/quando-gli-esclusi-prendono-la-parola/).

- Mouffe, Chantal  
2000 *The Democratic Paradox*, Verso Books, London.
- Najemy, John M.  
2006 *History of Florence 1200-1575*, Malden, Oxford.
- Pocock, J.G.A.  
1975 *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton.  
1981 *The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology*, «The Journal of Modern History», 53, 1981, pp. 49-72.
- Poloni, Alma  
2012 *Il comune di popolo e le sue istituzioni tra Due e Trecento. Alcune riflessioni a partire dalla storiografia dell'ultimo quindicennio*, «Reti Medievali. Rivista», 13, 1, 2012, [rivista.retimedievali.it](http://rivista.retimedievali.it).
- Prunetti, Alberto  
2017 *Nuove scritture working class: nel nome del pane e delle rose*, «Giap», [www.wumingfoundation.com/giap/2017/09/nuove-scritture-working-class/](http://www.wumingfoundation.com/giap/2017/09/nuove-scritture-working-class/).
- Richards, Earl Jeffrey  
2009 «Generationswechsel» oder «Paradigmawechsel»? Curtius und Jauß: Das Problem der Kontinuität in der europäischen Literatur, in *Ernst Robert Curtius e l'identità culturale dell'Europa*, Atti del XXXVII Convegno Interuniversitario, Bressanone/Innsbruck, 13-16 luglio 2009, Esedra, Padova, pp. 217-233.
- Roncaglia, Aurelio  
1965 *Le Origini*, in *Storia della Letteratura Italiana*, diretta da E. Cecchi e N. Sapegno, 1965, I, pp. 1-270.
- Roberts, William Clare  
2017 *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*, Princeton, Princeton University Press, Princeton.
- Salvemini, Gaetano  
1966 *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Feltrinelli, Milano.
- Skinner, Quentin  
1978 *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge.
- Steinberg, Justin  
2007 *Accounting for Dante. Urban Readers and Writers in Late Medieval Italy*, Notre Dame University Press, Notre Dame.  
2013 *Dante and the Limits of the Law*, University of Chicago, Chicago.
- Storini, Monica Cristina  
2015 *La via italiana all'intertestualità: riflessioni, divagazioni e azzardi*, «Linguistica e Letteratura», 1-2, pp. 279-307.
- Stussi, Alfredo  
2001 *Tracce*, Bulzoni, Roma.

- Suitner, Franco  
1996 *Alle origini della lauda*, «Giornale storico della letteratura italiana», 173, pp. 321-347.
- Tanzini, Lorenzo  
2007 *Il governo delle leggi. Norme e pratiche delle istituzioni a Firenze dalla fine del Duecento all'inizio del Quattrocento*, Edifir, Firenze.
- Tabacco, Giovanni  
1977 *Storia delle istituzioni come storia del potere istituzionalizzato*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di Gabriella Rossetti, il Mulino, Bologna, pp. 33-40.
- Tanturli, Giuliano  
1998 *Continuità dell'Umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni*, in *Gli umanesimi medievali*, a cura di Claudio Leonardi, Atti del II Congresso dell'«Internationales Mittellateinerkomitee», Certosa del Galluzzo, 11-15 settembre 1993, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 735-80.
- Tronti, Mario  
2006 *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma.
- Wickham, Chris  
2015 *Sleepwalking into a New World: The Emergence of Italian City Communes in the Twelfth Century*, Princeton University Press, Princeton.
- Wu Ming  
2009 *New Italian Epic. Letteratura, sguardo obliquo, ritorno al futuro*, Einaudi, Torino.  
2018 *Dopo la lettura di #108metri di Alberto Prunetti: appunti su fiction e non-fiction, problemi etici e poetici*, «Giap», [www.wumingfoundation.com/giap/2018/04/108-metri/](http://www.wumingfoundation.com/giap/2018/04/108-metri/).

## Resistenze: appunti per un'antropologia italiana

Stefano Jossa

Partiamo dalla domanda diretta: che vuol dire resistenza? Qualcuno risponderà col riferimento alla Resistenza come opposizione al fascismo, qualcun altro dirà che è l'opposizione a tutti i fascismi, taluni ricorreranno alla formula più generale dell'opposizione a qualunque imposizione esterna e altri parleranno della resistenza come fenomeno elettrico.

Resistenza, infatti, nella lingua italiana, è parola dallo spettro semantico vastissimo, che va dalla politica all'arte militare, dalla morale alla teologia, dalla fisica all'economia, alla medicina, alla psicanalisi e allo sport. Basta cercare la definizione della parola sul *Grande Dizionario della Lingua Italiana* diretto da Salvatore Battaglia per la Utet per trovarsi di fronte alla bellezza di 20 campi d'uso, con definizioni che vanno da «azione militare difensiva» a «atteggiamento fermo e risoluto di fronte a un aggressore o a una violenza», da «l'ostacolare, il contrastare una decisione» a «rifiuto opposto, anche in modo implicito, a una richiesta», da «opposizione politica a un'autorità» a «opposizione nei confronti di fenomeni, tesi, innovazioni culturali», da «il durare a lungo in uno sforzo o nel lavoro» a «il resistere a un'inclinazione naturale o istintiva», da «perseveranza o attaccamento alle proprie convinzioni» a «proprietà di un materiale di reggere ai colpi», da «forza che si oppone a quella tendente a imprimere un moto» a «contrasto che un'entità fisica fa al moto di un corpo», da «attitudine di un corpo o una sostanza a contrastare efficacemente l'effetto di un'azione esterna» a (in acustica) «grandezza fisica derivante dall'impedenza», da (in economia) «azione concordata fra più imprese per superare i concorrenti» a (in elettricità) «parametro caratteristico di un conduttore», da (in medicina: è la *resistenza elastica*) «rapporto fra l'aumento della pressione sanguigna e l'aumento

del volume del sistema aortico» a (in psicanalisi) «rifiuto del paziente a prendere coscienza dei dati contenuti nell'inconscio», da (nello sport) «attitudine di un atleta a compiere uno sforzo prolungato» fino all'antiquato «sosta o permanenza in un luogo».

La continuità, in questo caso, è data soltanto dalla parola stessa, «resistenza», che va di volta in volta contestualizzata per essere interpretata. Eppure la parola è sempre la stessa, appunto. Ci sarà da chiedersi, allora, se dietro questa continuità lessicale si celi qualcosa di più, un atteggiamento mentale, un'ipotesi filosofica, un approccio alla vita che può essere visto come tipicamente italiano? Si tratta di spostarsi, naturalmente, da un piano sintagmatico, cioè la serie delle ricorrenze, con le loro differenze d'uso attraverso la storia, a un piano paradigmatico, cioè l'idea che è alla base dei diversi usi storici, con un metodo che di solito piace più a filosofi e letterati che a storici e filologi, ma che offre l'indiscutibile vantaggio di guardare simultaneamente, come in una percezione bistabile, alla tematicità e alla variabilità, all'origine e al percorso, al punto di partenza e alla durata nella storia. Gli amanti del dettaglio senza quadro e senza sfondo, i sostenitori dello scavo accanito e infinito, i ricercatori di curiosità preziose ed erudite, coloro che adorano le dispute di lana caprina e la spaccatura dei capelli resteranno delusi, ma la scelta di procedere col metodo del volo d'uccello, preferendo il telescopio al microscopio, è funzionale all'obiettivo di ragionare su una prospettiva di ampio raggio e lunga durata.

Per verificare questa ipotesi (che l'idea di resistenza sia sintomatica di una polisemia strutturale della cultura italiana) si potrà partire dalla riflessione di Roberto Esposito, che ha di recente sostenuto che la filosofia italiana, priva di un orizzonte unitario, tanto territoriale e nazionale quanto speculativo e concettuale, è caratterizzata da uno spirito di resistenza e antagonismo, che sarebbe un dato strutturale di tipo biopolitico:

Diversamente da culture filosofiche fin dall'inizio segnate dal rapporto con un'istituzione politica già forte e consolidata, come l'Inghilterra di Hobbes, ma anche la Francia di Cartesio; diversamente anche da tradizioni di pensiero impegnate nella costruzione di un sapere dello Stato, come la Germania di Hegel, l'Italia pensa la politica nella sua dimensione parastatale e anche, a volte, di resistenza allo Stato. (Esposito 2010, p. 22)

Sembra che la storia culturale italiana sia stata caratterizzata da una continuità ideale all'insegna della mancanza di centralismo politico, fino alla presenza di un'opposizione all'istituzione centrale, che resta per ora vaga e indefinita: si tratta di una resistenza allo Stato da intendere come ribellione al potere oppure sussunzione di una dimensione dialettica nei confronti della sua autorità? I vari significati della parola resistenza autorizzerebbero entrambe le interpretazioni, perché resistenza è tanto «opposizione politica a un'autorità, a un'istituzione, al provvedimento di un governo o di un sovrano, a una legge anche per contrastarne il carattere oppressivo o la prevaricazione nei confronti dei propri diritti», quanto «conservazione dell'ordinamento sociale e politico esistente»: un Giano bifronte, che legittimerebbe l'interpretazione di chi ritiene che il carattere nazionale italiano sia determinato da un vuoto sistemico, un'assenza di elementi distintivi e un'apertura, più o meno opportunistica, a ogni situazione<sup>1</sup>. Qualche tempo dopo, in un'intervista condotta da Alberto Ghidini e Marco Dotti, Esposito insisteva:

Non a caso quella italiana non è mai stata una filosofia dello Stato e del potere, ma una filosofia dello sconfinamento e anche, in un certo senso, della resistenza e del conflitto rispetto ai poteri della Chiesa e dello Stato. (Ghidini - Dotti 2013)

All'ovvia obiezione che l'Italia non è né una continuità storica né un soggetto pensante, Esposito replicava che la risposta va cercata sul piano della geofilosofia, che taglia sul piano paradigmatico l'asse sintagmatico della progressione storica, ovvero riporta alle idee sottostanti lo sviluppo del divenire: i suoi strumenti saranno l'archeologia (che studia l'inizio, prima che le cose si trasformino nella storia) e la genealogia (che studia il passaggio, nel momento in cui una generazione si sostituisce a un'altra, segnando continuità e differenze). Archeologia e genealogia sarebbero perciò i due poli intorno a cui si articola la filosofia italiana, nella sua fedeltà alle origini, da un lato, e nella sua intrinseca conflittualità, dall'altro lato. Così definita, la filosofia italiana avrebbe come suo «primo asse paradigmatico», per usare la terminologia di Esposito, l'*immanentizzazione dell'antagonismo*, che possiamo identificare per ora

<sup>1</sup> È la tesi, ad esempio, di Stewart-Steinberg 2007; ma si vedano anche, almeno, Bollati 1972 e Patriarca 2010.

con la parola «resistenza». Cos'altro è resistenza, infatti, se non un movimento di opposizione, che può collocarsi sui versanti opposti della reazione e della rivoluzione, ai due estremi di uno spettro culturale che comunque s'identifica con la *logica del conflitto*? Dice ancora Esposito: «ciò che caratterizza la filosofia italiana, moderna e contemporanea, è la coscienza che l'ontologia dell'attualità è solcata da alternative non mediabili che reclamano una decisione» (Esposito 2010, 26). Esiste cioè sempre la possibilità di qualcosa che si oppone allo stato presente delle cose e questa possibilità si configura come *discorso della resistenza*. Il piano è decisamente politico, come abbiamo visto, ma l'idea che il discorso sulla resistenza vada inquadrato, da un punto di vista culturale, nella logica del politico sembra una necessità storica prima ancora che un'assunzione di un punto di vista contemporaneo: resta fermo, tuttavia, che in entrambi i casi si dovrà parlare, appunto, prima di tutto di politica. Nelle prossime pagine procederemo quindi a un'esplorazione genealogica e archeologica, per usare la terminologia che Esposito desume da Nietzsche e da Foucault, della storia del termine e dei suoi usi pubblici in Italia e nella sua tradizione, occupandoci, prima, delle ricorrenze più recenti del termine nella cultura italiana contemporanea, poi delle sue più remote radici medievali ed infine delle sue valenze risorgimentali. L'obiettivo sarà quello di verificare quali sono le costanti e le varianti nella storia di questo lungo discorso italiano della resistenza e sulla resistenza.

### 1. Genealogia

Nella storia politica italiana recente, resistenza è prima di tutto un grido di rabbia e di dolore: è il grido di protesta di Francesco Saverio Borrelli, Procuratore Generale presso la Corte d'Appello di Milano, contro le riforme del governo Berlusconi, che prevedevano la riduzione dell'autonomia della magistratura e la sua subordinazione al controllo politico. Il 12 gennaio 2002 all'inaugurazione dell'anno giudiziario in Corte d'appello Borrelli pronunciava queste parole:

Nessuna istituzione, lo so bene, nessun principio, nessuna regola sfugge ai condizionamenti storici e dunque all'obsolescenza, nessun cambiamento deve suscitare scandalo. Purché sia assistito dalla razionalità e purché il diritto,

inteso come categoria del pensiero e dell'azione, non subisca sopraffazione dagli interessi. Ma ai guasti di un pericoloso sgretolamento della volontà generale, al naufragio della coscienza civica nella perdita del senso del diritto, ultimo, estremo baluardo della questione morale, è dovere della collettività «resistere, resistere, resistere» come su una irrinunciabile linea del Piave<sup>2</sup>.

L'invito di Borrelli a resistere poteva essere inteso tanto come opposizione a un'illegittima ingerenza del potere politico nei confronti del potere giudiziario quanto come rifiuto di ogni forma di innovazione, collocandosi nel primo caso su un versante progressista, in quanto difesa del diritto a contrastare la violenza del potere, e nel secondo su un versante reazionario, in quanto attaccamento ostinato e pertinace allo status quo. L'ambivalenza della parola resistenza, che può essere sinonimo tanto di difesa dei diritti, da un lato, quanto dall'altro, di conservazione del presente, emerge chiaramente da questa possibilità di doppia lettura, da cui possono discendere tutte le strumentalizzazioni possibili, come in effetti è accaduto, col paradosso che la destra (suppostamente conservatrice) ha accusato Borrelli di essere reazionario, a causa della sordità alle esigenze di trasformazione storica, e la sinistra (suppostamente progressista) ne ha celebrato invece la capacità di difesa delle istituzioni, in funzione soprattutto antiberlusconiana.

Il riferimento di Borrelli alla «linea del Piave» complicava però ulteriormente le cose, perché da un lato valorizzava il senso militare del termine resistenza, che s'identifica col mantenimento di una posizione di fronte all'avanzata del nemico, ma dall'altro lo collegava a una dimensione storica che metteva subito in gioco le radici dell'identità italiana: la linea del Piave rimanda infatti alle battaglie sostenute dall'esercito italiano contro gli austriaci durante la prima guerra mondiale, quando la riconquista del Piave divenne il simbolo della difesa del territorio e dell'integrità italiani. La linea del Piave è allora un simbolo identitario, che fa della resistenza invocata da Borrelli un gesto di continuità con un'altra resistenza, quella storica contro l'invasore, con un'allusione a Berlusconi come straniero rispetto all'identità giuridica e politica su cui si fonda il lavoro dei

<sup>2</sup> Il discorso di Borrelli si può rileggere sul sito del «Corriere della Sera» alla pagina [www.corriere.it/Primo\\_Piano/Politica/2002/01\\_Gennaio/13/discorsoborrelli.shtml](http://www.corriere.it/Primo_Piano/Politica/2002/01_Gennaio/13/discorsoborrelli.shtml) e ascoltare sul sito della Rai alla pagina [www.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-14529ce8-1a34-4c30-a77e-f2a8c95dca57.html](http://www.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-14529ce8-1a34-4c30-a77e-f2a8c95dca57.html) (accesso effettuato il 26 giugno 2018).

giudici in Italia. Il triplice «resistere» di Borrelli è infatti citazione di un altro triplice «resistere» pronunciato il 22 dicembre 1917 dall'allora Presidente del Consiglio Vittorio Emanuele Orlando meno di un mese dopo la disfatta di Caporetto (27 novembre 1917)<sup>3</sup>, da cui una lunga tradizione politica, storiografica e letteraria ha fatto discendere il mito del riscatto italiano, contrapponendo appunto a Caporetto il Piave<sup>4</sup>. L'analogia tra la resistenza sul Piave e la lotta di liberazione è parte dell'immaginario repubblicano italiano fin dagli anni successivi alla fine della seconda guerra mondiale, quando il discorso politico italiano si riallacciava agli anni precedenti al ventennio fascista, sulla base del suggerimento di Benedetto Croce di collocare il fascismo «tra parentesi» nella storia d'Italia, collegando il postfascismo al prefascismo, la Repubblica al Risorgimento e la Resistenza al Piave<sup>5</sup>. Una terza resistenza si adombrava così nel discorso di Borrelli, quella più ovvia e più forte nella memoria collettiva, cioè la Resistenza storica al fascismo, che sta cronologicamente nel mezzo tra la resistenza contro gli austriaci e la resistenza contro Berlusconi, l'invasore e il corruttore. Da questa Resistenza storica erano nate la Repubblica e la Costituzione, nel nome delle quali Borrelli esercitava la sua azione di magistrato. Resistere a Berlusconi significava insomma difendere l'Italia e la sua forma statale da chi le voleva subordinare all'interesse personale. In altri termini, invocando un'azione di resistenza contro le riforme del governo Berlusconi, Borrelli stava difendendo la Costituzione della Repubblica nata dalla Resistenza, con un corto-circuito simbolico, che è anche politico e giuridico.

Proprio nell'ultimo ventennio, tuttavia, il concetto di resistenza e il verbo che lo esprime hanno conosciuto un'accelerazione improvvisa nel discorso pubblico italiano. Dal grido di Borrelli «resistere» è passato trionfalmente al mondo della letteratura con la vittoria del Premio Strega 2013 da parte del romanzo *Resistere non serve a nien-*

<sup>3</sup> Il discorso di Orlando si legge negli *Atti Parlamentari, Camera dei Deputati, Discussioni*, sess. 1913-17, vol. XIV, 154, e si può ascoltare su youtube: [www.youtube.com/watch?v=8EEIDwmq3U](http://www.youtube.com/watch?v=8EEIDwmq3U) (accesso effettuato il 28 giugno 2018).

<sup>4</sup> Tra i moltissimi contributi apparsi in occasione del centenario della prima guerra mondiale mi limito a segnalare qui, per un approfondimento in gran parte in sintonia con la mia discussione, Alfano 2014, Giammattei - Genovese 2015 e De Leva 2017.

<sup>5</sup> Per la famosa definizione crociana cfr. Croce 1993, p. 61; ma l'idea si trova espressa a più riprese e va opportunamente contestualizzata. Per la continuità tra resistenza sul Piave e lotta di liberazione cfr. almeno Monelli 2015.

*te* di Walter Siti, che fin dal titolo sembrava, più o meno esplicitamente, strizzare l'occholino alla frase di Borrelli, ormai divenuta quasi un ritornello nel linguaggio mediatico in Italia: resistere alle proprie tentazioni e ai propri istinti, nonché al male della finanza e del capitalismo, diceva Siti, è impossibile, per cui l'obiettivo sarà capire, accettare e trasformare anziché rifiutare. L'ottica di una resistenza, insomma, a Siti sembrava rivolta a una rinuncia al sé più autentico e un compromesso con le richieste altrui, gesto di impotente rassegnazione anziché slancio verso la propria realizzazione. In apertura del secondo capitolo del romanzo, rispondendo alle obiezioni di chi (Antonio Franchini, l'editor della Mondadori) lo esortava a scrivere un libro diverso dal solito, il narratore che si propone come autore – dopo aver provato a esplorare un'altra strada, il racconto delle vite dei migranti nel Sud malavitoso – esibisce la propria scelta di *non resistere*, perché la letteratura è un richiamo di verità:

Così m'ero proposto di non deludere più nessuno, avrei espulso l'eroticismo omosessuale dal mio orizzonte letterario; a Villa Literno avevo conosciuto Lamin. [...] Non si scrive quello che si vuole, si scrive solo quello che si può. [...] Mi apprestavo dunque a inventarmi escamotage, giustificazioni pelose e cerebrali; volevo convertirmi, resistere alla cattiva china; magari trasferendomi per qualche mese nel casertano, nella cosiddetta «terra dei Mazzoni». Ma la letteratura è un guardiano che non si lascia corrompere. (Siti 2012, pp. 19-21)

Tra il discorso di Borrelli e il romanzo di Siti il nesso sembra labile, affidato soltanto a un'eco esteriore nel titolo, ma nel secondo va certamente cercata anche una risposta al primo, che era radicato, come si è detto, nell'immaginario collettivo al tempo in cui Siti scriveva a pubblicava il suo libro: mentre per il magistrato napoletano trapiantato a Milano resistere è uso della ragione contro l'istinto alla sopraffazione dell'interesse individuale sul bene collettivo, per lo scrittore emiliano di formazione pisana resistere è operazione di autoconstrizione e autocontrollo, in cui il dominio della ragione esercita una sterile frustrazione nei confronti delle esigenze più autentiche del corpo. Parola ambivalente, dunque, il cui significato e valore dipendono dai punti di vista e dalle categorie interpretative adottati: legata sempre alla ragione, ma connotata positivamente o negativamente a seconda che la ragione venga proposta come valore irrinunciabile o come limite artificiale,

«resistenza» diventa parola plurale, aperta a usi e funzioni diversi a seconda dei contesti e degli obiettivi.

Nove anni dopo il discorso di Borrelli e uno prima del romanzo di Siti, nel 2011, era uscito un altro libro che ragionava sulla complessità della resistenza italiana a partire proprio dalla Resistenza storica. L'autore era Pietro Ingrao, uno degli ultimi leader superstiti dell'ormai disciolto Partito Comunista Italiano, e il titolo *Indignarsi non basta*, che non è troppo diverso dal *Resistere non serve a niente* di Siti: mentre Siti punterà sul rifiuto di un luogo comune, tuttavia, Ingrao insisteva sulla possibilità di un'alternativa. Il libro è una conversazione coi giornalisti Maria Luisa Boccia e Alberto Olivetti a partire da un altro libro, quello di Stéphane Hessel, *Indignez-vous!* (*Indignatevi!*), che si concludeva così:

A quelli e quelle che faranno il XXI secolo, diciamo con affetto:

«CREARE È RESISTERE.

RESISTERE È CREARE». (Hessel 2011, p. 30)<sup>6</sup>

Legando l'indignazione di fronte al presente al ricordo dei valori elaborati dalla Resistenza francese, Hessel riteneva che il futuro dovesse rivolgersi agli ideali incompiuti e traditi del passato. A Olivetti che gli citava il brano, Ingrao replicava che quest'accezione di resistenza gli sembrava moralistica e individualistica, mentre la sua idea di politica era tutta fondata sulla costruzione di un soggetto collettivo. Di fronte all'indignazione proposta da Hessel come strumento di opposizione, sulla base dell'equivalenza tra coscienza individuale e impegno civile, Ingrao replicava che all'indignazione si doveva accompagnare l'azione, per creare un'esperienza condivisa: una resistenza non come rifiuto morale e disubbidienza civile, ma come principio vitalistico, rivolto allo slancio verso il nuovo e all'esplorazione dell'alterità. Questo è ciò che Ingrao chiamava resistenza come costante della sua vita: la passione politica come fonte di un istinto alla vita che è inestinguibile. Così scriveva, infatti, nell'apertura del libro:

<sup>6</sup> All'edizione italiana veniva aggiunto l'*Appel des Résistants aux jeunes générations*, letto a Parigi alla Casa dell'America Latina l'8 marzo 2004, che si concludeva con le parole che Hessel, tra i firmatari dell'appello, riprendeva quasi alla lettera: «A quelli e quelle che faranno il secolo che inizia, diciamo con affetto: Creare è resistere. Resistere è creare» (*Appello dei Resistenti alle giovani generazioni*, 8 marzo 2004, in Hessel 2011, 43-47: 45).

La politica nella mia vita è una passione tenace. Ancora oggi, in età così avanzata, non è spenta. Esito a spiegarla con una motivazione morale. Non la vivo come un dover essere. Anzi. Sono scosso da passioni vitali, direi dalla corporeità della vita.

Salvo, della mia vicenda, l'inizio del percorso, il mio resistere che poi divenne la Resistenza. Su tutto il resto c'è molto da discutere, da ripensare.

Non sono stato mai uomo della regola. Mi piacciono troppe e disparate cose della vita e, con gli anni, questa disposizione si è acuita.

Perciò siate gentili con la mia vecchiaia. (Ingrao 2011, p. 7)

La dialettica tra Hessel e Ingrao conduce ancora una volta al cuore della questione che stiamo affrontando qui: l'ambivalenza della parola resistenza, che attraversa tutta la storia italiana come sintomo di quella tenace tensione fra opposti che è sempre stata un bisogno di schieramento concettuale e dialettica politica, come ho proposto già nel libro *L'Italia letteraria*<sup>7</sup>. Ingrao apre il campo a due ipotesi sulla resistenza che sono entrambe fondate sulla sua proiezione verso il futuro: quella esistenzialista, alla Sartre, di Hessel, per cui la resistenza stimola il cambiamento in quanto indignazione verso il male sociale, e quella comunista, figlia della Resistenza italiana, di Ingrao stesso, che la vede come spunto per la costruzione di una comunità politica.

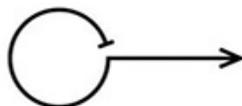
Resistenza rischia di suonare infatti troppo spesso come parola conservatrice, rivolta al passato, incapace di aprirsi al cambiamento, chiusa su sé stessa e ancorata a convinzioni irrigidite, fino a essere sinonimo di «pervicacia nell'errore». Non era però certamente questo il senso della Resistenza al fascismo, che guardava al futuro anziché al passato, nel nome di un'Italia possibile, nuova e a venire, anziché già fatta e vista. Lo possiamo riassumere con un brano da quello che è probabilmente il romanzo più bello sulla Resistenza italiana, *Il partigiano Johnny* di Beppe Fenoglio. Nel capitolo 21 dell'edizione Isella, i partigiani spiegano a un ufficiale fascista la differenza fra «noi», i resistenti, e «loro», i fascisti:

– Bene, voi ora possedete la città. Anzi, voglio andare oltre. Posso immaginare che possediate tutta l'Italia, questa città come l'Italia intera. Bene: che farete, ragazzi, dell'Italia? – Una cosa alquanto piccola ma del tutto seria,

<sup>7</sup> Jossa 2006, soprattutto il cap. 2. *Tradizione e rivoluzione*, pp. 45-76. Sulle logiche oppostive che presidono alla costruzione di un'identità nazionale su base letteraria come campo di tensioni anziché di sintesi cfr. anche Quondam 2004 e Di Gesù 2013.

– rispose Johnny, e Pierre dietro assentiva con la sua inimitabile earnestness. L'altro incalzò: – Ma ci sarà ancora un'Italia con voi? – Certamente. Un'altra Italia, un'Italia a modo nostro, ma sempre Italia. Per favore, non se ne preoccupi. (II, 21) (Fenoglio 2014, p. 182)<sup>8</sup>

La Resistenza guardava al futuro anziché al passato, all'interno di un progetto di alternativa all'esistente che potrebbe essere la dominante filosofica dell'idea di resistenza come la stiamo esplorando qui, tanto che l'editore più recente del romanzo fenogliano come parte di un più ampio *Libro di Johnny*, Gabriele Pedullà, ha proposto di rappresentare la trama del libro con la seguente figura, che potremmo estendere a una rappresentazione grafica dell'idea stessa di Resistenza (Pedullà 2015):



Questo sguardo progressivo è ciò che la Resistenza avrebbe portato alla Repubblica dopo la caduta del fascismo. La Costituzione, si dice spesso, è figlia della Resistenza; ma è singolare che nella Costituzione il riferimento alla Resistenza non ci sia, contrariamente a quanto si pensa sulla base di una vulgata superficiale. Dalla costituzione italiana è infatti sparito quel diritto di resistenza che fu proposto all'assemblea costituzionale dall'On. democristiano Giuseppe Dossetti e dall'On. demolaburista Mario Cevolotto, i quali si ispiravano ad altre Carte Costituzionali, in particolare all'art. 21 del progetto di Costituzione francese della IV Repubblica del 1946, che stabiliva che «Qualora il governo violi la libertà ed i diritti garantiti dalla costituzione, la resistenza, sotto ogni forma, è il più sacro dei

<sup>8</sup> Nel film di Guido Chiesa, *Il partigiano Johnny* del 2000, con sostanziale rispetto filologico del testo originale, all'ufficiale fascista che chiede «Che ne sarà dell'Italia se vincete voi?», il partigiano risponde «Una cosa piccola, ma seria»; alla successiva domanda, «Ci sarà ancora un'Italia con voi?», la risposta è: «Lei non se ne preoccupi» – a conferma di una visione della Resistenza intimamente antagonista e decisamente rivolta al futuro. Sul ruolo giocato dalla letteratura nel transito dalla Resistenza alla Costituzione cfr. almeno il contributo più recente: Bascherini - Repetto 2016.

diritti ed il più imperioso dei doveri» (articolo in seguito espunto dopo la bocciatura della Costituzione al referendum popolare)<sup>9</sup>.

La formulazione dossettiana originaria recitava: «la resistenza individuale e collettiva agli atti dei pubblici poteri, che violino le libertà fondamentali e i diritti garantiti dalla presente costituzione, è diritto e dovere di ogni cittadino». Approvato dalla Sottocommissione incaricata di elaborare la prima parte della Costituzione all'interno della Commissione dei 75 (cosiddetta dal numero dei componenti), la disposizione compariva nel Progetto di Costituzione, al 2° comma dell'art. 50, nella seguente formulazione (che si deve al Comitato di redazione, o dei 18): «Quando i pubblici poteri violino le libertà fondamentali ed i diritti garantiti dalla costituzione, la resistenza all'oppressione è diritto e dovere del cittadino». La disposizione venne tuttavia respinta al momento del voto di quello che nel frattempo era diventato l'articolo 54, col voto favorevole di comunisti, socialisti e autonomisti, e contrario di liberali, repubblicani e democristiani. Nella Costituzione italiana, dunque, il diritto di resistenza non è sancito esplicitamente e la parola «resistenza» non c'è.

La cosa è tanto più sorprendente quanto più la resistenza nel dopoguerra era stata riconosciuta come fonte di diritto anziché pura operazione di mantenimento dell'esistente. In Germania, ad esempio, oltre che in Francia, come abbiamo appena visto, il diritto di resistenza al potere veniva recepito nelle varie carte costituzionali regionali. La Costituzione del Land dell'Assia del 1 dicembre 1946 all'art. 147 proclamava che «La resistenza contro l'esercizio contrario alla Costituzione del potere costituito è diritto e dovere di ciascuno». All'inizio dell'anno successivo, la Costituzione del Land di Brandeburgo del 31 gennaio 1947 all'art. 6 riconosceva che «Contro le leggi in contrasto con la morale e l'umanità sussiste un diritto di resistenza». Qualche mese dopo, la Costituzione del Land di Brema del 21 ottobre 1947 all'art. 19 affermava: «Se i diritti dell'uomo stabiliti dalla Costituzione sono violati dal potere pubblico in contrasto con la Costituzione, la resistenza di ciascuno è diritto e dovere». Infine, la Legge Fondamentale della Repubblica Federale di Germania del 23

<sup>9</sup> Per tutta la vicenda cfr. Mazzone 2000. Più in generale sul diritto di resistenza, cfr. almeno Buratti 2006; Vitale 2010; Giorgio Giannini, *Il diritto di resistenza nella Costituzione italiana*: [www.pacedifesa.org/documenti/Diritto%20di%20Resistenza.pdf](http://www.pacedifesa.org/documenti/Diritto%20di%20Resistenza.pdf) (accesso effettuato il 28 giugno 2018).

maggio 1949, all'art. 20, 4° comma, recepiva le normative regionali e dichiarava che: «Tutti i tedeschi hanno diritto alla resistenza contro chiunque intraprenda a rimuovere l'ordinamento vigente, se non sia possibile alcun altro rimedio».

Bisogna risalire allora, per capire l'anomalia italiana di una Repubblica nata dalla Resistenza, ma senza resistenza nella sua costituzione, al fatto che la parola «resistenza», in italiano, portava con sé elementi troppo rivoluzionari rispetto ai diritti che si volevano tutelare. La parola suonava cioè troppo simile a «insurrezione» e «insubordinazione» agli orecchi di molti politici (soprattutto quelli di parte democristiana, liberale e repubblicana) per poter essere legittimata nel dettato costituzionale.

La conferma sarebbe venuta venticinque anni dopo, nell'aprile del 1971, quando un neonato gruppo politico, le Brigate Rosse, decisero d'intitolare la loro rivista «Nuova Resistenza», in quello che fu l'ultimo atto legale della loro attività. Una delle anime originarie delle BR, quella del cosiddetto «gruppo reggiano», col suo esponente di punta in Alberto Franceschini, era partita proprio dalla convinzione che i partigiani fossero stati disarmati prima della liberazione e la resistenza fosse stata tradita: «Agli inizi degli anni Sessanta, ha raccontato Franceschini, quando avevo quindici anni, i luoghi di socializzazione più importanti dalle mie parti erano le osterie dove si incontravano i vecchi partigiani, che poi avevano soltanto quarant'anni, e loro già si vivevano come dei finiti che ti raccontavano della Resistenza tradita»<sup>10</sup>. La rivista durò solo due numeri: legata all'atmosfera dell'antifascismo militante a Milano alla fine degli anni Sessanta e all'inizio degli anni Settanta e figlia di «Sinistra Proletaria», la rivista si proponeva di promulgare la «strategia della resistenza all'oppressione», equiparando la lotta popolare antiborghese all'azione partigiana antifascista. Le potenzialità rivoluzionarie del discorso italiano sulla resistenza sono quindi implicite nel suo valore di ribellione oltre che di mantenimento, a seconda che la resistenza sia rivolta a sovvertire lo status quo determinato da un potere opprimente oppure a conservare lo status quo di fronte alle minacce di un potere incalzante. Quasi in appendice, e senza nessi con l'esperienza

<sup>10</sup> La dichiarazione è riportata online nelle varie biografie di Franceschini: cfr., ad esempio, Dell'Arti 2013. Sulla storia delle Brigate Rosse rimando comunque al recente bel libro di Clementi, Persichetti, Santalena 2017.

brigatista, una rivista intitolata «Resistenza» è rinata di recente ad opera dei CARC (Comitati di Appoggio per la Resistenza – per il Comunismo) ed è tuttora attiva<sup>11</sup>. Nel programma dei CARC, disponibile sul loro sito, si legge: «Compito attuale dei comunisti è unire la resistenza delle masse popolari sotto la direzione della classe operaia fino a trasformarla in lotta per il socialismo». L'appropriazione della resistenza (soprattutto la Resistenza storica) sul versante antagonista stride clamorosamente col resistere istituzionale di Borrelli.

Non è questo il luogo per entrare nel dibattito sulla Resistenza storica, la Resistenza antifascista, che ci porterebbe troppo lontano, ma mi preme ricordare come fin dal 1966 la Resistenza sia stata spostata da un piano storico a un piano simbolico grazie a un intervento di Norberto Bobbio, *Resistenza incompiuta*, dove si rimarcava che si doveva parlare non «di Resistenza esaurita (e neppure tradita o fallita), ma di Resistenza incompiuta». Bobbio precisava: «Purché s'intenda l'incompiutezza propria di un ideale che non si realizza mai interamente, ma ciononostante continua ad alimentare speranze e a suscitare ansie ed energie di rinnovamento» (Bobbio 1966). La resistenza diventava una tensione verso un futuro migliore, col risultato che la parola risultava ormai effettivamente disponibile a tutte le appropriazioni, alla sola condizione, appunto, di uno sguardo rivolto al futuro – come nella proposta, oltre quarant'anni dopo, del francese Hessel che abbiamo visto più su.

Resistenza è infatti diventata categoria metafisica nella riflessione di un sacerdote che partecipò personalmente alla Resistenza antifascista, David Maria Turoldo, che ha individuato nell'opposizione all'oppressione un'idea duratura di resistenza etica e politica:

Il motto con cui noi abbiamo fatto la Resistenza era questo: «Non tradire più l'uomo» [...]. Resistenza era la scelta dell'umano contro il disumano, quale presupposto di ogni ideologia e di ogni etica personale – ciò che valeva, e che dovrebbe sempre valere, è da che parte stare; se si è, appunto, dalla parte giusta. In certe situazioni storiche, come quelle del fascismo e della guerra, io ho sempre stimato «beati coloro che avevano fame e sete di opposizione», giudizio che ritengo ancora valido, riscontrando il perdurare di sistemi altrettanto disumani. E perciò io mi auguro che la Resistenza come valore possa diventare l'anima ispiratrice delle nuove generazioni. (Turoldo 1985)

<sup>11</sup> Si veda la pagina web [www.carc.it/category/archivio-di-resistenza/resistenza-2017/](http://www.carc.it/category/archivio-di-resistenza/resistenza-2017/) (accesso effettuato il 28 giugno 2018).

Tra Bobbio, Turollo e Hessel la parola resistenza (e l'idea di resistenza) sembra caratterizzarsi per un sentimento comune di opposizione al presente con lo sguardo rivolto al futuro, ma anche così le differenze sembrano prevalere sulle somiglianze, se è vero che i punti di vista di un azionista, di un cattolico e di un socialista francese sono irriducibili a una interpretazione unitaria: solo trasponendola sul piano ideale, insomma, la resistenza poteva evitare la frammentazione cui la storia delle idee politiche inevitabilmente la sottoponeva.

## 2. Archeologia

Per capire come sia stato possibile che resistenza sia stata una parola così ambigua, tra passato e futuro, conservazione e rivoluzione, storicità e idealità, bisognerà ora procedere a un secondo movimento, che possiamo chiamare archeologico dopo quello genealogico che abbiamo percorso fin qui. Si tratta di verificare non un punto di partenza storico, ma un'originarietà della parola e dei suoi usi, che stanno nella sua originalità: bisogna riconoscere, cioè, i modi con cui la parola entra nella storia come forza attiva, che può modificare il quadro di riferimento e rimettere in circolazione l'interpretazione costruita. Per ragioni di spazio farò due soli esempi: uno *early modern*, legato all'uso spirituale e teologico del concetto di resistenza, tra Caterina da Siena (XIV secolo) e Paolo Sarpi (XVII secolo); e l'altro risorgimentale, a fare da sfondo alla discussione di stampo genealogico appena proposta.

Resistenza era nel Medioevo soprattutto la ribellione alla volontà di Dio. Resistere significava opporsi a una volontà superiore per l'incapacità di riconoscere il divino e abbandonare l'umano. Nel XIV secolo Caterina da Siena ammoniva ripetutamente a non far resistenza allo Spirito Santo: «non [...] far resistenza allo Spirito Santo», si legge nel *Libro della divina dottrina, volgarmente detto Dialogo della Divina Provvidenza* (Caterina da Siena 1912, p. 40), e «Non far più resistenza allo Spirito Santo che ti chiama», si legge nelle *Lettere*, 15 (Caterina da Siena 1940, p. 260, n. 15), mentre nel XVI secolo padre Francesco Panigarola sentenziava in maniera teologicamente più avvertita che «Talora col nostro libero arbitrio facciamo resistenza al voler di Dio» (Panigarola 1714, p. 307). Questa

resistenza come ostinazione nell'errore si esaltava nella terzina dantesca sulla missione di San Domenico contro gli albigesi:

e ne li sterpi eretici percosse  
l'impeto suo, più vivamente quivi.  
dove le resistenze eran più grosse. (Dante, *Paradiso*, XII, 102)

Resistenza sembra dunque concetto totalmente negativo sul piano teologico, che conduce all'esclusione dalla comunità cristiana: la resistenza si configura come la limitazione dell'umano di fronte al divino, il rifiuto del bene e della grazia, un atteggiamento eretico che va combattuto e debellato. La resistenza non sarebbe solo aggressività passiva, come si direbbe col linguaggio psicanalitico di oggi, ma soprattutto tenace, ostinata, pervicace azione di opposizione, che implica l'esercizio peccaminoso della volontà e del libero arbitrio. Eppure resistenza è anche, nello stesso torno di tempo, opposizione all'autorità oppressiva e repressiva: usavano così la parola *resistentia* i francescani spirituali, col loro campione in Angelo Clareno, che invitava a «eorum pravitati resistere», riferendosi alla malvagità di tutti coloro che cercavano d'impedire la santità subordinandola ai compromessi con la materialità della vita (in particolare, la dirigenza dell'Ordine, considerata corrotta)<sup>12</sup>.

Alla resistenza al bene si opporrà presto la resistenza di Dio stesso al male, come insegnava Savonarola quando predicava per le strade di Firenze che: «Dio fa resistenza alli superbi e valli incontro e sbatteli per terra» (Savonarola 1930, p. 157). Resistenza, insomma, nel corso della prima età moderna in Italia, non è parola ideologizzata, ma indica solo un'opposizione tenace e strenua. È sintomo, allora, della lotta tra bene e male, in un orizzonte teologico che diventa subito anche militare, etico e politico, all'insegna di una logica fondata sulla separazione. Con Paolo Sarpi siamo già rivolti verso i prodromi del moderno diritto di resistenza:

Se non vi è superiore a chi ricorrere, non ha dato Dio altro rimedio al principe che viene offeso, che il far resistenza, opponendosi alla forza con la propria forza. (Sarpi 1940, vol. 2, p. 251)

<sup>12</sup> Clareno 1948, 133; ma si vedano, per tutta la questione, Burnham 2008 e Montefusco 2016. Sul dibattito che si aprì nella Società di Studi francescani negli anni Settanta del Novecento sulla legittimità o meno dell'applicazione della nozione di resistenza agli spirituali si veda almeno Potestà 2007, pp. 380-381.

A una resistenza se ne oppone subito un'altra: alla resistenza umana al volere divino si oppone la resistenza divina al male umano. Resistenza è dunque, già allora, parola bifronte, che esprime tanto un istinto di conservazione, la resistenza al cambiamento voluto da Dio, quanto un principio di innovazione, la resistenza di chi spinge per il cambiamento, fino a identificarsi con la violenza legittima di Dio stesso e di chi è da lui sostenuto. Resistenza è dunque termine agonistico, che implica sempre un conflitto e un confronto, in modo da aprire un campo di tensioni, dentro il quale si dispone l'agire umano.

Dalla ribellione passiva di chi rifiuta le proposte altrui all'insurrezione armata di chi si ritiene vittima della violenza del potere e della storia il passo è lungo, ma è proprio ciò che avviene nella storia degli usi politici del termine in italiano. Quando Carlo Pisacane, uno dei grandi patrioti risorgimentali, esamina la condizione meridionale e la ribellione popolare alle proposte di fondazione di uno stato di diritto, la resistenza non è più rifiuto, ma contrattacco:

Cominciate dalla base, e voi troverete scorrerie, uccisioni, agguati, furti, grassazioni... Sono la prova evidente dello sprezzo in cui son tenute le leggi, le autorità; mostrano l'odio contro lo stato presente delle cose; sono una resistenza armata e continua; se lo stato presente cambia, la resistenza cessa. (Pisacane 1964, vol. 3, p. 222)

La resistenza è reazione all'egemonia politica e culturale, opposizione della forza bruta allo stato di ragione e di diritto. È un ribellarsi ormai attivo, quasi contro l'etimologia della parola stessa. Di qui veniva, ad esempio, qualche anno dopo, in un intervento alla Camera dei Deputati del 1° luglio 1864, la proposta desanctisiana di istituzionalizzare politicamente la resistenza, cioè l'opposizione, perché non divenisse forza eversiva e rivoluzionaria:

Signori, io desidero nella Camera un partito di resistenza, poiché, quando i partiti di resistenza non divengono parlamentari, spesso vengono poi per altre vie, le quali tutti potremmo deplorare. (De Sanctis 1960, p. 212)<sup>13</sup>

Resistenza è insomma parola ambigua, portatrice di una pluralità di significati spesso in conflitto fra loro, segnata da un orizzonte

<sup>13</sup> Il discorso di De Sanctis si trova negli *Atti della Camera dei Deputati*, Sessione del 1863-64, 1ª tornata del 1° luglio 1864, pp. 5810-5815; 5813 (disponibile online: storia.camera.it/regno/lavori/lego8/sed658.pdf, accesso effettuato il 28 giugno 2018).

che oggi chiameremmo *divisivo*. Si tratta cioè di creare alterità, indipendentemente dal segno positivo o negativo, perché la storia è caratterizzata da un principio di lotta, che non è sintetizzabile nell'idea di uno sguardo scientifico neutrale. Si tratta, in altri termini, di valorizzare l'antagonismo, trasferendolo dal piano sintetico (le due facce della stessa medaglia: il due ridotto a uno) a quello del conflitto (l'uno diviso in due). Il soggetto, insomma, che vive il conflitto nella sua persona, come Caterina da Siena o il principe di cui parla Sarpi o il popolo meridionale di cui parla Pisacane, prevale sul sistema, perché porta un elemento vitalistico, con la sua azione, di opposizione a ciò che il corso della storia fa apparire come scontato.

Resistenza è infatti parola che definisce sempre un dopo, perché c'è un prima a cui la resistenza si oppone: questo dopo non è una mera occorrenza della cronologia, ma è principio attivo, perché punta a scardinare ciò che è ricevuto. Ne deriva, possiamo dire con Esposito, «una filosofia non neutrale, e anzi tutt'affatto estranea a quel principio di neutralizzazione intorno al quale si andava invece costruendo la filosofia politica moderna – una filosofia di parte, non soltanto partecipe delle questioni che il suo presente vivente di volta in volta proponeva, ma anche partigiana rispetto alle scelte di campo che esso imponeva» (Esposito 2010, p. 48).

Resistenza è allora parola sintomatica di una modalità culturale italiana che si fonda sull'assunzione del conflitto come rifiuto della sua neutralizzazione. Potrà significare tanto resistenza alla violenza del potere per cambiare le cose (rivoluzionariamente) quanto resistenza al nuovo per evitare il cambiamento (reazionariamente), ma sarà sempre un emergere della soggettività contro le direzioni della storia. Farò solo un ultimo esempio, tratto dalla mia ricerca più consolidata, quella sulle dialettiche culturali nel Rinascimento italiano. Alla morte di Pietro Aretino, colui che aveva rivoluzionato la scena letteraria contemporanea, che Jacob Burckhardt avrebbe insignito del titolo di padre del giornalismo moderno, un letterato di provincia molto meno noto di lui scrisse un appunto di riflessione critica e storica:

Morì Pietro Aretino in Vinegia il quale con tutto che fosse senza lettere et senza dottrina et con ingegno anzi grosso che no et vile cioè era stato barbero, et non fosse fornito di niuna virtù, ma sì di molti viti s'haveva acquistato tanto grido appresso gl'ignoranti con certi suoi sonetti et lettere piene di mal

dire et di lusinghe con figure di parlare plebee et trapassanti ogni verità che s'haveva fatti tributari molti privati gentiluomini et i principi della terra, segno evidente della cattività del nostro secolo, et era visitato non meno che si fosse qual si voglia gran poeta. (Castelvetro 2015, pp. 355-356)

Il giudizio è di Ludovico Castelvetro, il grande critico modenese che la storiografia di matrice romantica e idealistica ha bollato come «pedante». Castelvetro sta in verità proponendo una resistenza alla direzione ormai dominante della cultura del tempo, che è quella della vittoria di chi si mette in mostra con sorprese e insulti, effetti speciali e attacchi personali: nel momento in cui, come ha scritto Giancarlo Mazzacurati, «il rapporto intellettuale/potere non può più porsi come associazione mitica di sapienza e governo, ma passa attraverso l'accesso, l'offerta, il ricatto di un sapere specializzato», ecco che «finisce la stagione della sapienza come pedagogia del potere» e «si afferma invece la stagione dei tecnici ambigui, disponibili, accreditati per categorie» (Mazzacurati 1985, p. 254). Al tecnicismo di chi contrabbanda per autonomia la capacità di offrirsi al miglior offerente, Castelvetro contrappone l'ultima resistenza dell'intellettuale sapiente, la cui autonomia sta piuttosto nella consapevolezza metodologica: resistere voleva dire, anche allora, opporsi al male e cercare il meglio. Castelvetro avrebbe perso e Aretino vinto, ma la resistenza del primo al secondo lasciava il segno, al punto da venire ripresa da tutti coloro che hanno costruito i modelli intellettuali della modernità dal Settecento in poi. L'intellettuale serio, dedito al proprio lavoro paziente e quotidiano, disponibile al sacrificio e convinto della sua passione, contrapposto all'approfitatore opportunisto si specchia nell'opposizione tra due modelli di uomini politici proposta da Norberto Bobbio nell'articolo sulla *Resistenza incompiuta* che ho citato più su:

L'Italia non è diventata quel paese moralmente migliore che avevamo sognato: la nuova classe politica, salvo qualche rara eccezione, non assomiglia in nulla in quella che ci era parsa raffigurata in alcuni protagonisti della guerra di liberazione, austeri, severi con se stessi, devoti al pubblico bene, fedeli ai propri ideali, intransigenti, umili e forti insieme; anzi ci appare spesso faziosa, meschina, amante più dell'intrigo che della buona causa, tendenzialmente sopraffattrice, corrotta politicamente se non moralmente e corruttrice, desiderosa del potere per il potere e peggio del grande potere per il piccolo potere. (Bobbio 1966)

La resistenza non si era realizzata, ma continuava a fornire lo stimolo per l'azione politica rivolta al futuro: in un'Italia divisa in due, è facile distinguere i buoni e i cattivi. Resistere alla parte faziosa, meschina, intrallazzatrice e opportunisto, è ciò che accomuna la resistenza di Castelvetro ad Aretino a quella di Bobbio ai nuovi potenti della Repubblica, fino a quella di Borrelli a Berlusconi: un mondo fatto di partigiani, perché l'obiettivo della resistenza è portare guerra anziché pace, mettere disordine nel discorso dominato dall'ordine e ritrovare gl'individui in una politica che li riduce a puri numeri.

Resistenza è allora la permanenza dell'antagonismo, la sua trasformazione in dato strutturale, perché il discorso non si appiattisca su un solo punto di vista e la possibilità della diversità resti sempre garantita. Che questo sia un dato costitutivo, originario e attuale, della cultura italiana, lo potrebbe confermare un convegno come quello che si è tenuto il 5 e 6 aprile 2018 alla University of Sussex, con relazioni che andavano da *Resisting Dante a Poetiche di resistenza in Fernanda Pivano, Dacia Maraini e Elena Ferrante*<sup>14</sup>.

#### *Proposta per concludere: antimodernità e resistenza*

Antoine Compagnon ha recentemente rilanciato il termine «antimoderni» per indicare un'esperienza di resistenza alla modernità che è interna alla modernità stessa. Chi furono gli antimoderni? Vanno da Joseph de Maistre a Roland Barthes, con i loro eroi in François René de Chateaubriand, Charles Baudelaire e Jean Barbey d'Aurevilly, secondo la ricostruzione di Compagnon, ma sono soprattutto tutti coloro che hanno opposto la loro resistenza al mondo moderno. Così li definisce Compagnon:

Non tutti i campioni dello *status quo*, i conservatori e i reazionari di ogni sorta, non tutti gli ipocondriaci e i delusi del proprio tempo, gli immobilisti e gli oltranzisti, gli accidiosi e i micragnosi, ma i moderni non entusiasti dei

<sup>14</sup> Per il programma del convegno si veda la pagina sul sito della Society for Italian Studies: [italianstudies.org.uk/wp-content/uploads/2012/09/SIS-Sussex-Conference-programme.3.11.2017.pdf](http://italianstudies.org.uk/wp-content/uploads/2012/09/SIS-Sussex-Conference-programme.3.11.2017.pdf) (accesso effettuato il 28 giugno 2018). Gli atti del convegno sono in corso di stampa a cura degli organizzatori, Ambra Moroncini, Darrow Schecter e Fabio Vighi, per l'editore Franco Cesati di Firenze.

Tempi moderni, del modernismo o della modernità, o i moderni che furono tali loro malgrado, moderni lacerati o anche moderni intempestivi. (Compagnon 2017, p. 7)

Se la modernità francese, nell'analisi di Compagnon, è segnata dal culto dell'antimodernità da parte delle intelligenze più critiche e aperte, si potrebbe sostenere che la storia culturale italiana sia parallelamente caratterizzata da una lunga durata della resistenza come campo della contesa e dell'alterità, cultura del conflitto e della differenziazione, supposizione alternativa e prospettiva antagonista. Opporsi sempre e comunque, si sa, è molto facile; ma resistere vuol dire probabilmente qualcosa di profondamente diverso: uno stare in bilico, tra conservazione e innovazione, resistenza e ribellione, perché il soggetto non sia schiacciato dalla storia e un'energia vitalistica reagisca alla passività culturale.

#### Riferimenti bibliografici

- Alfano, Giancarlo  
2014 *Ciò che ritorna. Gli effetti della guerra nella letteratura italiana del Novecento*, Franco Cesati, Firenze.
- Bascherini, Gianluca - Giorgio Repetto  
2016 *Il romanzo della Resistenza e la transizione costituzionale italiana: la letteratura tra moralità e istituzioni*, in *Resistenza e diritto pubblico*, a cura di Fulvio Cortese, Firenze University Press, Firenze, pp. 221-240.
- Bobbio, Norberto  
1966 *Resistenza incompiuta*, «Resistenza. Periodico mensile di Giustizia e Libertà», 20, 3, p. 1.
- Bollati, Giulio  
2011 *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione* [1972], introduzione di David Bidussa, Einaudi, Torino.
- Buratti, Andrea  
2006 *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello stato costituzionale*, Giuffrè, Milano.
- Burnham, Louisa Anne  
2008 *So Great a Light, so Great a Smoke: the Beguin Heretics of Languedoc*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Castelvetto, Ludovico  
2015 *Lettere Rime Carmina*, edizione critica e commentata a cura di E. Garavelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

- Caterina da Siena  
1912 *Libro della divina dottrina*, a cura di M. Fiorilli, Laterza, Bari.  
1940 *Le lettere*, a cura di P. Misciattelli, Sansoni, Firenze.
- Clareno, Angelo  
1948 *Apologia pro sua vita*, a cura di V. Doucet, *Archivum franciscanum historicum*, 39.
- Clementi, Marco, Paolo Persichetti, Elisa Santalena  
2017 *Brigate rosse. Dalle fabbriche alla campagna di primavera*, DeriveApprodi, Roma.
- Compagnon, Antoine  
2017 *Gli antimoderni. Da Joseph de Maistre a Roland Barthes*, trad. it. di A. Folini, Neri Pozza, Vicenza (ed. or. *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, Paris 2005).
- Croce, Benedetto  
1993 *La libertà italiana nella libertà del mondo*, in Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, a cura di A. Carella, Bibliopolis, Napoli, vol. I, pp. 54-62.
- Dell'Arti, Giorgio  
2013 *Biografia di Antonio Franceschini*, scheda aggiornata al 19 settembre 2013, [www.cinquantamila.it/storyTellerThread.php?threadId=FRANCE-SCHINI%20Alberto](http://www.cinquantamila.it/storyTellerThread.php?threadId=FRANCE-SCHINI%20Alberto) (accesso effettuato il 30 giugno 2018).
- De Leva, Giovanni  
2017 *La guerra sulla carta. Il racconto del primo conflitto mondiale*, Carocci, Roma.
- De Sanctis, Francesco  
1960 *Il Mezzogiorno e lo Stato unitario*, a cura di Franco Ferri, Einaudi, Torino.
- Di Gesù, Matteo  
2013 *Una nazione di carta. Tradizione letteraria e identità italiana*, Carocci, Roma.
- Esposito, Roberto  
2010 *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.
- Fenoglio, Beppe  
2014 *Il partigiano Johnny*, a cura di D. Isella, Einaudi, Torino.
- Ghidini, Alberto - Marco Dotti  
2013 *Un pensiero vivente. Dialogo con Roberto Esposito*, 10 dicembre, [tysm.org/un-pensiero-vivente-dialogo-con-roberto-esposito/](http://tysm.org/un-pensiero-vivente-dialogo-con-roberto-esposito/) (accesso effettuato il 30 giugno 2018).
- Giammattei, Emma - Gianluca Genovese  
2015 *Il racconto italiano della grande guerra: narrazioni, corrispondenze, prose morali (1914-1921)*, a cura di E. Giammattei e G. Genovese, Ricciardi, Milano-Napoli.
- Giannini, Giorgio  
2003 *Il diritto di resistenza nella Costituzione italiana*: [www.pacedifesa.org/documenti/Diritto%20di%20Resistenza.pdf](http://www.pacedifesa.org/documenti/Diritto%20di%20Resistenza.pdf) (accesso effettuato il 28 giugno 2018).

- Hessel, Stéphane  
2011 *Indignatevi!*, ADD, Torino (ed. or., *Indignez-vous!*, Indigène, Montpellier 2010).
- Ingrao, Pietro  
2011 *Indignarsi non basta*, con M.L. Boccia e A. Olivetti, Aliberti, Reggio Emilia.
- Jossa, Stefano  
2006 *L'Italia letteraria*, il Mulino, Bologna.
- Mazzacurati, Giancarlo  
1985 *Il rinascimento dei moderni. La crisi culturale del XVI secolo e la negazione delle origini*, il Mulino, Bologna.
- Mazzone, Umberto  
2000 *Il diritto/dovere di resistenza nella proposta di Giuseppe Dossetti alla Costituente*, in *Resistenza e diritto di resistenza. Memoria come cultura*, a cura di A. De Benedictis e V. Marchetti, CLUEB, Bologna, pp. 45-76.
- Monelli, Novello  
2015 *Della liberazione (o della guerra dei trent'anni)*, «mente politica», 2, 49, 28 aprile, [www.mentepolitica.it/articolo/della-liberazione-o-della-guerra-dei-trenta-anni/461](http://www.mentepolitica.it/articolo/della-liberazione-o-della-guerra-dei-trenta-anni/461) (accesso effettuato il 30 giugno 2018).
- Montefusco, Antonio  
2015 *Repenser les «spirituels». L'identité dissidente entre réclusion, répression et auto-exclusion dans la tradition monastique et franciscaine*, in E. Brilli, L. Fenelli, G. Wolf (a cura di), *Images and Words in Exile. Avignon and Italy in the First Half of the 14th Century (1310-1352)*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 91-106.
- Panigarola, Francesco  
1714 *Lezioni sopra i dogmi*, Jacopo Guiducci e Santi Franchi, Firenze.
- Patriarca, Silvana  
2010 *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, trad. it. di S. Liberatore, Laterza, Roma-Bari.
- Pedullà, Gabriele  
2015 *Le armi e il ragazzo*, in B. Fenoglio, *Il libro di Johnny*, a cura di G. Pedullà, Einaudi, Torino, pp. v-LXXXI.
- Pisacane, Carlo  
1964 *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. Romano, Edizioni Avanti, Milano.
- Potestà, Gian Luca  
2007 *Conclusioni*, in *Angelo Clareno Francescano*, Atti del XXXIV Convegno internazionale, 5-7 ottobre 2006, Assisi, Centro di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 377-390.
- Quondam, Amedeo  
2004 *Petrarca, l'italiano dimenticato*, Rizzoli, Milano.
- Sarpi, Paolo  
1940 *Istoria dell'interdetto*, a cura di M.D. Busnelli e G. Gambarin, Laterza, Bari.

- Savonarola, Girolamo  
1930 *Prediche*, a cura di F. Cognasso, La Nuova Italia, Perugia-Venezia.
- Siti, Walter  
2012 *Resistere non serve a niente*, Rizzoli, Milano.
- Stewart-Steinberg, Suzanne  
2011 *L'effetto Pimocchio. Italia 1861-1922. La costruzione di una complessa modernità* (2007), trad. it. di A. Maria Paci, Elliot, Roma.
- Turoldo, David Maria  
1985 «Cari ragazzi, la Resistenza non è finita», discorso tenuto il 31 maggio 1985 all'Istituzione «Castelli» di Brescia: un estratto si legge online alla pagina web [brescia.corriere.it/notizie/cronaca/12\\_aprile\\_25/20120425BRE09\\_13-2004215491962.shtml](http://brescia.corriere.it/notizie/cronaca/12_aprile_25/20120425BRE09_13-2004215491962.shtml) (accesso effettuato il 28 giugno 2018).
- Vitale, Ermanno  
2010 *Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Laterza, Roma-Bari.

## Per un'Italia minore. Caporetto

Luca Salza

E ancora hanno la sfaciatagine di dire: «Padria», che sono delinquente, che io, se muoro, quello che l'ultima parola che io ce devo dire è: «Sputatece a questa Padria, perché non hanno coscienza per i combattente della guerra 15-18»

(Rabito 2007, p. 63).

La Grande Guerra è, in Italia, dal punto di vista della storia ufficiale, una tappa decisiva della storia dei vincitori: ultima guerra del Risorgimento, momento fondamentale nella creazione di un'identità finalmente italiana, episodio importante anche per l'integrazione delle classi subalterne nello Stato. Ne conosciamo le date e i luoghi: le città italiane hanno tutte una strada o una piazza che ricorda Vittorio Veneto o Trieste e Trento e ognuna di essa ha offerto i suoi buoni monumenti a Armando Diaz e, *si parva licet*, ai suoi poveri soldati caduti. L'Italia inizia a farsi davvero sul Piave. Su quelle sponde, con il sangue degli ultimi, l'italiano comincia il suo processo per divenire un popolo-nazione. Eppure, se guardiamo alla storia dal basso, qualcosa di un non-popolo, di una moltitudine, se non di una plebe, italica, sempre deterritorializzata, senza nazione, fatta di molteplici lingue, di molteplici culture, di molteplici luoghi, si muove ancora nella Grande Guerra, e oltre la sua scansione. Alcuni chiodi trapuntati nei mausolei dedicati alla Grande Guerra – chiodi arrugginiti, invisibili agli occhi dei più – ricordano che l'italiano, anche in quell'occasione terribile, è popolo di rondini, un'*umile Italia*, per riprendere un'espressione di Pasolini e di Carlo Levi, sempre senza Stato e senza nazione. Un non-popolo che non vuole la guerra.

Caporetto? Avete detto Caporetto?

In questo contributo, nello spazio di qualche pagina, vorrei parlare di un'Italia *minore*, nel senso deleuziano e guattariano (Deleuze - Guattari 1975), a partire dalla Grande Guerra. Non è una questione antiquaria, benché si parli di fatti risalenti a più di cent'anni fa. La posta in gioco è precisamente di sostenere l'*attualità* di Caporetto. Come cent'anni fa, è ancora possibile l'emergenza, assolutamente impreveduta, di un non-popolo, di un popolo senza identità, di un popolo che non è nazione. L'idea è che l'evento di Caporetto è stato cancellato dalla memoria pubblica, dalla *commemorazione*, perché fa, innanzitutto, e sopra ogni cosa, paura l'apparire di un popolo/non-popolo. In effetti, a partire dalla fine della guerra, si cercano tutti i modi per cancellare il ricordo di Caporetto. Se si comprende la logica del fascismo il quale si costruisce nel tentativo proprio di inventare, infine, un'identità nazionale italiana, con i suoi miti, abbiamo più difficoltà, invece, a comprendere perché, anche nella storia repubblicana, Caporetto resta sommersa. Si tratta certamente del «noi difficile» degli italiani. Ma c'è qualcosa di più inquietante. Caporetto rappresenterebbe, nelle menti e negli scritti di tanti, l'eterna anti-Italia, quella imbecille, corrispondente a certi caratteri *genetici* dell'italica gente. È in tal senso che si può spiegare il tentativo di legare in un filo rosso Caporetto con l'otto settembre 1943. In ambedue i casi, sarebbe questione di una fuga di fronte alle responsabilità storiche. E non è un caso, come fa valere Mario Isnenghi, che l'accusa di disfattismo – lo *spettro* di Caporetto – entri in azione ad ogni squillo di trombe e ed ad ogni rullo di tamburi – contro un qualunque nemico esterno, Gheddafi, Saddam o Milošević (Isnenghi 1999, p. 58). Prendendo sul serio il partito della guerra, di ieri e di oggi, questo ci permette di puntualizzare che Caporetto non si oppone semplicemente a Vittorio Veneto e al Piave, ma resta una sorta di incubo ricorrente per ogni desiderio di guerra, di gloria, e anche di identità nazionale compiuta. In altri termini, Caporetto fa paura non perché è l'accettazione dell'esistente (come l'otto settembre), ma proprio perché è una *fuga* (dalla guerra, e anche dalle responsabilità storiche, cioè, in chiaro, dal destino che le classi dirigenti scelgono per il paese). È proprio il *fuggire*, il *disertare*, l'abbandonare il campo, che risulta scandaloso, ieri e oggi, a Caporetto. Nelle pagine seguenti cercherò di dimostrare che a Caporetto si dispiega un «potere destituente». Effettivamente, que-

sto potere non si configura come una «resistenza» (intendendo con questo termine un'opposizione politica e storica di tipo dialettico), come quella che si è manifestata sulle montagne degli Appennini e delle Alpi, dopo il '43, quando è emerso un popolo, diventato tale nel suo insorgere in armi nella Storia e contro la Storia, in ragione di una *scelta* condivisa e di varie *dichiarazioni*. Un popolo che si denota anche in quanto tale, nella sua opposizione ad un «nemico». Caporetto è, invece, una «festa», cioè un'interruzione del corso normale degli eventi, è un evento. Caporetto è l'insorgere di un non-popolo, una fiammata in cui a emergere è piuttosto una plebe. Caporetto è una *schivata* dalla storia, a Caporetto non c'è nessuna dichiarazione, nessun capo. Sulla base di queste nozioni e questi concetti – plebe, non-popolo, festa, diserzione, nemico – vorrei, nelle pagine seguenti, proporre una riflessione intorno alla *differenza* che rappresenta Caporetto rispetto alle categorie classiche della politica (la rappresentanza, il riconoscimento, l'opposizione, ad esempio), e quindi anche rispetto alla *resistenza*. Per orientarmi in tale riflessione, mi servirò di uno sguardo «geofilosofico» sull'Italia, quello che propone Roberto Esposito reinterpretando alcune tesi di Deleuze (Esposito 2010, pp. 13-23). Tale sguardo consente di cogliere, oltre (o dentro o contro) l'esito dei processi storici, gli scarti, le linee di fuga, le interruzioni che minano l'ordine del tempo. La filosofia italiana si è costruita in queste pieghe. Per questo essa è una geofilosofia: la filosofia italiana non ambisce a ricoprire nessun ruolo nazionale, come è accaduto in Francia o in Germania, perché l'Italia è una terra che non coincide mai con una nazione. Mi sembra particolarmente interessante misurare Caporetto con la geofilosofia perché a Caporetto viene fuori, dalle viscere della storia, una plebe nomade, multipla, senza una identità, soprattutto senza identità nazionale, una plebe che rifiuta appunto di farsi popolo. La plebe di Caporetto non è tale solo dal punto di vista sociologico (benché i fanti rivoltosi siano effettivamente tutti dei contadini e degli oppressi), essa, cioè, non si definisce perché ha una sostanza propria – storica o sociale – è piuttosto quel «qualcosa» che nel corpo sociale sfugge alle relazioni di potere (Foucault 1971). A Caporetto viene fuori una plebe, o meglio c'è «della» plebe, perché si produce un movimento di distacco, di sottrazione, di rifiuto (esistenziale, culturale e politico). Si tratteggia una linea di fuga che sospende

le logiche del potere, perturba e mette in questione, anche solo per qualche giorno, le reti del comando.

Fin dal 1915, sulle montagne del Carso, lungo la linea di un fiume, l'Isonzo, le truppe italiane battagliaano contro gli austro-ungarici con risultati alterni. Pochi metri guadagnati, da una parte o dall'altra, con spallate che non producono nulla di significativo, se non migliaia di soldati uccisi o feriti. Ma il 24 ottobre 1917 tutto sarà diverso. Gli austro-ungarici, aiutati dai tedeschi, riescono a sfondare le linee difensive italiane. È l'inizio della battaglia di Caporetto. Alla fine dell'offensiva, avranno conquistato 20.000 chilometri quadrati del territorio italiano, praticamente quasi tutto il Friuli, spostando in avanti di 150 chilometri la linea del fronte, dall'Isonzo al Piave, alle porte di Venezia. Gli italiani, dal canto loro, perdono 11.000 uomini, contano 29.000 feriti, 300.000 prigionieri e quasi altrettanti sbandati, dei soldati, cioè, che fuggono verso le retrovie<sup>1</sup>.

Compagnia per compagnia, battaglione per battaglione, reggimento per reggimento la disgregazione dell'esercito italiano diventa un fiume in piena che dalle Alpi discende verso valle, in un flusso caotico, che spesso si impantana, dal momento che le strade sono troppo strette e anche i civili si aggregano a questo movimento. Migliaia di uomini e di donne si spostano. Una delle testimonianze più interessanti della ritirata di Caporetto è quella che troviamo nel diario di Attilio Frescura, il quale, pur non aderendo all'insubordinazione, guardandola da lontano, come molti ufficiali, ne offre uno degli scorci più autentici, con la sua insistenza sul desiderio di «fuga» dei soldati davanti a un «incubo»:

È spaventosa la visione caotica dell'esercito in fuga. Qua e là autocarri rovesciati, o buttati di traverso, carretti rotolati a valle, con i cavalli o morti o vivi, che giacciono con le zampe all'aria e il muso paziente reclinato, attendendo di morire, stupidi e sublimi. Fra i carri, fra gli autocarri che attendono da ore senza aver percorso un metro, i soldati si insinuano: fanti, alpini, artiglieri senza fine. Passano, passano senza parlare, con una sola fretta: arrivare al piano, fuggire l'incubo (Frescura 1919, p. 390).

È proprio questo caos che trasforma la sconfitta militare in una «rotta»: Caporetto, nella storia dei vincitori, diventa una sconfitta

<sup>1</sup> Esiste ora una vasta bibliografia su Caporetto: cfr. almeno Monticone 1955; Silvestri 1965; Isnenghi 1967; Barbero 2017; Labanca 2017.

morale e politica. D'Annunzio, la voce e la penna dell'interventismo, e poi della bellezza della guerra, parla di una «vergogna autunnale» (D'Annunzio 1919, pp. 242-245)<sup>2</sup>.

Il 1917 è un anno difficile per tutti gli eserciti in guerra. Dopo tre anni di un conflitto che si immaginava celere nel 1914, e che si rivela, invece, lungo e terribile, i soldati sono esausti e vogliono, un po' dappertutto, farla finita con le trincee (Pauwels 2016). Il 1917 è l'anno della rivoluzione russa, una rivoluzione che è, prima, democratico-borghese, poi socialista e proletaria: la rivoluzione russa si radicalizza in un senso comunista perché sono i bolscevichi che ricevono e attuano la vera rivendicazione dei soldati e di tutto il popolo, contro le manovre dei diplomatici e dei vecchi e nuovi dirigenti politici come Kerenskij e Miljukov, per una pace immediata e senza condizioni<sup>3</sup>. L'impatto degli eventi in Russia è certamente notevole

<sup>2</sup> La Grande Guerra è anche una «guerra letteraria», soprattutto in Italia. Fin dall'inizio gli intellettuali giocano un ruolo decisivo nell'intervento e poi nel sostegno (o indottrinamento) delle truppe. Non è un caso allora che la plebe illetterata, quando si rivolterà contro la guerra, se la prenderà con il poeta della guerra: «Operai e contadini, cioè l'immensa maggioranza della nazione, sapevano ben poco di D'Annunzio, e quel poco non piaceva; chi parlava dell'«orribile fetore della pace» non poteva riscuotere l'applauso delle plebi combattenti. I soldati che guazzavano nel fango delle trincee pensavano che, tutto sommato, quello di D'Annunzio era un bel vivere rispetto alle loro sofferenze; né erano così ingordi di gloria da volerne restare soffocati. Di non godere della popolarità dei più umili si accorse il poeta, quando il 15 luglio 1917 a Santa Maria la Longa, ammutinatisi il 141° e il 142° reggimento della brigata Catanzaro, i soldati tentarono di assalire il palazzo del conte di Colloredo, in cui credevano abitasse D'Annunzio, al grido «Abbasso la guerra... Morte a D'Annunzio... Vogliamo la pace...» (Silvestri 1965, pp. 28-29).

<sup>3</sup> Il primo decreto della rivoluzione d'Ottobre, il «decreto sulla pace», redatto da Lenin, e votato all'unanimità dal Congresso dei Soviet, il 26 ottobre 1917 (l'8 novembre, secondo il calendario gregoriano), all'indomani della presa del Palazzo d'Inverno, afferma la necessità per tutti i popoli del mondo di ottenere «una pace immediata senza annessioni (cioè senza conquista di terre straniere, senza l'annessione forzata di altri popoli) e senza indennità». Questa volontà di mettere subito un termine deciso alla guerra si scontra con il non-detto della politica di tutti gli altri Stati impegnati nel conflitto che continuano la guerra «per decidere come le nazioni potenti e ricche devono spartirsi le nazioni deboli da esse conquistate», come denuncia questo stesso decreto del 1917. Nel contesto storico che viviamo, il centenario della rivoluzione d'Ottobre era destinato a non produrre nulla di interessante. Fra i vari commenti su quell'evento epocale si è, ad esempio, spesso dimenticato di dire che la rivoluzione russa è stata un messaggio di salvezza per l'umanità, la fine della catastrofe, mentre tutta la grande civiltà occidentale continuava a scannarsi, con macchine e macchinari sempre più micidiali, sui campi di battaglia. Come scrive Luigi Cortesi, il comunismo nasce in quella guerra nella lotta contro le violenze nel mondo e per sottrarre l'umanità al suo destino apocalittico (Cortesi 2010, p. 283).

sui soldati ammassati nelle trincee degli altri paesi. Mentre i diversi governi, quelli più democratici e quelli più autoritari, promettono, da tre anni, la fine delle ostilità, i soldati proletari russi hanno trovato un modo ben più veloce, e autentico, per fermare la guerra.

Nel 1917, lungo le trincee, nei luoghi di lavoro, nelle strade delle città, serpeggia la parola d'ordine: «Fare come in Russia»<sup>4</sup>. A volte divampa, in fiammate improvvise, in alcuni punti del fronte<sup>5</sup>. Nei mesi di maggio e di giugno, ad esempio, in Francia scoppiano i sollevamenti delle trincee, contro la guerra, sullo Chemin des Dames, fra la Picardia e la Champagne (Offenstadt 2000). Caporetto rientrerebbe in questo slancio, in quest'atmosfera che sembra contagiare migliaia di soldati in guerra: non ci sono contatti né comunicazioni fra le rivolte nei diversi paesi, ma un'aria comune si propaga fra di esse (come spesso accade nelle stagioni rivoluzionarie, dal 1848 al 1968), ispirata da un esempio storico concreto, anche se lontano, e, più precisamente, senz'altro, da un'insofferenza sempre più pesante per la guerra. Per quanto riguarda l'Italia, anche sul fronte interno la situazione è molto complicata. Il Partito Socialista mantiene la sua posizione contro la guerra, raro caso in Europa, con la Federazione balcanica e ovviamente il POSDR, di un'organizzazione del movimento operaio che non naufraga nell'*union sacrée*<sup>6</sup>. E la stessa Chiesa difende un punto di vista morale per la pace (è proprio del 1917 il celebre appello di Benedetto XV a fermare questa «inutile strage»). Un «nemico interno», in Italia, è già materializzato, insomma, fin dall'inizio delle ostilità. Al quale si aggiunge, durante il mese di ago-

<sup>4</sup> In Francia, la presenza di un contingente russo, dopo l'esplosione della rivoluzione in Russia, diventa un vero problema politico per il governo e gli ufficiali. Come gestire questa massa di soldati sul proprio territorio, mentre i francesi continuano a combattere? I russi non solo non sono più sul campo di battaglia, ma non riconoscono più alcuna autorità e vogliono tornare a casa per fare la rivoluzione. Il comando militare francese, inquieto di una possibile contagione di queste idee fra i propri soldati – che già sono in fermento – decide di chiudere i russi in un campo, a La Courtine. Qui dentro, i soldati rigettano l'autorità di qualsiasi ufficiale, gestendo autonomamente ogni attività, e continuano le loro rivendicazioni, associandovi talora anche la popolazione locale. Il comando militare francese decide di intervenire. Il 16 settembre 1917 soldati francesi accerchiano il campo e chiedono ai soldati russi di arrendersi. Di fronte al rifiuto reiterato degli ammutinati, il campo viene bombardato per ben due giorni, fino alla resa degli ultimi irriducibili. Su questa vicenda si veda Adam 1996.

<sup>5</sup> Per una messa a punto dei diversi rifiuti della guerra, si veda Loez 2010.

<sup>6</sup> Sulle posizioni dei socialisti italiani prima, durante e dopo la guerra si rinvia a Cortesi 1999.

sto, la classe operaia: a Torino, in particolare, scoppiano delle manifestazioni e degli scioperi contro il caro-vita e la guerra (Prezioso 2018). Il governo riesce a riprendere il controllo della strada anche perché i soldati non solidarizzano con gli operai. Ma è un segnale allarmante, che, non a caso, sarà rievocato quando i fanti diserteranno a Caporetto.

Bisogna tuttavia riconoscere che a Caporetto non si produce, concretamente, nessun legame con le rivendicazioni operaie delle retrovie (cosa che accade invece in Russia, dove i lavoratori e le donne di San Pietroburgo e i soldati al fronte sanno bene di condurre una stessa battaglia). E soprattutto, a parte qualche grido contro la guerra e gli ufficiali, che sale dalla massa, gli sbandati di Caporetto non esprimono nessuna posizione politica chiara. I dirigenti socialisti, malgrado le chiacchiere dei nazionalisti, non sviluppano nessun tipo di attività di propaganda durante le giornate di Caporetto (Melograni 1969). I disertori non hanno strutture, non hanno capi, non hanno una voce comune, sembra che non parlino proprio. Senza niente, senza dichiarazioni, senza programmi, sembrerebbe che i soldati si siano ritirati dalla guerra solo per tornarsene a casa. Sembrerebbe, insomma, che a Caporetto, di fronte a questa assenza di presa di parola, non sia successo niente.

È un'interpretazione molto in voga oggi. Caporetto sarebbe solo un episodio di storia militare. Come se, sogghignava Gramsci già all'epoca, nel fatto militare non rientrassero sempre anche delle questioni sociali e politiche (Gramsci 1975, p. 740).

Invece, no: Caporetto non è un fatto solo di storia militare; Caporetto non è nemmeno un evento che rientra facilmente nelle categorie della politica che conosciamo nella modernità. Ma, allora, come bisogna cercare di avvicinarsi a quanto successo nell'alta valle dell'Isonzo tra il mese d'ottobre e novembre del 1917? A Caporetto, i contadini delle mille Italie gettano i fucili. Rifutano l'essere soldati, dopo due anni di una guerra tremenda. Ma non è l'inizio di una rivoluzione. Caporetto non produce niente di duraturo. Il suo sorgere si spegne, senza lasciare, forse, nessuna traccia. Ma, se Caporetto non è stata la miccia per una rivoluzione, è possibile concludere che una ritirata di siffatte proporzioni non abbia significato niente?

Anziché continuare a sminuire, dal punto di vista politico, l'evento, attribuendolo ad una semplice, atavica, se non genetica, vo-

lontà «idiota» degli italiani, a quella loro mania di tornarsene a casa durante i momenti difficili, a casa da mamma e papà, occorre, precisamente, prima di ogni cosa, forse, pensarlo come un evento «puro». Caporetto non è una rivoluzione, ma è un gesto politico inteso come puro mezzo, sconnesso da ogni fine, un evento nel senso pieno del termine, irriducibile ad una causa e ad uno scopo. I soldati vogliono finirla con la guerra, senza altre idee per il futuro. Gettano il fucile a terra. Quest'atto, impossibile fino al giorno prima, semplice, quasi banale, brutale, perché non dettato da nessun piano, diventa politico nella misura in cui frena il susseguirsi lineare degli eventi della storia. Esce dal tempo ordinato dai governanti. È assolutamente intempestivo, e introduce un'altra temporalità. Un testimone diretto di quegli eventi, lo scrittore Giovanni Comisso, descrive Caporetto come una «festa». In Comisso non c'è nessuna considerazione per problemi di ordine politico, militare o sociale: della ritirata di Caporetto lui vede, e vive, l'ebbrezza che provoca la liberazione dalla guerra. I soldati, senza berretto, senza fucile, sono «ardenti negli occhi», «trasfigurati in volto». La loro «ansia gioiosa» esplose in sorrisi, voci che vogliono raccontare. È una plebe, che nella fine della guerra, esce dal suo mutismo, dalla sua tristezza. Si ritaglia appunto lo spazio di una festa. Lo stesso narratore vive quei giorni come una vacanza: «Mi prendeva la stessa gioia del tempo quando da ragazzo, finite le scuole, partivo per la campagna. Ritrovavo difatti una libertà da allora perduta» (Isnenghi 1967, pp. 169-180).

Caporetto è una festa nelle pagine di Comisso perché è l'occasione per i soldati e il narratore, che è mobilitato come sottotenente telefonista, per aprire una sorta di eterotopia. I luoghi non sono più devastati dalla guerra, c'è l'aria bella e spensierata delle vacanze: quelle montagne, deserte e spietate, che, fino a ieri, rimbombavano di colpi e sputavano il sangue dei soldati uccisi, ora sono cime beate, bacciate dal sole, con rocce definite e boscaglie compatte. In questo spazio altro, altro dall'orrore, c'è il ritorno dell'amore: «belle donne alte e bionde ridevano con giovani artiglieri da montagna e questi erano così familiari alla casa da far pensare avessero passata la notte in amore con quelle» (Isnenghi 1967, p. 175), c'è di nuovo la tavolata con gli amici, per mangiare e bere fino ad inebriarsi, come in qualche immagine della pittura fiamminga.

A leggere le pagine di Comisso pare, effettivamente, di trovarsi in un quadro di Bruegel. Non mi sembra che conti qui l'attendibilità storica. Comisso non vuole mostrare le cose come effettivamente sono, egli vuole, piuttosto, sottolineare che Caporetto insinua un altro *tempo* nella storia. È in questo senso che Caporetto è una festa. La festa è, come ha insegnato Furio Jesi, il momento in cui l'evento irrompe nella storia e sospende il suo corso (Jesi 2013). È in questo senso che la rivolta è sempre una festa, in quanto arresta il tempo normale<sup>7</sup>. Caporetto, come scrive Isnenghi a proposito di Comisso, è una vacanza dalla storia proprio in questo senso: Caporetto rappresenta un'interruzione del corso normale delle cose. Dei «vinti», stanchi di subire, cessano di camminare verso la morte, voltano le spalle e lo sguardo altrove, indietro, in un posto *altro*.

Lo fanno senza parole, senza manifesti. Caporetto è un evento che resiste ad ogni rappresentazione, anche da parte di chi ne è stato protagonista. Una massa anonima di uomini, una plebe, venuta dal niente, ferma, anche solo per qualche giorno, la più grande macchina di mobilitazione, e di asservimento, messa in campo dai poteri nel corso della storia. Questa decisione, questo gesto – ecco lo scandalo – non è il frutto di direttive provenienti dall'alto, da stati maggiori della rivoluzione. Essa matura, si gonfia, come una marea, sulla base di un fenomeno di propagazione orizzontale: i soldati gettano il fucile in seguito ad un gigantesco e interminabile mormorio che scorre tra le trincee, prima sommesso – parole dette a mezza voce, contro l'indifferenza, i soprusi, la strage – che poi si evolve in un grande movimento spontaneo, inarrestabile. Tutto un mondo, quello della plebe, degli operai e dei contadini, abbandona il campo di battaglia, *diserta*.

Dove si situa allora la difficoltà di comprendere Caporetto come un gesto politico? Il Novecento ci ha insegnato che è politica solo la

<sup>7</sup> «Rivolta» e «rivoluzione» si oppongono proprio perché mettono in gioco due temporalità diverse. Se la rivoluzione vuole imprimere un altro corso alla storia, creandone le condizioni, già prima del suo evento, attraverso un certosino lavoro preparatorio, che permetterà di iscrivere l'evento nella durata perché già esiste un'avanguardia che sarà capace, sulla base di questo lavoro, di guidare gli eventi; la rivolta, invece, si inserisce nel corso della storia, anche solo per uno spazio ridotto di tempo, in modo sempre intempestivo, senza un'origine, senza una preparazione, senza uno scopo. La difficoltà di comprendere Caporetto è data forse anche dalla difficoltà di comprendere, *politicamente*, il momento della rivolta. Su questi temi si veda Amato 2009.

contrapposizione amico/nemico. In tal senso, se non abbiamo difficoltà a riconoscere come politica la resistenza, nella quale piccoli gruppi, autonomi o legati a organizzazioni politiche, partitiche e anche statuali, affrontano, spesso con le armi, un potere tirannico, con la diserzione, invece, abbiamo qualche problema in più. Nella marea umana che si muove sulle strade di Caporetto, non c'è più un nemico. Quella marea, per essere più precisi, si muove proprio perché non riconosce più la necessità di combattere contro un nemico. I soldati sono «vinti» perché rifiutano di combattere e perché, nella loro ritirata, possono essere accompagnati anche da soldati che prima appartenevano all'esercito nemico, da altri «vinti». Come se nulla fosse, ridiventano amici, fratelli. Il motivo della «fraternizzazione» caratterizza le insubordinazioni più radicali delle masse di soldati durante la Grande Guerra. Oltre l'odio alimentato dai poteri, i soggetti riconfigurano il mondo, abbattano le barriere, reinventando un legame fraterno con quelli che, fino all'istante prima, erano «nemici». Si tratta di una modalità della fraternità che non ha niente a che vedere con la natura, perché è una decisione: si decide di creare una comunità con altri uomini (Brossat 2014). È una decisione che nasce da un'insurrezione di condotta: il «No» (all'autorità, alla guerra, al proprio paese) apre il campo ad ogni specie di interazioni, di defezioni e di scambi verbali, che sono letteralmente impossibili prima della diserzione e che riconducono i nemici alla loro condizione comune di umani. Un simile faccia a faccia è impossibile nella Seconda Guerra Mondiale, quando il nemico è assoluto. Durante la Seconda Guerra Mondiale, l'impegno nella storia si realizza, non a caso, attraverso la resistenza, come pensiero strategico, occupazione di un terreno, tentativo di abbattimento del potere barbarico e volontà di occuparne il posto. La resistenza è una figura dialettica dell'opposizione. Mentre la diserzione pone il problema della fuga, della sottrazione ad ogni tipo di identificazione, della de-soggettivazione. Il disertore non ha progetti, non vuole occupare un terreno, non vuole scontrarsi con il potere direttamente, vuole proprio evitarlo, lo scontro, non vuole farsi identificare (a partire dall'ordine di mobilitazione), vuole solo scomparire. Potremmo dire che con la resistenza si è nella dialettica classica fra potere costituente e potere costituito (dialettica che è stata il cuore della politica in Occidente), mentre la diserzione è un «potere desti-

tuyente». Esiste la diserzione del singolo individuo, che scappa dalla trincea, o non ritorna al fronte dopo un permesso, esiste anche una diserzione, come a Caporetto, in cui c'è un'interazione tra molteplici singolarità che rifiutano la guerra. Il «potere destituente» è la figura di questo noi che non evoca la furia identitaria e la frenesia iconoclasta del soggetto politico del Novecento. Il «potere destituente» sfugge, infatti, ad ogni relazione di potere, rifiuta il potere costituito, non in nome della costituzione di un'altra forma politica (durevole), ma in quanto tale<sup>8</sup>. A Caporetto esplose, come in altre scintille che bucano e illuminano la notte della storia, un «potere destituente»: nel momento in cui si è «mobilitati» si sceglie di andarsene altrove, si sfugge, senza contrapporsi direttamente, alle relazioni di potere. Caporetto è l'inizio di un esodo<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Da oramai dieci anni, con un gruppo di amici, lavoriamo intorno al tema del «potere destituente», come contraccolpo concettuale rispetto a quanto si muove nel mondo, contro l'ordine liberale. Molti movimenti, a partire dalla rivolta di Los Angeles del 1992, passando attraverso le sommosse nelle periferie delle città francesi nell'autunno del 2005, fino alle primavere arabe e a Occupy Wall Street, si sono espressi e sviluppati in una distanza *siderale* rispetto ai poteri. (In)sorgono come degli incendi, si propagano, attraverso una rete, invisibile e sempre provvisoria, di relazioni, senza dichiarazioni, senza organizzazioni, senza programmi, senza leader, non chiedono niente, esistono semplicemente: essi mettono in discussione il rapporto fra politica e soggettivazione così come è stato pensato fino ad oggi, caratterizzandosi per un rapporto del tutto particolare con il linguaggio, con la spazialità, con la temporalità. Si tratta della proliferazione di mille, centinaia di migliaia di «ecceità», che, rifiutando la logica dell'organizzazione, del diventare soggetti, invece di affrontare il potere, per prenderne il posto, lo schivano, lo destituiscono. Per tracciare questo lavoro, rinvio ai contributi inseriti in alcune riviste, innanzitutto «La Rosa di Nessuno» (cfr. soprattutto il numero 3, 2008, con un'intervista a Mario Tronti), e poi la rivista «Outis!» (per la quale si rinvia, più particolarmente; al numero 3, 1, 2013, soprattutto alle tesi che scrivemmo, collettivamente, sul potere destituente). Ultimamente, più o meno con lo stesso gruppo, abbiamo creato, fra l'Università di Lille e l'Università di Messina, «K. Revue transeuropéenne de philosophie et arts», nella quale intendiamo approfondire lo studio di queste tematiche. Per una messa a punto generale sul potere destituente rinvio a Amato, Salza 2014. In questa sede, per la prima volta, cerco di legare il tema della destituzione con quello, storico, della diserzione durante la Grande Guerra, in particolare a Caporetto. In un'altra prospettiva, più teorica, recentemente, a coronamento del suo progetto sulla «sacertà», Giorgio Agamben ha sviluppato una riflessione sul «destituente». Si veda Agamben 2014, pp. 333-351. Nella scia di Agamben sul «destituente» si vedano anche: Comité invisible 2014; Tari 2017.

<sup>9</sup> Commentando le pagine che Riccardo Bacchelli consacra a Caporetto, Isnenghi scrive: «Questo concetto di Caporetto come “esodo” in ebbrezza, “meno di militi che di pazienti”, mi pare possa presentarsi, almeno a livello e nelle forme d'una psicologia sociale, come uno dei più idonei a penetrare e comprendere i fatti, gli uomini di Caporetto» (Isnenghi 1967, p. 84).

Nella parola «diserzione», nel suo senso etimologico, c'è la parola «deserto»: dal latino «*desertare*», derivato da «*desertus*», participio passato di «*deserere*», «abbandonare». Nel gesto della diserzione, non c'è nessuna forma di opposizione dialettica contro i poteri e le autorità, c'è l'allontanamento da essi. Ed è comunque un gesto estremo della «guerra civile», della «*stasis*», almeno nel significato che Giorgio Agamben attribuisce a questa espressione. Se Nicole Loraux situa la «*stasis*» nella famiglia, Agamben invita a pensare la «*stasis*» sul *limite*, sulla *soglia*: la «*stasis*»

costituisce una zona di indifferenza tra lo spazio impolitico della famiglia e quello politico della città. Trasgredendo questa soglia, l'*oikos* si politicizza e, inversamente, la *polis* si «economizza», cioè si riduce a *oikos*. *Ciò significa che, nel sistema della politica greca, la guerra civile funziona come una soglia di politicizzazione o di depoliticizzazione, attraverso la quale la casa si eccede in città e la città si depoliticizza in famiglia* (Agamben 2015, p. 24).

Agamben dimostra che la guerra civile, intesa in questi termini, costituisce una parte fondamentale di tutta la storia del sistema politico occidentale che, secondo me, rivela una dimensione particolarmente feconda quando si pensa alla Grande Guerra. È precisamente nel contesto della «mobilitazione totale» che la «guerra» può trasformarsi in «guerra civile». Quando il *polemos* investe tutta la società, quando esso non concerne più solo i soldati di mestiere, non appaiono unicamente dei nemici reali (l'esercito che viene d'oltre confine), ma anche tutta una serie di nemici bizzarri, che sono spesso degli spettri: sono tutti quelli che, all'interno stesso di un paese, si de-mobilizzano, che cercano di schivare la mobilitazione, quelli che la contrastano, tutti quelli che, in un modo o in un altro, la possono fare inceppare. Sono pericolosi perché non c'è una «mobilitazione totale» se non c'è una massa che consente (un «gregge», come direbbe Jean Giono). Gli ufficiali dell'esercito e le polizie degli stati impegnati nella guerra, mentre rivolgono i loro sforzi contro il nemico esterno, secondo lo schema classico del *polemos*, sono preoccupati anche (soprattutto) da quanto si muove dentro il proprio paese, da tutti questi personaggi strani che errano al fronte, nelle strade della città, senza accettare le parole d'ordine dei diversi poteri. Lo straniero, il contadino, il cosmopolita, l'anarchico, la donna, il militante socialista rivoluzionario, l'omosessuale, il transgender,

l'artista, l'innamorato, il pazzo sono alcune delle figure del «nemico interno». Sono delle silhouette che si pongono ai margini dello sforzo bellico, fra le loro scelte personali e le imposizioni della città: esse si mantengono, più precisamente, sulla soglia della comunità. Diventano nemiche perché sostengono una posizione assurda: sono dentro la città, come un amico, ma sono fuori perché sono, oggettivamente, nemiche. Occupano, cioè, la stessa posizione indeterminata della «*stasis*», sulla frontiera, anzi, per essere più precisi, sono quelli che attraversano continuamente, nei due sensi, il limite. Dove va il disertore? Verso la linea nemica, verso l'altro sesso, in un paese neutro, nelle retrovie di una città, nelle foreste. È sempre fra due mondi: quello che gli si vuole imporre e un altro verso cui tende. Ed erra in questo spazio. Si tratta di una questione di divenire (divenire-prigioniero, divenire-donna, divenire-straniero, divenire-fuggiasco, divenire-animale), un divenire-altro mai compiuto, mentre i ruoli e le funzioni devono essere assolutamente rispettati, e per sempre, in nome della città.

È questa indeterminatezza che fa paura, il continuo passaggio fra le linee che tali figure compiono, fra il dentro e il fuori. Un personaggio concettuale di tale passaggio potrebbe essere Antigone, che non a caso ritorna nelle trincee della Grande Guerra (Hasenclever 2013). Il passaggio continuo fra le linee, l'indeterminatezza, fanno paura soprattutto quando si cristallizzano in momenti collettivi, come a Caporetto. Anche a Caporetto non è facile dire dove vanno i soldati. Quello che è certo è che valicano il limite della «zona di guerra». Perché sono contro la guerra o perché vogliono riabbracciare i loro amori? Caporetto è interessante proprio perché i soldati si mantengono su questa soglia. Non vanno verso quello che gli richiede la *polis* e non rientrano totalmente nell'*oikos*.

La grandezza del romanzo di Hemingway sulla Prima Guerra Mondiale risiede, forse, proprio in questa indecisione, sottolineata fin dal titolo. *Farewell to Arms*, dove le *arms*, in inglese, non sono solo le nostre «armi», ma anche le «braccia», dell'amata. Il protagonista, Frederic Henry, è fra i due mondi, la guerra e l'amore. Quando si mette in marcia con gli altri soldati in fuga da Caporetto non sappiamo bene perché abbandoni la guerra. Se cerca di fermare la macchina infernale o se vuole piuttosto solo ritrovare la donna amata. In realtà, però, è la stessa cosa: la diserzione è il momento in cui gli affetti personali si politiciz-

ziano e la politica si «economizza». Per tornare da Catherine, Henry si getta nel fiume onde evitare di essere arrestato dai carabinieri, che, nelle loro retate sul nuovo confine della zona di guerra, stanno ricostruendo l'esercito italiano in vista di Vittorio Veneto (come nota argutamente il narratore), ma l'amore per questa donna è, esso stesso, un gesto politico, perché gli permette di firmare la pace, una «pace separata»<sup>10</sup>.

Caporetto è il risultato di una «pace separata» siglata da migliaia di persone nello stesso tempo. Ad emergere nella notte della guerra, non sono più, però, solo quelli che già prima della guerra parlavano, scrivevano, dicevano, come i protagonisti del romanzo di Hemingway o come, in un altro luogo, gli uomini-contro di Lussu che sono spesso ufficiali, colti, laureati o studenti, provenienti comunque da un mondo borghese e che, dunque, sanno padroneggiare la lingua, gli strumenti retorici, conoscono la tradizione letteraria, anche il genere legato alla guerra. Lussu fa, ad esempio, espliciti richiami ad Ariosto e Hemingway si riferisce, con consapevolezza critica, addirittura alla letteratura e alle testimonianze che sono state prodotte a partire dalla guerra del 14-18. La loro posizione contro la guerra è onorevole. Ma essa sgorga con naturalezza (non con facilità, ci vuole un coraggio inaudito per dire «No» in alcuni frangenti storici, soprattutto quando si è soli) dalla loro cultura e dalla loro posizione sociale. A Caporetto, tuttavia, le «luciole» che illuminano la notte sono contadini, spesso analfabeti, il cui rifiuto della guerra non passa, non può passare facilmente, attraverso la parola. Il gesto di Caporetto, non dichiarativo, è il gesto di una plebe, che resta muta, o meglio, che articola un suono inarticolato per orecchie dure e monolingue.

<sup>10</sup> Che l'amore sia esso stesso un evento politico è confermato dalla conclusione, tragica, del romanzo, nella quale il narratore/protagonista si rende conto che non è scappato da niente: «Questa è la fine della trappola [...]. Non si scappa mai da niente! Altro che scappare» (Hemingway 1965, p. 277). L'amore rappresenta, da sempre, diciamo dall'amore di Achille per Briseide o di Orlando e gli altri cavalieri per Angelica, il contrario della guerra, e diventa letteralmente impossibile nel contesto della guerra moderna, che non solo non lascia nessuno spazio all'*oikos*, ma che si definisce in quanto *catastrofe*, distruzione assoluta. La guerra moderna, come capisce Henry, non fa nascere niente. *Addio alle armi* è il romanzo dell'inevitabilità (e della giustizia) di una diserzione in una guerra di questo tipo, ma è anche il romanzo dell'impossibilità di una diserzione in una guerra di questo tipo. Dalla guerra e dalla «mobilitazione totale» non si esce: questo è l'insegnamento del Novecento. La diserzione è un imperativo impossibile. Diremmo che il disertore lotta per uscire da un mondo, pur sapendo di esserne prigioniero per sempre. Tutto si gioca nell'*occasione* della lotta, allora.

Per concludere, vorrei soffermarmi un poco, sicuramente troppo rapidamente, su questa questione. È una questione che rinvia anche all'attualità di Caporetto. Wu Ming 1 ha perfettamente ragione quando scrive che «diserzione e disobbedienza non sono “acqua passata sotto i ponti”, ma domande poste al presente, a chi vuole la guerra oggi» (Wu Ming 1 2015a, p. 185). Caporetto, ed altri episodi del genere, sono «fantasmi della diserzione» (Wu Ming 1 2015b)<sup>11</sup> nel nostro tempo perché la loro potenza esplosiva può manifestarsi di nuovo, sempre, contro la guerra e la violenza. In effetti, dall'epoca delle proteste mondiali contro la guerra in Vietnam al movimento dei «refuznik» dell'esercito israeliano e più recentemente all'atto antipatriottico di Bradley Manning, la «talpa» di Wikileaks, divenuto, fra l'altro, donna, i governanti sono tormentati da tutto quello che insorge in maniera intempestiva e si allontana dai loro comandi, dal loro volere, dalla loro suprema decisione, la guerra.

Caporetto è un'«immagine dialettica» che porta ancora nel presente qualcosa che sembrava perso del passato, qualcosa di inaudito e inimmaginabile. Riconduce nel cuore del nostro tempo la scena di un'umanità «senza parte», gli ultimi degli ultimi, che prende le distanze dall'orrore, che ferma, anche solo per qualche giorno, la macchina della guerra. È in questo senso che Caporetto è capace di «accendere nel passato la favilla della speranza» (Benjamin 1995, p. 78). Con Benjamin, infatti, crediamo che non c'è lotta per l'avvenire senza memoria del passato, senza, cioè, la redenzione delle vittime della storia. Redimere Caporetto, tuttavia, non vuol dire parlare solo di guerra. Caporetto è molto di più che una delle grandi pagine della storia internazionale del pacifismo.

Sotto la storia monumentale, la storia dei vincitori, c'è la vita della «polvere che lotta», degli uomini e delle donne sconfitti, dei senza nome. È la storia dei sommersi. È la storia dei vinti di Caporetto. È la storia di una plebe che rifiuta la guerra che vuole fargli fare la sua patria, perché, in quanto plebe, essa non ha appartenenze, non si sente, non è italiana. È in questo senso che a Caporetto si riscopre qualcosa

<sup>11</sup> È in questo modo che lo stesso Wu Ming 1, nei suoi reportage, pubblicati prima del libro su «Internazionale», definisce la diserzione. Il carattere di quegli eventi è *spettrale* anche perché non si esaurisce e tormenta ancora il sonno di chi vuole fare la guerra e vuole coinvolgere nel suo progetto i soggetti (o anche, prendendo un'altra prospettiva, quella *granda guerra* spiega anche la situazione del Nordest in Italia oggi e la stessa situazione politica e sociale del Paese intero): si veda Wu Ming 1, 2015b.

del passato. Riemerge un non-popolo, riemergono degli apatridi, dei paria nel senso pieno della parola. La vergogna di Caporetto, la vergogna che si esprime nel «No» alla guerra, agli occhi dei D'Annunzio di ieri e di oggi, è proprio il riemergere di questo popolo. Decenni di *Cuore*, mesi di propaganda patriottica ad alta intensità, non hanno fatto gli italiani. Più grave ancora: questi pezzenti, invece di subire in silenzio, si sono deliberatamente defilati dal destino che era stato scritto per loro. Destino di bravi italiani, destino di morte. Hanno scelto un altro divenire. La vita. L'amore. Hanno scelto di restare fedeli all'idea di fratellanza universale tra i poveri e gli sfruttati del mondo. Scelgono di restare un popolo minore, senza appartenenze, senza stato. Scelgono di restare felloni, come scrive D'Annunzio, o piuttosto «prenazionali» secondo la giusta espressione di Marcel Van der Linden (1988). Caporetto è il nome che cristallizza questa scelta.

L'italiano è un popolo minore, che, nel 1917, non è legato ancora pienamente alla nazione, né allo Stato, né ad un'identità qualsiasi. Questa condizione *minore*, da una parte, si riferisce ad un'immagine del passato, ad una massa di diseredati e di contadini abbarbicati al ricordo di un albero di ulivo o di una casa col nespolo. Ma, d'altra parte, questi stessi poveri, nel 1917, dopo decenni di vagabondaggio sui mari e per terre straniere, hanno già trasferito il loro «particolare» (il loro paesello, la famiglia) in un divenire mondiale. Gli «italiani», dopo almeno quarant'anni di emigrazioni, sono già ben oltre il loro orticello, proiettati pienamente in quella che chiameremo solo dopo globalizzazione. Voglio dire che l'essere «prenazionali» degli «italiani» è già diventata una *chance* per stare in un mondo unificato economicamente, è già un essere «postnazionali». Proprio a partire dal fenomeno migratorio, Gramsci parla del carattere «cosmopolita» del popolo italiano:

Il popolo italiano è quel popolo che «nazionalmente» è più interessato a una moderna forma di cosmopolitismo. Non solo l'operaio, ma il contadino e specialmente il contadino meridionale. Collaborare a ricostruire il mondo economicamente in modo unitario è nella tradizione del popolo italiano e della storia italiana, non per dominarlo egemonicamente e appropriarsi il frutto del lavoro altrui, ma per esistere e svilupparsi appunto come popolo italiano: si può dimostrare che Cesare è all'origine di questa tradizione. [...] La «missione» del popolo italiano è nella ripresa del cosmopolitismo romano e medioevale, ma nella sua forma più moderna e avanzata (Gramsci 1975, pp. 1988-1989).

Il popolo italiano, secondo Gramsci, è un popolo-mondo. Le migrazioni aggiornano la scelta imperiale fatta da Cesare. Oggi, è possibile tracciare, dal basso, e non più dall'alto, non più con rapine e guerre, un nuovo disegno di comunità universale. Sono i migranti italiani in giro per il mondo gli architetti di questo disegno. Nella prospettiva di Gramsci, i migranti italiani divengono un modello, una figura *universale* possibile della coscienza *minoritaria*: sono loro, cioè, che permettono di pensare un divenire *minoritario* di *tutti*.

In questo processo, o, se si vuole, in questo tentativo di istituire una «tradizione» (degli «oppressi»), Caporetto è un momento importante perché quel rifiuto della guerra è anche l'affermazione, o la ri-affermazione, di un popolo che non si vuole italiano (che quindi rifiuta la guerra fatta in nome dell'Italia) e che, a partire dalle sue mille terre, tende a divenire mondo, un popolo-mondo.

Curzio Malaparte, un eroe di guerra, poi fascista, è uno dei più fini interpreti dell'evento Caporetto proprio perché lo vede come una rivolta, «un'interruzione momentanea del rapporto disciplinare, ebra puntata fuori del mondo disperato della rassegnazione» (Isnenghi 1967, p. 94). Non è forse corretto parlare di Malaparte dopo Gramsci (che non apprezzava lo scrittore toscano), ma Malaparte, a Caporetto, tra le altre cose, scorge quel carattere «cosmopolita» del popolo italiano, di cui parla Gramsci a proposito delle migrazioni. In effetti, per lo scrittore toscano, Caporetto è anche l'emergenza (o piuttosto la ri-emergenza) di un popolo minore che tende a farsi universale (dal basso):

Il nostro popolo è uno fra i meno patriottici del mondo.

L'idea nazionale italiana non ha avuto ancora, per sfortuna, il tempo di formarsi. Questa mancanza di patriottismo pone l'Italia alla testa della nuova civiltà che sta germinando nel mondo; la quale è internazionalista e sorpassa la concezione di patria. L'Italia e la Russia sono all'avanguardia della civiltà di domani: l'aver saltato uno stadio dell'evoluzione dei popoli, quello patriottico, le rende più elastiche e più permeabili alla mentalità dell'«internazionale», – era questo il giudizio che davan di noi molti stranieri, e non tutti socialisti, nel 1919 (Malaparte 1997, p. 59).

Caporetto è una rivolta che si lega a questa tradizione «paria» del non-popolo italiano. Durante quelle giornate, la plebe, il «popolo di fanti, un umilissimo popolo di disperati», riscopre, nel gettare a terra i fucili, la sua storia. A Caporetto ritorna in vita, malgrado

anni di propaganda nazionalista, un'immagine del passato. L'immagine di un popolo di vinti, luridi e sudici, strappati e pidocchiosi, che, hanno il coraggio di *abbandonare* le trincee, la guerra, i comandi, lo Stato, la patria. Hanno, cioè, il coraggio di ritrovare sé stessi, il loro essere nomadi, senza identità, senza territorio. E di non sparare più contro gente come loro al di là del «*no man's land*», altri ultimi, non più «stranieri».

Studiando la lingua di questa plebe, di questi ultimi, Leo Spitzer arriva alle stesse conclusioni. Colui che diventerà uno dei più importanti filologi della storia lavora durante la guerra nel servizio della censura del Ministero della Guerra austro-ungarico. Deve controllare le lettere dei prigionieri di guerra di lingua italiana. Spitzer capisce subito l'importanza del materiale che si trova sotto le mani per tracciare una cartografia delle lingue italiane e delle mentalità dell'epoca. Conserva il materiale e lo pubblica all'uscita della guerra. Spitzer nota, ad esempio, i tentativi dei soldati e delle loro famiglie di usare una lingua comune italiana per comunicare, proprio come fanno i cittadini «dabbene» (il «dialetto» sorge all'improvviso per cercare di nascondere dei ragionamenti, le critiche alle gerarchie, o anche per il discorso amoroso). Quando affronta l'argomento dei rifiuti della guerra, Spitzer cita, tra l'altro, la lettera di un disertore italiano che, prima di esser fatto prigioniero, molto prima della guerra, viveva negli Stati Uniti, a Pittsburgh. Nell'economia del discorso che sto tentando di fare, è una lettera eccezionale: essa conferma che la situazione della plebe, all'epoca dei nostri fatti, non è «prenazionale», ma forse già «postnazionale». Il popolo delle trincee, almeno quello delle trincee italiane (per ragioni diverse, si potrebbe dire la stessa cosa di quello che era nelle trincee di fronte) è in una dimensione mondiale, ben oltre i confini nazionali. E si ribella contro la guerra non perché vuole tornare a casa, ma in nome di questa sua condizione *minore*, senza patria, senza identità. Nella sua lettera il disertore (italiano o statunitense? o austro-ungarico forse?), smonta precisamente la nozione di patria:

Nel momento mi trovo prigioniero però, non lo sono, scusa che vi spieco mi capite per conto della Patria che non ci posso tornare più. Non ci penso per niente, perché la Patria è da per tutto. Pensanto al momento in cui mi trovo, per mè non esistono Patrie. La guerra si chiama guerra e chi non scappa lo sotterra (Spitzer 2016, p. 271).

Una parola plebea, che emerge, per deflagrare, nel cuore delle tenebre, come quella di Vincenzo Rabito, citato all'inizio in esergo (Rabito 2007). L'italiano non è padroneggiato, il dialetto mostra la sua vitalità, ibridato forse con qualche spunto della lingua del nuovo paese, l'oralità non è stata ancora vinta dalla cultura. Eppure il discorso è chiaro. La diserzione, che in genere, non viene rivendicata, qui è chiaramente espressa perché questo ex soldato è già in cammino, in una diaspora mondiale: in un primo momento oltre i mari, poi, ora, in un secondo momento oltre i fili spinati del «*no man's land*». È il suo essere migrante che lo spinge a disertare, a rifiutare, con la patria, la guerra. Del resto, dove torna dopo la guerra? Dov'è la sua casa? È ben oltre l'*oikos* del mondo greco, perché la sua casa è ovunque e in questo caso anche la *soglia* si situa in ogni luogo. Diremmo che la condizione migrante è proprio l'estensione senza limiti di questa soglia.

Un altro disertore, in un'altra lettera catalogata da Spitzer, proclama con gioia alla sua famiglia: «Ich pin Uberlaufer». Il suo meraviglioso tedesco esprime un concetto decisivo perché «Überläufer» (disertore) è colui che «corre oltre, va aldilà».

Non si tratta tanto, a mio avviso, di ricercare un altrove. Nella «mobilitazione totale» non c'è fuori. Quello che conta è la corsa, o il cammino ininterrotto, che porta il disertore *oltre* il suo vecchio mondo, *oltre* la sua comunità, *oltre* la sua famiglia, anche *oltre* la sua lingua. È così che il suo gesto di sottrazione, la diserzione, apre verso un futuro che ancora non c'è. Prefigura un mondo unito, senza guerra, una comunità universale (e diversa). Non è un ritorno al passato, al campanile del suo villaggio.

Il fascismo nasce per nascondere la vergogna di Caporetto e impedire questo divenire (è una continuazione della guerra). Ma la stessa Repubblica, nata dalla Resistenza, e forse anche dal Piave, gli stessi partiti politici del movimento operaio, avranno qualche problema nel gestire questa eredità: quanti disertori sono stati riabilitati? Quante strade sono intestate a Caporetto? In quante sezioni del Partito Comunista o del Partito Socialista si ricordavano i fatti dell'ottobre-novembre 1917? Eppure, i governi e i partiti dell'Europa occidentale si dicono tutti pacifisti, umanisti, proclamano all'unisono «mai più guerra». In realtà, il disertore, gli ammutinamenti rappresentano il limite oltre il quale si scopre la vacuità di quelle

parole. Guerra è sempre. Il «nemico» è costantemente e continuamente alle porte. La diserzione resta, giustamente, un tradimento. Traditore è chi si ribella perché non vuole un «nemico». Anche nello stato più democratico del mondo non c'è posto per il disertore.

Oggi, in effetti, abbiamo altri nemici alle porte, costruiti ad arte, come quelli di cent'anni fa. Molti, in Italia, non esitano a sovrapporre le due epoche. Oggi, come ieri, dovremmo difenderci. Lo straniero non deve passare. Fra un respingimento di migranti e l'altro, fra due ronde, nuovi pellegrinaggi si organizzano al sacrario di Redipuglia. Tra le ossa dei poveri soldati caduti, i nuovi interventisti (ogni epoca ha i poeti che si merita) ci invitano a trovare l'ispirazione per innalzare altre barriere, iniziare una nuova guerra.

Se la nuova guerra contro i migranti venuti dall'Africa non fosse l'ordine del discorso dominante (non solo in Italia), lasceremmo perdere. Invece, forse, occorre proprio accettare la sfida. Sì, è possibile un cortocircuito fra quel passato e il nostro presente. Se ieri, «con un urlo osceno di gioia (ah! l'oscenità di una folla rivoluzionaria)» (Malaparte 1997, p. 85), i fanti «senza fucile», con una lingua *altra*, con questo «osceno» grido plebeo, hanno *abbandonato* la guerra e lasciato passare il «nemico», oggi, noi, di fronte a questi altri nuovi «nemici», possiamo costruire ponti, aprire porti, case, scuole. In quel passato scegliamo noi la nostra tradizione per l'oggi: viva Caporetto!

#### Riferimenti bibliografici

- Adam, Remi  
1996 *Histoire des soldats russes en France, 1915-1920: les damnés de la guerre*, l'Harmattan, Paris.
- Agamben, Giorgio  
2014 *L'uso dei corpi. Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza.  
2015 *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Homo sacer, II, 2, Bollati Boringhieri, Torino.
- Amato, Pierandrea  
2009 *La rivolta*, Cronopio, Napoli.
- Amato, Pierandrea, Salza, Luca  
2014 *Il potere destituente. Materiali e frammenti sparsi*, in [www.doppiozero.com/materiali/rivolte/il-potere-destituente](http://www.doppiozero.com/materiali/rivolte/il-potere-destituente).
- Barbero, Alessandro  
2017 *Caporetto*, Laterza, Roma-Bari.

- Benjamin, Walter  
1995 *Tesi sul concetto di storia*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.
- Brossat, Alain  
2014 *Peut-on parler avec l'ennemi?*, Noir et Rouge, Paris.
- Comité invisible  
2014 *À nos amis*, La Fabrique, Paris.
- Cortesi, Luigi  
1999 *Le origini del PCI. Studi e interventi sulla storia del comunismo in Italia*, FrancoAngeli, Milano.  
2010 *Storia del comunismo, da Utopia al Terrore sovietico*, Manifestolibri, Roma.
- D'Annunzio, Gabriele  
1919 *L'Italia alla Colonna e la vittoria al bavaglio*, in Id., *Contro uno e contro tutti*, La Fionda, Roma, pp. 242-245.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix  
1975 *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris.
- Esposito, Roberto  
2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.
- Foucault, Michel  
1971 *Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence* (entretien de C. Angeli avec M. Foucault et P. Vidal-Naquet), «Politique-Hebdo», 24, 18 marzo 1971, pp. 4-6.
- Frescura, Attilio  
1919 *Diario di un imboscato*, Galla, Vicenza.
- Gramsci, Antonio  
1975 *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.
- Hasenclever, Walter  
2013 *Antigone*, tr. it. a cura di S. Fornaro, Mimesis, Milano.
- Hemingway, Ernest  
1965 *Addio alle armi*, tr. it. di F. Pivano, Mondadori, Milano.
- Isnenghi, Mario  
1967 *I vinti di Caporetto*, Marsilio, Padova.  
1999 *La tragedia necessaria. Da Caporetto all'otto settembre*, il Mulino, Bologna.
- Jesi, Furio  
2013 *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma.
- Labanca, Nicola  
2017 *Caporetto. Storia e memoria di una disfatta*, il Mulino, Bologna.
- Loez, André  
2010 *14-18. Les refus de la guerre. Une histoire des mutins*, Gallimard, Paris.
- Malaparte, Curzio  
1997 *La rivolta dei santi maledetti*, in Id., *Opere scelte*, a cura di L. Martellini, Mondadori, Milano.

- Melograni, Piero  
1969 *Documenti sul «morale delle truppe» dopo Caporetto e considerazioni sulla propaganda socialista*, «Rivista storica del socialismo», 32, X, 1969, pp. 217-263.
- Monticone, Alberto  
1955 *La battaglia di Caporetto*, Studium, Roma.
- Offenstadt, Nicolas  
2000 *Le Chemin des Dames, de l'événement à la mémoire collective (1914-1999)*, Odile Jacob, Paris.
- Pauwels, Jacques R.  
2016 *La Grande Guerra di classe*, tr. it. di S. Calzavarini, Zambon, Milano.
- Prezioso, Stefanie  
2018 *1917: l'Italie en ébullition*, «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique», 137, 2018, pp. 107-120.
- Rabito, Vincenzo  
2007 *Terra matta*, Einaudi, Torino.
- Salza, Luca (a cura di)  
2018 *«Il est pas facile de raconter à présent». Crise de l'expérience et création artistique après la Grande Guerre*, Mimesis, Milano.
- Silvestri, Mario  
1965 *Isonzo 1917*, Einaudi, Torino.
- Spitzer, Leo  
2016 *Lettere di prigionieri di guerra italiani, 1915-1918*, a cura di L. Renzi, il Saggiatore, Milano.
- Tari, Marcello  
2017 *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione*, DeriveApprodi, Roma.
- Van der Linden, Marcel  
1988 *The National Integration of the European Working Classes (1871-1914): Exploring the Causal Configuration*, «International Review of Social History», 33, 3, 1988, pp. 285-311.
- Wu Ming 1  
2015a *Cent'anni a Nordest. Viaggio tra i fantasmi della guerra grande*, Rizzoli, Milano.  
2015b *Fantasmi della diserzione*, «Internazionale», 23 marzo 2015, consultabile anche sul sito internet del settimanale: [www.internazionale.it/reportage/wu-ming-1/2015/03/23/nordest-fantasmi-diserzione](http://www.internazionale.it/reportage/wu-ming-1/2015/03/23/nordest-fantasmi-diserzione).

## Modernità godibile

Daniele Balicco

Gli italiani hanno fatto una scoperta che è la scoperta definitiva degli esseri umani: hanno scoperto che esiste soltanto una vita.

Gabriel García Márquez (1987)<sup>1</sup>

I.

Il 14 settembre del 2012, le tre pagine centrali dei due quotidiani più venduti in Italia («Corriere della Sera» e «Repubblica») furono comprate da Gabriele Centazzo, designer e presidente della Valcucine Spa, per pubblicare un singolare manifesto politico, intitolato: *Per un nuovo rinascimento italiano*. La Valcucine Spa è un'azienda con sede a Pordenone. Specializzata nella progettazione di cucine di *design* di alta gamma, fa parte di quel sistema diffuso di piccole e medie imprese (PMI), organizzato in distretti industriali, che costituisce la base produttiva del *Made in Italy*. Il sottotitolo del manifesto pubblicato da Centazzo recita: *creatività, bellezza, ricerca e internazionalizzazione possono risollevare le sorti dell'economia e della cultura*<sup>2</sup>.

Ma per quale ragione il presidente di una piccola azienda di cucine decide di parlare alla nazione, pubblicando un ambizioso manifesto politico di tre pagine? La prima ragione è semplice. Nel 2012 l'Italia si trovava ancora nel bel mezzo della tempesta finanziaria del debito privato, scoppiata negli Stati Uniti nel 2008 e rimbalzata

<sup>1</sup> Márquez 2014.

<sup>2</sup> Centazzo 2012.

sul sistema bancario europeo nel 2009. Nel passaggio da una sponda all'altra dell'Atlantico, la crisi però fu prima travestita da crisi del debito pubblico<sup>3</sup> e poi da *crisi morale* dei paesi indebitati: i cosiddetti PIGS. Di fronte ad un paventato pericolo di fallimento dello Stato, il 16 novembre 2011, Mario Monti fu chiamato a guidare un governo tecnico di salvezza nazionale. Poco importa ora capire se l'immagine di un paese sull'orlo del baratro fosse reale o piuttosto effetto di una precisa manipolazione politica. Quello che importa capire è che l'Italia, nonostante fosse stabilmente la seconda potenza manifatturiera europea e la sesta del mondo<sup>4</sup>, per mesi fu continuamente rappresentata e *percepita* come un paese in macerie.

*Per un nuovo rinascimento italiano* è una risposta a questo generale clima catastrofico. Gabriele Centazzo si rivolge solennemente alla nazione intera (nel manifesto ci si appella perfino al Presidente della Repubblica) perché ha paura che l'Italia fallisca. Nel suo manifesto, che è ricco di proposte intelligenti e di buon senso, il problema principale è individuato nell'organizzazione dello Stato, che va trasformata radicalmente e portata all'altezza della tradizione millenaria di cui l'Italia sarebbe erede. Tradizione, già. Ma quale?

Quello che è interessante notare è che Gabriele Centazzo si sente personalmente investito di questa responsabilità politica in quanto *designer* e in quanto presidente di una azienda di cucine di alta gamma. In altre parole, in quanto attore protagonista di quella «comunità immaginata»<sup>5</sup> d'esportazione che è il *Made in Italy*. Non a caso il suo manifesto si richiama, fin dal titolo, al Rinascimento: è questo, infatti, il simbolo più potente dell'identità italiana e della sua contraddizione profonda. Che è quella di una tradizione culturale che non riesce ad identificarsi con la storia moderna del suo Stato.

2.

Facciamo ora un salto di 64 anni. Nell'autunno del 1948, alla Casa Italiana della *Columbia University* di New York, il suo ex di-

<sup>3</sup> Bagnai 2012; Bellofiore 2012; Cohen 2012; De Cecco 2013; Giacché 2012; Marsh 2011.

<sup>4</sup> Fortis - Carminati 2014.

<sup>5</sup> Anderson 1983, tr. it. 1996.

rettore, Giuseppe Prezzolini, tiene un ciclo di lezioni intitolato: *The legacy of Italy*<sup>6</sup>. Di nuovo ci troviamo dopo una catastrofe, ma questa volta reale: l'Italia è appena uscita dalla Seconda guerra mondiale ed è letteralmente in macerie. Prezzolini da anni ormai vive negli Usa ed ha imparato ad osservare il proprio Paese da lontano. Per lui, che è sempre stato un esagitato interventista (fondatore della «Voce», nel 1918 è fra gli *arditi* nella battaglia del Monte Grappa e del Piave), la catastrofe della seconda guerra mondiale è solo un'ulteriore conferma del fallimento del progetto risorgimentale. Fra nazione italiana e civiltà italiana si è aperto ormai un abisso. Per ripartire bisogna ritornare – ancora una volta – al Rinascimento. Da quel mondo, da quei secoli, da quelle città deriverebbe, infatti, la strana identità culturale dell'Italia che è un paese incapace di pensarsi in forma nazionale, non solo perché il progetto risorgimentale di creare una nazione italiana moderna è andato storto, ma anche perché il Rinascimento con la sua cultura tecnico/umanistica precede tanto l'invenzione moderna della divisione del sapere, quanto l'organizzazione del potere in forma statale. Una tradizione, dunque, nello stesso tempo *locale e universale; ma non nazionale*.

Nell'arco di tempo che separa questo ciclo di lezioni di Giuseppe Prezzolini dal manifesto di Gabriele Centazzo, l'Italia si è trasformata radicalmente. Eppure, il conflitto di fondo che struttura la sua identità nazionale (e che oppone, sicuramente con una semplificazione impropria, ma che è sedimentata nel senso comune, Rinascimento a Risorgimento<sup>7</sup>) non solo non si è risolto, ma si è addirittura acuito. Nel secondo dopoguerra, il progetto risorgimentale è stato fatto proprio solo dal Partito Comunista che si è sempre autorappresentato come l'unico vero continuatore di questa tradizione nazionale. Mentre è nel *boom economico* degli anni Sessanta, e soprattutto nel successo internazionale del *Made in Italy*, che va invece cercata la riattivazione del mito del Rinascimento<sup>8</sup>, come età di cui l'elegantissima manifattura italiana sarebbe legittima erede.

E se il progetto comunista di completare il Risorgimento si inabbisserà, dopo il varo della *Costituzione*, nelle sabbie mobili della

<sup>6</sup> Prezzolini 1948, tr. it. 1958.

<sup>7</sup> Bollati 1972.

<sup>8</sup> Belfanti 2016.

guerra fredda mondiale, il graduale rilancio della tradizione rinascimentale nel mercato avrà invece un tale successo da riconfigurare l'immagine stessa dell'Italia all'estero e poi, di rimbalzo, anche all'interno dei confini nazionali. In qualche modo, la domanda crescente di beni italiani – nell'immediato dopoguerra soprattutto ad opera di compratori altoborghesi statunitensi – avrà sul medio periodo lo stesso effetto che ebbe, alla fine del XVI secolo, l'istituzionalizzazione del *Grand Tour* laico da parte di Elisabetta I: la creazione di un'Italia ideale. Questa volta però non come una semplice, per quanto impressionante, somma aritmetica di rovine, di bellezza naturale e di opere d'arte del passato da contemplare; ma come una *qualità generica comune* incorporata in alcuni oggetti di consumo. La differenza è decisiva. È la progettazione e la lavorazione di un abito, di un mobile, di una macchina, di un cibo ad essere ora *percepita* come emanazione diretta di una tradizione; ma è vero anche il contrario: perché è soprattutto la richiesta di questi oggetti, e il loro *godimento* quotidiano, che permette di vivere come se questa tradizione continuasse nel presente<sup>9</sup>.

## 3.

La creazione di un'Italia ideale, immaginaria, ma incarnata in un'esperienza sensibile. È questa, in fondo, la matrice che accomuna due fenomeni storici, per molti altri aspetti assai diversi, come il *Grand Tour* e il *Made in Italy*. Pensarli insieme può essere interessante perché permette di isolare una qualità specifica – altrimenti poco visibile – della nostra identità culturale. Si è detto che, a differenza di altre tradizioni europee, la nostra cultura si identifica a fatica con la storia moderna del suo Stato<sup>10</sup>. Per moltissime ragioni che qui non è possibile discutere. Almeno un fattore però va considerato perché sta all'origine del nostro modo specifico di essere moderni. L'Italia come idea di nazione è sicuramente un'invenzione umanistica<sup>11</sup> e, nello stesso tempo, un'invenzione straniera<sup>12</sup>. Quest'ultimo

<sup>9</sup> Carnevali 2012; Coccia 2014.

<sup>10</sup> Sui problemi istituzionali della nostra forma Stato, si veda: Cassese 2014.

<sup>11</sup> Bollati 2014.

<sup>12</sup> De Seta 2014.

aspetto, in particolare, ha giocato – e continua a giocare – un ruolo suppletivo. Perché forzatamente riconduce ad unità – non senza proiezioni o deformazioni distorcenti – un territorio oltremodo differenziato e policentrico. Quello che in fondo sto cercando di sostenere è che l'Italia, come entità ideale, ha avuto, e continua ad avere, una vita indipendente dalla storia moderna del suo farsi Stato. Una vita indipendente ben al di là dei suoi confini territoriali. Anche perché agita da un terzo soggetto che non può essere sottovalutato e che complica ulteriormente il nostro modo di essere moderni. Mi riferisco al ruolo che la diaspora italiana ha giocato come soggetto attivo di questa costruzione simbolica parallela<sup>13</sup>.

Può essere interessante a questo punto porsi una serie di domande. Che tipo di contiguità si può stabilire fra l'enigmatica realtà simbolica che chiamiamo Italia – e che si presenta nel mondo soprattutto in una forma *godibilmente* fisica, materiale e sensibile – e la storia moderna del suo Stato? In che modo queste due realtà si influenzano tuttora reciprocamente? E soprattutto: non è forse arrivato il momento di riconoscere nella sovrapposizione di questi quattro elementi (Italia ideale umanistica, Italia immaginaria straniera, diaspora mondiale e storia dello Stato) il nostro modo specifico di essere moderni, piuttosto che continuare a pensarsi esclusivamente come un frutto tardivo e mal riuscito di un unico modello di modernità europea a dominante franco-anglosassone?

## 4.

Studiare il rapporto fra l'Italia contemporanea e il *Made in Italy* può essere un buon punto di partenza per testare l'insieme di questi problemi. Per almeno due ragioni. Vediamo la prima. Da almeno tre decenni, il nostro Paese è sprofondato in una crisi radicale che potremmo quasi definire, usando la terminologia di Ernesto De Martino, come una vera e propria «crisi della presenza». Una crisi cioè che non colpisce solo alcuni aspetti della nostra società (l'economia, il governo dello Stato, la cultura, l'istruzione di massa, l'ambiente, il riconoscimento internazionale), ma le forme elementari che regolano il senso di appartenenza di una popolazione ad un territorio; e alla sua storia.

<sup>13</sup> Bevilacqua - De Clementi - Franzina 2009; Fiore 2017.

Il sintomo più evidente di questa onnipresente autoaggressione simbolica è riscontrabile in un doppio movimento conoscitivo, sempre più comune nella rappresentazione che giornali, media, cinema, letteratura e *pamphlet* vari danno del nostro paese. Da un lato, una feroce attitudine auto-demolitoria, al limite dell'auto-razzismo; dall'altro, un'eterofilia sempre più cieca. Se questo tipo di descrizione è anche solo parzialmente verosimile, risulta evidente che fra differenziate percezioni internazionali dell'Italia, immagine auto-percepita e realtà sociale ed economica effettiva si aprono ampi spazi di non coincidenza e di contestazione, che sarebbe quanto mai utile approfondire<sup>14</sup>. Studiare il *Made in Italy* può servire proprio a ristabilire un principio di realtà storico. Di fronte alla monotona celebrazione di uno sconcertante *cupio dissolvi*, andrebbe ricordato quanto meno che l'Italia è la seconda potenza manifatturiera d'Europa, la sesta del mondo. E qualcosa vorrà pur dire.

La seconda ragione riguarda invece il *Made in Italy* come creazione di un'Italia ideale, ma incarnata in un'esperienza sensibile. In questi ultimi quarant'anni, infatti, l'immagine internazionale dell'Italia si è progressivamente condensata in alcuni settori produttivi d'esportazione (moda, design, cibo, cinema) per poi ricomporsi in una totalità nuova. Una totalità che a sua volta proietta, ma ora con un movimento contrario, dal contesto globale verso l'Italia, un'identità simbolica *distintiva*, che solo parzialmente coincide con la storia nazionale del Paese. È ormai abbastanza evidente, infatti, che la forza simbolica della cultura italiana contemporanea non è più solo legata all'immenso patrimonio artistico o alla bellezza naturale del nostro Paese, quanto al modo con cui questo stratificato deposito simbolico è stato fatto interagire con uno stile di vita moderno e desiderabile. Se l'ipotesi è plausibile, di che tipo di modernità può essere mai espressione questa nuova Italia immaginaria, globalmente incarnata in un sistema di oggetti di consumo e di rappresentazioni estetiche di massa?

La tesi che vorrei sostenere è radicale. Negli ultimi quarant'anni, l'Italia del *Made in Italy* è riuscita ad imporre con forza, nel mercato internazionale, un'immagine di Sé come *modernità godibile*. Un'immagine che è nello stesso tempo *agita e subita*, per un verso

<sup>14</sup> Fra i pochi esempi di saggistica opposti a questa forma enigmatica di autoaggressione, si veda: Giunta 2013.

risposta ad una domanda del mercato internazionale (all'inizio, soprattutto statunitense), per un'altra capacità autonoma di usare stereotipi, o eredità culturali soverchianti, a proprio vantaggio. Questa paradossale modernità imperfetta, che si autorappresenta come neo-artigianale, elegante ed edonista; che punta tutte le sue carte sui piaceri della vita, sull'intelligenza del corpo, sull'essere umano come misura senziente e proporzione armonica; che non si oppone al passato, ma semmai lo continua perfezionandolo; insomma, *questa paradossale modernità antimoderna* è riuscita negli ultimi decenni non solo a resistere alla colonizzazione anglo-americana e al suo stile di vita, ma ad affermarsi quasi come una sorta di contro-egemonia culturale<sup>15</sup>. Nella competizione capitalistica mondiale, il nostro Paese è riuscito infatti ad esprimere, quasi *naturaliter*, perché senza alcuna reale pianificazione, un'idea di modernità alternativa, tanto alla standardizzazione consumistica statunitense, quanto all'idea di modernità come severa razionalizzazione e governo della vita di massa, propria delle due precedenti potenze coloniali: l'Inghilterra e la Francia.

## 5.

Nello studio del *Made in Italy* potremo dunque trovare alcuni indizi sulla forma *distintiva* che ha assunto, nel mercato mondiale, il nostro modo di essere moderni. Nello stesso tempo, però, potremo anche trovare alcune ragioni inattese del suo oggettivo disconoscimento all'interno dei confini nazionali. Ci sono pochi dubbi, infatti, che questa modernissima e seducente duplicazione simbolica dell'Italia radicalmente confligga con l'auto-percezione che buona parte della nostra cultura, soprattutto umanistica, ha della propria modernità come fallimento istituzionale e catastrofe antropologica. Auto-percezione che ha ragioni storiche, politiche, sociali di lungo periodo; e ben motivate<sup>16</sup>. Ma che riesce ormai con grandi difficoltà a decifrare la totalità culturale del nostro paese; a riconoscerne, oltre ai disastri, la

<sup>15</sup> Per un primo confronto fra distribuzione statunitense e nuova contro-egemonia italiana, si veda: De Grazia 2005, tr. it. 2006, pp. 448-517.

<sup>16</sup> Per una ricostruzione storica dell'Italia contemporanea orientata sul concetto di modernità mancata, si veda: Crainz 2005; 2013a; 2013b.

potenza simbolica, e quindi a capire attraverso quali passaggi storici, spesso caotici od impropri, quanto a noi oggi appare solo come un modello nazionale di *modernità mancata* si sia trasformato, in pochi decenni, in un modello internazionale di *modernità godibile*.

Per iniziare a mettere a fuoco l'intensità di questa distorsione, basta riportare alcuni dati. Se consultiamo, per esempio, l'*Indice dell'Export dei principali distretti industriali italiani* curato da Marco Fortis e Monica Carminati per la Fondazione Edison<sup>17</sup>, nonostante sei anni di pesante crisi economica l'Italia resta la seconda potenza manifatturiera d'Europa, la sesta del mondo. Sono dati decisamente sorprendenti, soprattutto perché smontano l'auto-rappresentazione dell'Italia contemporanea a cui siamo abituati, vale a dire come un paese in pieno declino economico e culturale<sup>18</sup>. Come ogni altra ricerca statistica, l'interpretazione dei dati aggregati è, naturalmente, discutibile. Tuttavia, è interessante partire da questa lettura, proprio per mostrare come esistano ampi spazi di non coincidenza fra auto-percezione e realtà.<sup>19</sup>

Nella maggior parte della letteratura scientifica<sup>20</sup>, il *Made in Italy* viene identificato come produzione di «quattro A»: alimentazione, abbigliamento, arredamento ed automazione. Dei quattro,

<sup>17</sup> Fortis, Carminati 2012.

<sup>18</sup> Questo non significa che l'Italia contemporanea non abbia gravi problemi economici, ben inteso; problemi di crescita anzitutto, per altro, per lo più derivanti dallo smantellamento della grande industria italiana ad inizio anni '90 (su questo si veda l'ormai classico: Gallino 2006; ciononostante, il quadro economico generale, per lo meno per come è descritto dagli studi della Fondazione Edison, non solo non è drammatico, ma racconta un paese tutt'altro che stagnante e in piena trasformazione. Il problema semmai riguarda la crisi della domanda interna (drammaticamente acuitasi durante il governo Monti) e l'assenza di una politica industriale capace di invertirne il crollo; su questo vedi: Gallino 2012; Bellofiore 2012; De Cecco 2013.

<sup>19</sup> Siamo ben consapevoli del fatto che dietro il successo del brand *Made in Italy* ci siano molte luci, così come molte ombre; basterebbe leggere anche solo il reportage di Giuseppe Ciulla, Ciulla 2011, per rendersi conto dell'enorme responsabilità europea (*in primis* tedesca e francese e poi italiana) nell'aver creato, con l'annessione dei paesi dell'Europa dell'Est, una colonia interna di sfruttamento selvaggio per le varie economie forti del continente, *Made in Italy* compreso. Le ombre, insomma, non appartengono solo alle produzioni nostrane, ma andrebbero studiate in parallelo all'interno del sempre più folle meccanismo di competizione infra-europeo e internazionale. Sullo scenario politico economico europeo, all'interno del quale va studiato il *Made in Italy*, si veda anzitutto: Graziani 2000.

<sup>20</sup> Per una prima introduzione generale al *Made in Italy* come cultura industriale e costruzione simbolica, si vedano: Malossi 1999; Bucci - Codellupi - Ferraresi 2007; Razzano 2011; Balicco 2016.

l'ultimo termine è quello meno noto (pochi sanno che la meccanica *high-tech* è una nelle punte di diamante del nostro sistema produttivo); mentre moda, design e agroalimentare sono sicuramente i settori più importanti, quanto meno per la configurazione simbolica di questa sorta di «comunità immaginata» da esportazione che il *Made in Italy* ha progressivamente costruito. Come è evidente, la produzione italiana contemporanea è riuscita ad esprimere una contro-egemonia culturale colonizzando anzitutto le forme elementari della vita quotidiana: mangiare, vestirsi, abitare.

E così, quasi paradossalmente, mentre il Politecnico di Milano vuole bandire la nostra lingua dall'insegnamento universitario, l'italiano è diventato, in questo ultimo decennio una delle lingue più studiate al mondo<sup>21</sup>, e moltissime parole italiane hanno sostituito termini inglesi o francesi nel linguaggio internazionale del cibo, della moda e del design.

E se negli anni Ottanta il marchio della modernità raggiunta erano le catene di *fast-food* americani che aprivano filiali nelle piazze principali delle nostre città, oggi dopo la ristrutturazione della Stazione Centrale di Milano il ristorante MacDonalD's si è ritrovato nascosto nell'ammazzato mentre lo spazio di ristorazione principale al livello dei binari è un grande e raffinato buffet che offre cibo a chilometro zero, «acqua del sindaco» e prodotti alimentari di origine controllata: un risultato che mostra la ricaduta a livello di massa dei principi del movimento *Slow Food*.

## 6.

Se il primo passo per provare a descrivere una possibile genealogia del *Made in Italy* è la ricognizione della sua realtà produttiva<sup>22</sup>, il secondo è quello di analizzarne la stratificata storia simbolica. Come si è visto, l'idea di modernità che il *Made in Italy* esporta in tutto il mondo entra prepotentemente in conflitto con la percezione che la cultura umanistica italiana, più tradizionale, ha del nostro paese e della sua modernità. Per quale ragione? La prima, e forse

<sup>21</sup> Secondo i dati diffusi dal Ministero degli Affari Esteri, l'italiano oscilla tra il quarto e il quinto posto tra le seconde lingue più studiate.

<sup>22</sup> Per una prima introduzione si veda: Garibaldi 2016.

più immediata, riguarda la forma istituzionale imperfetta del nostro Stato e il suo malfunzionamento<sup>23</sup>. Tuttavia le radici dell'egemonia di un'interpretazione *unilaterale* della nostra modernità come «sviluppo senza progresso»<sup>24</sup> vanno ricercate altrove; probabilmente nella sconfitta politica dei grandi movimenti di contestazione di massa del ventennio '60-'70. L'interprete più noto di questa lettura è Pier Paolo Pasolini, la cui fortuna postuma, a partire soprattutto dagli anni Ottanta, ne è insieme contro-prova e meccanismo di persuasione permanente.

E tuttavia, questa sorta di modernità inemendabile, di cui il nostro Paese sarebbe espressione e insieme vittima, è riuscita a trasformare l'Italia, a partire proprio dagli anni Ottanta, nella quinta potenza economica del pianeta. Da una parte, dunque, si stabilizza nel senso comune una rappresentazione oltremodo critica delle capacità di governo e di sviluppo del Paese; dall'altra diventa sempre più forte il nostro posizionamento all'interno del mercato internazionale. Se ai dati oggettivi legati al PIL si somma il fatto che quella associata al successo dei prodotti venduti in questi anni è una certa immagine dell'Italia – e stiamo ovviamente già parlando di *Made in Italy*, che tutt'ora resta, dopo Coca-Cola e Visa, il terzo brand più noto al mondo<sup>25</sup> – ci troviamo di fronte a quella che in psicanalisi, con un termine tecnico, si chiamerebbe *scissione*.

Studiare il «Made in Italy» significa dunque iniziare a confrontarsi con un'idea di modernità italiana alternativa a quella dominante, soprattutto all'interno degli studi umanistici più tradizionali. Come abbiamo ormai già più volte ripetuto, la nostra tesi di fondo sostiene che, proprio in questi ultimi quarant'anni, l'Italia, nonostante enormi problemi politici e sociali al suo interno, sia stato un paese capace di esprimere una sorta di contro-egemonia culturale all'interno del mercato internazionale dominato dagli Stati Uniti d'America; e il suo punto di forza è stata la difesa un'idea di modernità come *godibilità* del presente. La forza simbolica di questa con-

<sup>23</sup> Sui problemi istituzionali della nostra forma Stato, si veda: Cassese 1998; 2011.

<sup>24</sup> Pier Paolo Pasolini, *Il genocidio* [1974], in Pasolini 1999, p. 514.

<sup>25</sup> Secondo un'indagine della KPMG Italia pubblicata nel 2011, *Made in Italy* è il terzo brand più ricercato al mondo sul motore di ricerca google: KPMG Advisory, *Going Global. Internazionalizzazione ed evoluzione dei modelli di business. Un'opportunità per le aziende italiane*, p. 29, disponibile all'indirizzo <https://www.kpmg.com/IT/it/IssuesAndInsights/ArticlesPublications/Documents/Going-Global.pdf>.

tro-egemonia è per altro dimostrata dal fatto che il brand *Made in Italy* ha progressivamente perso la propria connotazione d'origine, per conquistare un significato generico: nel mercato internazionale il *Made in Italy*, più che un marchio di provenienza geografica è diventato un marchio di *garanzia simbolica*, vale a dire un sinonimo di prodotti belli e di alta qualità, destinati ad un mercato di massa, *ma* non standardizzato.

7.

Ma per quale ragione, proprio a partire dalla seconda metà degli anni Settanta e poi soprattutto negli anni Ottanta, la cultura italiana è riuscita ad esportare quest'idea di *modernità godibile*, alternativa tanto alla standardizzazione americana, quanto agli austeri modelli anglo-francesi di modernità come razionalizzazione? Forse una risposta possibile la possiamo trovare generalizzando con cautela un'ipotesi del teorico americano Fredric Jameson secondo cui «la produzione di una forma estetica o narrativa dev'essere vista come un atto in sé ideologico, la cui funzione è di inventare *soluzioni* immaginarie o formali a contraddizioni sociali insolubili»<sup>26</sup>. Teniamola per ora solo come un'ipotesi di lettura: è possibile leggere la forza simbolica con cui il *Made in Italy* si è imposto a livello internazionale come una *soluzione* estetica all'insolubile contraddizione sociale degli anni Sessanta e Settanta italiani? Il piacevole «nazionalismo soft»<sup>27</sup> condensato nei prodotti *Made in Italy* può essere letto come compensazione simbolica della tragica sconfitta politica del «lungo '68 italiano» e della sua idea di modernità? Non è forse arrivato il momento di scardinare l'interpretazione teorica più tradizionale che semplicemente oppone alla politicizzazione di massa degli anni Sessanta e Settanta i terribili anni Ottanta come anni di catastrofe antropologica, di riflusso nel privato, anni di semplice gestazione del ventennio berlusconiano?

Se si riuscirà a tenere insieme un'analisi capace di approfondire un'interpretazione estetica della creazione di *forme* quanto un'ana-

<sup>26</sup> Jameson 1981, p. 86.

<sup>27</sup> Peppino Ortoleva, *La comunicazione del Made in Italy*, in Tonino Paris (a cura di), *Made in Italy. Il design degli italiani*, Designpress, Roma 2005, p. 47.

lisi economica e sociale della produzione industriale, si potrà forse tratteggiare un profilo della nostra modernità meno distruttivo, riconoscendo continuità e sovrapposizioni, laddove è prevalso più che un'attitudine conoscitiva, un vero e proprio meccanismo di difesa culturale. Comprensibile, se vissuto a ridosso di quegli anni; ma non più assecondabile se osservato in una prospettiva di comprensione storica.

### Riferimenti bibliografici

- Anderson, Benedict  
1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London (tr. it. di Marco Vignale, *Comunità immaginate. Origine e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996).
- Balicco, Daniele  
2016 (a cura di), *Made in Italy e cultura. Indagine sull'identità italiana contemporanea*, Palumbo, Palermo.
- Bagnai, Alberto  
2012 *Il tramonto dell'Euro. Come e perché la fine della moneta unica salverebbe benessere e democrazia in Europa*, Imprimatur, Roma.
- Belfanti, Carlo Marco  
2016 *Rinascimento e Made in Italy. L'invenzione di un'identità culturale per l'industria della moda*, in D. Balicco (a cura di), *Made in Italy e cultura. Indagine sull'identità italiana contemporanea*, Palumbo, Palermo, pp. 71-85.
- Bellofiore, Riccardo  
2012 *La crisi globale, l'Europa, l'euro, la sinistra*, Asterios, Trieste.
- Bevilacqua, Piero - De Clementi, Andreina - Franzina, Emilio (a cura di)  
2009 *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze e Arrivi*, Donzelli, Roma.
- Bollati, Giulio  
1972 *L'Italiano*, Einaudi, Torino.  
2014 *L'invenzione dell'Italia moderna. Leopardi, Manzoni e altre imprese ideali prima dell'Unità*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bucci, Ampelio - Codeluppi, Vanni - Ferraresi, Mauro (a cura di)  
2007 *Il Made in Italy. Natura, settori e problemi*, Carocci, Roma.
- Carnevali, Barbara  
2012 *Le apparenze sociali*, il Mulino, Bologna.
- Cassese, Sabino  
1998 *Lo stato introvabile. Modernità e arretratezza delle istituzioni italiane*, Donzelli, Roma.  
2011 *L'Italia: una società senza Stato?*, il Mulino, Bologna.  
2014 *Governare gli italiani. Storia dello Stato*, il Mulino, Bologna.

- Centazzo, Gabriele  
2012 *Per un nuovo rinascimento italiano. Creatività, bellezza, ricerca e internazionalizzazione possono risollevare le sorti dell'economia e della cultura*, «Corriere della Sera», 14 settembre 2012; «la Repubblica», 14 settembre 2012.
- Ciulla, Giuseppe  
2011 *Ai confini dell'Impero. 5000 km nell'Europa dei diritti negati*, Jaca Book, Milano.
- Coccia, Emanuele  
2014 *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*, il Mulino, Bologna.
- Cohen, Antonin  
2012 *De Vichy à la communauté européenne*, Puf, Paris.
- Crainz, Guido  
2005 *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli, Roma.  
2013a *Il paese reale. Dall'assassinio di Moro all'Italia di oggi*, Donzelli, Roma.  
2013b *Diario di un naufragio. Italia 2003-2013*, Donzelli, Roma.
- De Cecco, Marcello  
2013 *Ma cos'è questa crisi. L'Italia, l'Europa e la seconda globalizzazione*, Donzelli, Roma.
- De Grazia, Victoria  
2005 *Slow Food riconduce alla ragione la Fast Life*, in Ead., *Irresistible Empire. America's Advance through Twentieth-Century Europe*, Harvard University Press, Cambridge (tr. it. di A. Mazza e L. Lamberti, *L'impero irresistibile. La società dei consumi americana alla conquista del mondo*, Einaudi, Torino 2006, pp. 448-517).
- De Seta, Cesare  
2014 *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, Rizzoli, Milano.
- Fiore, Teresa  
2017 *Pre-occupied Spaces. Remapping Italy's Transnational Migrations and Colonial Legacies*, Fordham University Press, New York.
- Fortis, Marco - Carminati, Monica  
2014 *Indice dell'Export dei principali distretti industriali italiani*, Approfondimenti statistici, Fondazione Edison, Quaderno 136.
- Gallino, Luciano  
2006 *La scomparsa dell'Italia industriale*, Torino, Einaudi.  
2012 *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma.
- Garibaldi, Francesco  
2016 *Il made in Italy come organizzazione industriale*, in D. Balicco (a cura di), *Made in Italy e cultura e Indagine sull'identità italiana contemporanea*, Palumbo, Palermo, pp. 27-36.
- Giacché, Vladimiro  
2012 *Titanic Europa. La crisi che non ci hanno raccontato*, Imprimatur, Roma.

- Giunta, Claudio  
2013 *Una sterminata domenica. Saggi sul paese che amo*, il Mulino, Bologna.
- Graziani, Augusto  
2000 *Lo sviluppo dell'economia italiana. Dalla ricostruzione alla moneta europea*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jameson, Fredric  
1981 *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca (tr. it. di L. Sosio, *L'inconscio politico. Il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, Garzanti, Milano 1990).
- Malossi, Giannino  
1999 *Volare. The Icon of Italy in Global Pop Culture*, The Monacelli Press, New York.
- Márquez, Gabriel García  
2014 *Sono un realista puro e triste*, intervista a Gianni Minoli, «il Sole 24 Ore», 18 aprile 2014 (il testo, trascrizione di un'intervista registrata dalla Rai nel 1987, è disponibile anche alla pagina web [www.ilsole24ore.com/art/cultura/2014-04-18/sono-realista-puro-e-triste-cerca-magia-200431.shtml?uuid=ABp2fJCB](http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2014-04-18/sono-realista-puro-e-triste-cerca-magia-200431.shtml?uuid=ABp2fJCB)).
- Marsh, David  
2011 *The Euro. The Battle for the New Global Currency*, Yale University Press, New Haven.
- Ortoleva, Peppino  
2005 *La comunicazione del Made in Italy*, in Tonino Paris (a cura di), *Made in Italy. Il design degli italiani*, Designpress, Roma, p. 47.
- Pasolini, Pier Paolo  
1999 *Il genocidio* [1974], in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti, S. De Laude, Mondadori, Milano, p. 514.
- Prezzolini, Giuseppe  
1948 *The Legacy of Italy*, Vanni, New York 1948 (tr. it. di E. Dutti, *L'Italia finisce: ecco quello che resta*, Vallecchi, Firenze 1958).
- Razzano, Guido Maria (a cura di)  
2011 *Unicità d'Italia. Made in Italy e identità nazionale*, Marsilio, Padova.

## *Made in Italy* storiografico. Esiti culturali di una sconfitta politica

Alessandro Casellato

Non è forse arrivato il momento di scardinare l'interpretazione teorica più tradizionale che semplicemente oppone alla politicizzazione di massa degli anni Sessanta e Settanta i terribili anni Ottanta come anni di catastrofe antropologica, di riflusso nel privato, anni di semplice gestazione del ventennio berlusconiano?

(Balicco 2014, p. 11)

Il numero monografico di «Allegoria» sul *Made in Italy*, curato da Daniele Balicco, contiene un invito esplicito a ripensare gli ultimi quarant'anni di storia italiana, in particolare il passaggio tra i Settanta e gli Ottanta, e indica una strada, provando ad applicare al campo storiografico il vivace dibattito sull'*Italian Thought*. Penso sia una sfida che meriti di essere raccolta.

Fino a tempi recenti, la storiografia italiana si è divisa intorno a due opposte interpretazioni degli anni Ottanta: per alcuni, essi sono stati l'ultimo momento in cui l'Italia si è sentita ricca e moderna, prima che Tangentopoli e ciò che ne seguì vi ponessero fine (Gervasoni 2010); per altri, furono l'esito obbligato di un paese che aveva mancato l'appuntamento con le riforme negli anni Sessanta e Settanta e per questo si avviava verso la grande slavina del 1992-94 (Crainz 2003). Opposti nel giudizio etico-politico, i due punti di vista condividevano tuttavia una stessa visione del decennio come fase finale di un ciclo storico che si era aperto con la Liberazione e che sarebbe giunto a compimento con la crisi della prima Repubblica.

Due segnali in controtendenza rispetto a questa lettura sono venuti negli ultimi anni, maturati entrambi all'indomani della grande crisi economica del 2008, un evento spartiacque di dimensioni mondiali che sta provocando un ripensamento delle periodizzazioni

e delle categorie storiografiche. Il primo è arrivato dal collettivo di «Zapruder» – rivista di storia della conflittualità sociale – che nel 2010 ha dedicato un numero monografico a movimenti, culture e attivismo negli anni Ottanta (De Sario 2010a). Nell'editoriale, il curatore Beppe De Sario ne definiva gli obiettivi: riscattare il decennio dall'immagine del semplice «riflusso» rispetto alla «stagione dei movimenti» che lo aveva preceduto; ridefinire i confini della politica, includendovi le nuove forme di soggettivazione che connotano le esperienze dei punk e di altri movimenti giovanili, quelle femministe e omosessuali, o quelle identitarie, neoetniche e postcoloniali che si costituiscono all'interno delle metropoli; collocare il caso italiano nel contesto europeo, rintracciando i molti fili che cominciano a infittirsi nel corso del decennio e che porteranno, in quello successivo, alla presa di coscienza della «globalizzazione» in atto e alla ricerca di risposte ad essa adeguate (De Sario 2010b).

Un secondo contributo al ripensamento del decennio Ottanta è stato dato da uno storico accademico, Alberto De Bernardi, che nel 2014 ha scritto un libro di sintesi – *Un paese in bilico. L'Italia degli ultimi trent'anni* (De Bernardi 2014) – nel quale ha proposto una nuova periodizzazione della storia repubblicana, individuando due cicli: quello dei «trent'anni gloriosi», che coincide con il compromesso fordista e la fase espansiva della repubblica dei partiti; e quello che si apre all'indomani della crisi degli anni Settanta, con l'affermarsi delle politiche neoliberali, l'erosione dei sistemi di welfare e l'indebolimento degli stessi partiti di massa. In questa interpretazione, gli anni Ottanta non sono «degli anni “a perdere” di un paese in declino», ma il punto di inizio di una nuova epoca storica che avrebbe caratterizzato il trentennio successivo, fino appunto alla nuova crisi, apertasi nel 2008, che segna una nuova e profonda discontinuità<sup>1</sup>.

Individuare nella fine degli anni Settanta la soglia che conduce verso il nostro presente non è che il primo passo che Balicco invita a fare. Ma ancora più stimolante, per la storiografia, è confrontarsi con l'ipotesi interpretativa forte contenuta nel saggio introduttivo del numero di «Allegoria» dedicato al *Made in Italy*. Che muove da una domanda: come mai l'autorappresentazione dell'Italia contem-

<sup>1</sup> Gli esiti elettorali del 2013 – amplificati nel 2018 – hanno reso manifesta la fine di un ciclo, stimolando nuove sintesi di storia dell'Italia repubblicana: Craveri 2016; Giovagnoli 2016; Soddu 2017.

poranea che va per la maggiore tra gli intellettuali italiani è quella di un paese in pieno declino economico e culturale, proprio mentre l'Italia è riuscita, soprattutto in questi ultimi quattro decenni, a imporre con forza, all'esterno, attraverso il brand *Made in Italy*, un'immagine di sé come *modernità godibile*?

La tesi di fondo è che proprio dalla fine dei Settanta, l'Italia, nonostante enormi problemi politici e sociali al suo interno, sia stato un paese capace di esprimere una sorta di *contro-egemonia culturale* nel mercato internazionale dominato dagli Stati Uniti d'America; una contro-egemonia culturale che si è espressa innanzi tutto colonizzando le forme elementari della vita quotidiana: mangiare, vestirsi, abitare, cioè tre delle «quattro A» che riassumono i punti di forza dell'export italiano: Alimentazione, Abbigliamento, Arredamento. Cui si aggiunge l'Automazione: cioè la meccanica *high-tech*, che rappresenta l'ultima evoluzione della tradizione artigianale e operaia italiana. In tutti questi campi, il marchio *Made in Italy* è diventato un sinonimo di prodotti belli e di alta qualità, destinati a un mercato di massa, ma non standardizzato. Esso rappresenta un'alternativa all'«americanizzazione del quotidiano» con cui per alcuni anni le scienze sociali avevano interpretato il passaggio alla modernità (Gundle 1986; De Grazia 2006). Scrive Balicco:

Per quale ragione, proprio a partire dalla seconda metà degli anni Settanta e poi soprattutto negli anni Ottanta, la cultura italiana è riuscita ad esportare quest'idea di *modernità godibile*, alternativa tanto alla standardizzazione americana, quanto agli austeri modelli anglo-francesi di modernità come razionalizzazione? Forse una risposta possibile la possiamo trovare generalizzando con cautela un'ipotesi del teorico americano Fredric Jameson: «la produzione di una forma estetica o narrativa dev'essere vista come un atto in sé ideologico, la cui funzione è di inventare “soluzioni” immaginarie o formali a contraddizioni sociali insolubili». [...] Il piacevole «nazionalismo soft» condensato nei prodotti *Made in Italy* può essere letto come compensazione simbolica della tragica sconfitta politica del «lungo '68 italiano»? (Balicco 2014, pp. 10-11)

La citazione di Jameson è forse troppo bella per essere vera<sup>2</sup>. Credo sia l'intuizione che ha dato origine alla ricerca e all'interpretazione che sottendono il numero di «Allegoria», anche se non mi sembra che

<sup>2</sup> Bella a maggior ragione perché fu formulata nel 1981, cioè proprio sulla soglia del periodo di cui ci stiamo occupando.

poi i saggi raccolti si confrontino appieno o diano risposta a questa sfida. Ma penso che sarebbe assai produttivo, per degli storici, lavorarci con gli strumenti empirici che sono caratteristici del nostro modo di procedere, e quindi studiare casi specifici per verificare se e come questo sia davvero accaduto, dando corpo alla suggestione che sembra capace di spiegare un passaggio di fase nella storia italiana.

Con questo spirito ho provato a rileggere un capitolo della storia culturale italiana che attiene al campo della storiografia. Ho ripercorso le vicende che hanno portato alla nascita della *microstoria* e della *storia orale* in Italia alla luce dell'ipotesi di lavoro contenuta in questo numero di «Allegoria» e tenendo presente l'ampio dibattito in corso sull'*Italian Theory*, cioè sul riconoscimento internazionale del «pensiero italiano» che si è avuto negli ultimi due decenni in campo filosofico, e la genealogia che individua uno snodo decisivo nella stagione e nella fucina dell'operaismo (Esposito 2010; Gentili 2012; Gentili-Stimilli 2015).

Come è noto, microstoria e storia orale sono tra i più conosciuti esiti della storiografia italiana nel mondo e i loro interpreti più celebri – Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, Luisa Passerini e Alessandro Portelli – sono delle vere *Clio star* a livello internazionale. Li potremmo definire come i prodotti di eccellenza di un *Made in Italy* storiografico.

A me pare che microstoria e storia orale condividano l'idea di una dimensione artigianale del mestiere di storico: *small data*, rifiuto della standardizzazione, cura dei dettagli. Entrambe, poi, attribuiscono un valore rilevante alla scrittura, alle forme dell'esposizione (che tenga conto della ricerca come processo, non come semplice presentazione dei risultati), alle modalità di organizzazione del testo (con richiami alle tecniche di costruzione cinematografica, alle arti figurative, alle performance e alle forme specifiche di trasmissione dell'oralità).

Rappresentano per molti aspetti una risposta alla sconfitta politica del «lungo '68 italiano». Nascono da uno scacco cognitivo e politico insieme: l'insoddisfazione verso le spiegazioni correnti, l'esigenza di affrancarsi dalla storia etico-politica, la necessità di capire la società *com'è* e con *come dovrebbe essere* (Salvati 2008).

Entrambe si vengono definendo – cioè si danno un nome e si formalizzano come insieme di pratiche, luoghi e reti di relazioni – alla fine degli anni Settanta, ma hanno radici lunghe e molteplici, in gran parte

condivise (Casellato 2014). Potremmo dire con le parole di Jameson che entrambe queste pratiche di ricerca hanno tentato, a partire da quella sconfitta e dalla crisi culturale che ne è seguita, di «inventare soluzioni immaginarie o formali a contraddizioni sociali insolubili».

È stato scritto che «la microstoria è forse l'esperienza storiografica italiana che ha avuto l'eco maggiore nella storiografia internazionale di fine Novecento, almeno a giudicare da come è entrata nella discussione tra gli storici, in Italia e, forse, soprattutto nel resto del mondo» (Raggio 2013). Essa nasce come reazione ai grandi sistemi di analisi e interpretazione disponibili in quegli anni: quello marxista, quello strutturale-funzionalista e quello seriale-quantitativo delle «Annales» (Fazio 2004, p. 284), e conduce alla ricerca di «un paradigma imperniato sulla conoscenza dell'individuale che non rinunci a una descrizione formale e a una conoscenza scientifica anche dell'individuale» (Levi 1991, tr. it. 1993, p. 129).

Alcuni anni fa, in occasione di un omaggio accademico a Giovanni Levi, Maurizio Gribaudi ha rivelato – in maniera allora per me sorprendente – le radici «sepolte» della microstoria, che sarebbe nata, secondo Gribaudi, come «atto militante e presa di posizione politica» sui modelli e sugli strumenti interpretativi della sinistra (Gribaudi 2011, pp. 10-11). A metà degli anni Settanta, nel gruppo che avrebbe dato vita a quello dei «microstorici» c'erano state lunghe discussioni sulla cultura popolare come diverso modo di leggere una medesima realtà e come contenitore di biforcazioni possibili della storia rimaste inesprese (era appena uscito *Il formaggio e i vermi* di Carlo Ginzburg, dedicato a esplorare la cultura e la cosmogonia di un mugnaio del Cinquecento, attraverso il suo incontro tragico con l'Inquisizione: Ginzburg 1976). Il dibattito storiografico era legato a quello politico, che «poneva esplicitamente il problema di sovvertire centralità e gerarchie di spazi e di esperienze sociali» (Gribaudi 2011, p. 15). In altre parole, le spiegazioni di una certa lettura marxista dalla società, dell'economia, dell'evoluzione storica non reggevano più: e su questo tema, dentro la sinistra si era aperta una discussione teorica e politica molto aspra. Questo il ricordo di Maurizio Gribaudi, con le sue parole testuali:

Si aprivano contatti, si discuteva con comitati di quartiere o di villaggio, con organismi sindacali e gruppuscoli politici. Spesso si partiva in serata per discutere con un gruppo di storia orale di Milano, Aosta o Asti. Poi si andava

alla riunione di un gruppo di quartiere ad Alessandria, Genova o Mantova. Vere e proprie spedizioni che avevano lo stesso sapore e la stessa intensità dei volantaggi davanti alle fabbriche che avevamo conosciuto nel corso dei primi anni Settanta. (*Ibid.*)

I primi libri della collana «Microstoria», che comincia da Einaudi nel 1981 sotto la direzione di Ginzburg e Levi, risentono ancora di questo contatto con domande e circuiti militanti. Il quarto volume, uscito nel 1982, è una strana intervista tra due dirigenti del Partito di Unità Proletaria: il vecchio antifascista (Vittorio Foa) fa domande al giovane sessantottino (Pietro Marcenaro) che nel 1977 aveva deciso di dare una sterzata alla propria vita e andare a lavorare in una piccola fabbrica di Torino; è una scelta che Marcenaro presenta come dettata insieme da fedeltà e da curiosità, come continuazione – in forma nuova – «di una milizia politica e di una ricerca» (Marcenaro 1982, p. 6) e che Foa paragona a quella di «un antropologo partecipante» (Marcenaro-Foa 1982, p. 96). Con il procedere degli anni Ottanta, tra i microstorici la vocazione militante del decennio precedente diventa propensione a sperimentare nuove metodologie di analisi, mutate anche da ambiti e discipline differenti dalla storiografia.

Torino fu un'incubatrice. Tra il 1975 e il 1980 la città della Fiat vive una rapidissima riconversione politica: dalla vittoria del Pci alle amministrative nel 1975 alla Marcia dei Quarantamila nel 1980. I quartieri operai ne sono investiti. Si comincia a studiare la sconfitta operaia di fronte al fascismo per comprendere la sconfitta che si sta consumando nel presente. La ricerca su *Cultura operaia e vita quotidiana in borgo San Paolo a Torino tra le due guerre* è un apripista (*Cultura operaia* 1978)<sup>3</sup>: mette insieme un gruppo di lavoro, coordinato da Giovanni Levi, sostenuto dall'amministrazione comunale di sinistra eletta nel 1975; il progetto è pensato per coinvolgere il quartiere, le scuole, le organizzazioni politiche e sindacali di base e diventare poi una mostra aperta alla cittadinanza: vuole essere «un lavoro di discussione, di raccolta e di riflessione che allarghi il più possibile, al di là degli addetti ai lavori, il numero dei produttori di storia». Gli esiti della ricerca sono pubblicati nel 1978, ma il cantiere rimane aperto e produrrà vari esiti, più o meno diretti. Vi lavorano Luisa Pas-

<sup>3</sup> Il saggio introduttivo al catalogo della mostra è scritto a più mani; le citazioni che seguono sono tratte dai paragrafi che una nota attribuisce a Giovanni Levi.

serini, Maurizio Gribaudi, Anna Bravo e molti altri storici destinati a una luminosa carriera e – cosa per noi più importante – protagonisti di un rinnovamento della storiografia nei due decenni successivi.

Contemporaneamente, un altro gruppo di ricerca, che si è costituito come redazione torinese di «Primo Maggio» – la rivista di storiografia militante fondata da Sergio Bologna, Bruno Cartosio e Primo Moroni – muove dal presente con le stesse domande di chi stava indagando il passato (che cos'è, oggi, la classe operaia?) e finisce per incontrare gli stessi problemi e tentare le stesse vie d'uscita: per capire meglio bisogna cercare non la lotta ma la vita quotidiana, ascoltare non le avanguardie ma l'operaio medio, guardare non tanto dentro la fabbrica ma a ciò che sta fuori.

Nel 1978, durante i 55 giorni del rapimento Moro, Brunello Mantelli e Marco Revelli si mettono fuori dai cancelli della Fiat. Con un registratore. Raccolgono un migliaio di interviste a operai. L'inchiesta nasce nella redazione torinese di «Primo Maggio». La domanda di partenza è: come documentare la soggettività operaia in una fase di risacca e disgregazione delle identità collettive? Ritornando ai cancelli della fabbrica – rispondono da Torino – cioè nella terra di nessuno dove gli operai di solito corrono per entrare e per uscire, negli spazi dove dieci anni prima si era realizzato l'incontro tra studenti e operai e che ora sono ingombri di bancarelle e venditori ambulanti. Tornare ai cancelli della Fiat non più con volantini da distribuire ma con il desiderio di ascoltare. Non cercando l'attivista o il delegato sindacale, ma i più che aspettano in disparte e di solito non parlano mai. Sospendendo il giudizio, anche di fronte ad affermazioni fastidiose. Un anno dopo le pubblicano, con una prefazione di Guido Quazza e una postfazione dove discutono di metodo e di contenuto (Mantelli - Revelli 1979). Il metodo è quello dell'inchiesta fatta con le fonti orali, in una situazione estrema: non lunghe interviste in profondità, ma schegge di oralità rubate a persone in transito, per lo più anonime, che non hanno il tempo né la voglia di raccontarsi, ma spesso solo di urlare, o di bisbigliare, talvolta di recitare di fronte a un microfono. Tanto i due giovani curatori che l'autorevole prefatore avvertono che si tratta di fonti strane, scivolose, da maneggiare con cautela.

Parlerò di «Primo Maggio» per parlare della genesi della storia orale «all'italiana», ovvero di come questa pratica di ricerca si viene trasformando nel corso degli anni Settanta all'interno di una

tradizione di storia militante per arrivare a proporsi nel decennio successivo come – appunto – prodotto storiografico d’esportazione, o *Made in Italy* storiografico.

La rivista «Primo Maggio» era nata nel 1973, ideata da Sergio Bologna, storico del movimento operaio ed esponente dell’«operaismo italiano». Tuttavia, come ha scritto Santo Peli, a differenza di «Classe Operaia» o «Quaderni rossi», «Primo Maggio» nasce quando sono già visibili le tappe di una complessiva bruciante crisi:

la stagione espansiva della centralità operaia, di una sua egemonia culturale e politica, è ormai, almeno in parte, alle spalle; da cui la scelta di costruire una storiografia operaia «militante» ritenuta strumento indispensabile per affinare categorie interpretative che si sono rivelate inadeguate a comprendere le ragioni di debolezza del progetto di centralità operaia non meno che a rovesciare l’impianto della storiografia tradizionale. (Peli 2010, p. 144)

La rivista uscirà con 28 numeri: si spegnerà nel 1989 dopo un’esistenza piuttosto travagliata, ma non breve per una rivista di questo tipo<sup>4</sup>.

«Primo Maggio» prende dalla tradizione operaista l’impianto teorico, la curiosità analitica per il funzionamento dell’economia capitalistica e per le trasformazioni della composizione di classe. Il presente – cioè proprio la sconfitta politica che si consuma negli anni Settanta – suggerisce nuove piste di ricerca agli storici. Si comincia a vedere, anche nel passato, la classe come un campo di relazioni mutevoli tra individui disparati; la si studia non solo quando lotta o agisce collettivamente, ma anche nelle fasi in cui è silenziosa.

I primi numeri trattano della storia del sindacalismo rivoluzionario degli Industrial Workers of the World, dei rapporti tra moneta e sistema capitalistico (nel momento in cui esplose la crisi del 1973), della rivoluzione della logistica (camionisti, portuali, facchini, ferrovieri) e dei movimenti sociali disseminati sul territorio (disoccupati, lotte per la casa, la piccola impresa, la trasformazione degli operai Fiat).

Con l’entrata in redazione di Cesare Bermani, nel 1975, la rivista comincia a dedicare un’attenzione costante alle «testimonianze orali di parte proletaria e al loro uso in quanto fonti funzionali a una

<sup>4</sup> Una *reunion* del gruppo si è avuta da poco, in un numero speciale di «Primo Maggio» uscito nel marzo 2018 («Primo Maggio» 2018).

storia della e per la classe» (Bermani 1975)<sup>5</sup>. La *storia orale* – calco dall’inglese *oral history* – ancora non esiste in Italia, ma esiste una pratica consolidata di utilizzo delle testimonianze orali come fonti per lo studio della soggettività in prospettiva storica, affinata a partire dagli anni Cinquanta in ambienti extra-accademici in funzione di un intervento politico e sociale da intellettuali militanti come Danilo Dolci, Gianni Bosio, Danilo Montaldi e Nuto Revelli: Bermani viene da questa tradizione.

Nel 1979-80 si apre una cesura: la sconfitta assume il volto della repressione. Uno dei fondatori di «Primo Maggio», Giancarlo Buonfino si toglie la vita, in un clima plumbeo in cui i suicidi, i crolli, gli abbandoni non sono pochi. Sergio Bologna lascia la direzione della rivista e perde il posto di assistente ordinario alla cattedra di Dottrina dello Stato nella facoltà di Scienze politiche a Padova, dove era «professore incaricato stabilizzato» di Storia del movimento operaio; si trasferisce in Francia e poi in Germania (Ruffino 2016-2017, pp. 127-132). In un intervento coevo, che compare all’interno di una sorta di autobiografia di gruppo degli storici militanti che si stanno riconvertendo in storici sociali, Bologna fa un bilancio personale e collettivo:

In sintesi, noi avevamo pensato di far storia militante dentro un movimento che stava crescendo e oggi invece facciamo, riscopriamo, la storia sociale, in un deserto politico, in una situazione in cui ti sembra veramente di parlare con te stesso, una specie di soliloquio più che un rapporto nuovo che si riesce a stabilire con il mondo. E questo credo che sia il grosso problema di oggi, dove non si tratta tanto di fare la storia dei vinti, ma la storia di una sconfitta. Non è un gioco di parole, sono due diversi approcci al problema. Storia di una sconfitta significa di un ciclo che ha i suoi punti di caduta, ma è un ciclo che va nella direzione della storia, cioè che contiene dei futuribili. (Bologna 1981, pp. 16-17)<sup>6</sup>

Andrebbe fatta una ricerca analitica e sistematica su questi circuiti di «fuoriuscitismo» o esilio autoimposto spesso in chiave preventiva, e sugli effetti che ebbero anche a livello di elaborazione teorica. Giovanni Contini, per esempio, viene da Potere Operaio; se ne allontana nel 1974, mentre una parte del gruppo si avvia alla lotta armata (Contini

<sup>5</sup> Cfr. *La libera ricerca* 2013 e Bermani 2010.

<sup>6</sup> Sergio Bologna, *Per una «società degli storici militanti»*, in *Dieci interventi sulla storia sociale*, Torino, Rosenberg & Sellier 1981 (Atti del seminario, Torino, gennaio 1980).

2005); lavora con Stefano Merli a temi di storia operaia e sindacale, scopre la storia orale, intervista gli operai della Galileo e quelli della Fiat; nel 1981 va a Cambridge e quando torna a Firenze, nel 1984, non intervista più operai delle grandi fabbriche ma minatori, mezzadri e artigiani, studia i distretti produttivi e le comunità locali della Toscana<sup>7</sup>. Diventerà uno dei pionieri nell'uso delle fonti orali audiovisive e uno dei massimi interpreti della storia orale «all'italiana».

Questi sono anche gli anni in cui il dibattito sulle fonti orali si inserisce in un circuito sovranazionale, all'interno del quale la «scuola» italiana – rappresentata all'estero in questi anni soprattutto da Luisa Passerini e Alessandro Portelli – viene riconosciuta come una delle più originali e ricche, anche di una propria specifica tradizione<sup>8</sup>.

Ma che cos'è questa storia orale «all'italiana»?

Rispetto all'approccio empiristico e positivista dell'*oral history* anglosassone (attenta soprattutto a vagliare il contenuto delle testimonianze e la loro attendibilità) e a quello fordista-taylorista dell'*oral history* statunitense (dedita a grandi progetti di raccolta e archiviazione massiva di fonti orali, con divisione del lavoro tra raccolta, trascrizione e interpretazione), la *storia orale* italiana si distingue per il lavoro interpretativo in profondità condotto anche su singole interviste, per l'attenzione ai temi della soggettività e della memoria, e quindi anche alla forma, alle distorsioni e ai silenzi presenti nelle testimonianze<sup>9</sup>.

Questo passaggio segna una svolta anche rispetto alla tradizione italiana di uso militante delle fonti orali intese come documenti di una contro-storia «dal basso». Nel 1984, facendo un bilancio per i dieci anni di «Primo Maggio», Portelli scrive che «il limite principale che mi sentirei di indicare nel discorso della rivista sulla

<sup>7</sup> Dal curriculum vitae di Giovanni Contini Bonacossi presente nel sito web [ww2.gazzettaamministrativa.it](http://ww2.gazzettaamministrativa.it) (consultato il 12 maggio 2018). Un percorso analogo, dalla militanza rivoluzionaria alla storiografia, fu compiuto lungo gli anni Settanta da Duccio Bigazzi (Zanisi 2017, p. 17).

<sup>8</sup> Bonomo 2013, p. 66; Passerini 1988; Casellato 2007.

<sup>9</sup> Anche la sociologia partecipa a questo rinnovamento metodologico, soprattutto grazie ai contributi di Pietro Crespi e di Franco Ferrarotti, che recuperano e sistematizzano una tradizione di uso in chiave qualitativa delle «storie di vita» che veniva dalla Scuola di Chicago e, in Italia, da Danilo Dolci e soprattutto da Danilo Montaldi (Crespi 1974; 1979; Ferrarotti, 1981).

storia orale sta forse nell'aver puntato soprattutto sull'attendibilità documentaria della storia orale, tagliando in parte fuori strumenti di analisi più ricchi e complessi che si sono venuti elaborando, soprattutto in Italia, negli ultimi anni» (*Dibattito* 1984, p. 61). Il riferimento implicito è ancora alla memoria che – sostiene Portelli – risulta più interessante proprio laddove si discosta dalla verità effettuale, in quanto permette di accedere a livelli di realtà altrimenti inaccessibili con altre fonti, ovvero di comprendere come i fatti siano stati vissuti, percepiti, immaginati, rielaborati e tramandati impastandosi con la storia successiva. Il libro *Biografia di una città*, che Portelli pubblicherà nel 1985 (proprio all'interno della collana «Microstorie» diretta da Carlo Ginzburg e Giovanni Levi) è una dimostrazione dell'efficacia di questo modo di intendere l'apporto delle fonti orali alla conoscenza del passato (Portelli 1985).

Luisa Passerini segue un percorso analogo<sup>10</sup>. Prende le distanze da un uso «positivistico» delle testimonianze orali; ne difende e valorizza soprattutto le dimensioni della soggettività e della memoria, in un dialogo serrato con l'antropologia e con la psicoanalisi. Il suo libro su *Torino operaia e fascismo* (1984) si apre allo studio dell'immaginario, dei simboli e delle ambivalenze contenute nei racconti di sé degli operai torinesi. A metà del decennio Passerini comincia una ricerca sulla generazione del '68, che diventa anche una introspezione. Ne ricaverà – tra l'altro – un libro strutturalmente complesso, programmaticamente intersoggettivo, in cui l'autrice è parte della storia che racconta, il discorso storiografico si alterna con quello diaristico e la verità dei fatti si fa sempre più

<sup>10</sup> Anche lei, come Portelli, proviene dalla provincia (da Asti, mentre Portelli da Termini) e fin dagli anni delle scuole superiori, a metà dei Sessanta, è socializzata in una dimensione internazionale, negli USA. Vive il 1968 e 1969 presso le università di Dar es Salaam, Tanzania, e Lusaka, Zambia, svolgendo ricerche sulla storia dei movimenti di liberazione africani e collaborando con alcuni di essi come il Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique). Negli anni Settanta lavora nella Facoltà di Magistero dell'università di Torino (preside Guido Quazza): partecipa alla ricerca su *Cultura operaia e vita quotidiana in Borgo San Paolo*, poi alla ricerca comparata sui lavoratori dell'auto a Coventry e a Torino; tra il 1984 e il 1988 fa parte di un gruppo di ricerca sulla violenza politica nell'Italia degli anni Settanta e dirige il seminario su *Identità femminile e violenza politica* presso le Carceri Nuove di Torino. Traggio queste informazioni dal curriculum vitae di Luisa Passerini pubblicato nel sito web della Scuola di dottorato in Studi umanistici dell'Università di Torino: [www.dott-studiumanistici.unito.it](http://www.dott-studiumanistici.unito.it) (consultato il 12 maggio 2018), e da Passerini 2008.

sottile fino a risultare quasi inafferrabile, come in un testo letterario (Passerini 1988).

È Passerini a introdurre in Italia il termine *storia orale*, nel 1978, quando traduce e pubblica una selezione di saggi di *oral history* anglosassone (Passerini 1978)<sup>11</sup>. È invece Portelli a scrivere il manifesto teorico della storia orale all'italiana, l'anno seguente, su «Primo Maggio». Il breve saggio *Sulla diversità della storia orale* è una difesa nei confronti di quanti – storici tradizionali – proclamano l'inattendibilità delle testimonianze orali (Portelli 1979)<sup>12</sup>. Invece, argomenta Portelli, le fonti orali sono preziose e anzi imprescindibili non perché dicono la «verità vera» ma perché aprono alla comprensione del vissuto, dell'immaginario, della memoria. E laddove c'è una memoria sbagliata, una credenza collettiva, una leggenda condivisa, un distorsione del ricordo, lì c'è un tesoro per l'analista storico, e non un semplice errore da correggere o cassare.

Eccoci al punto. Se dovessi immaginare un'applicazione alla storiografia della citazione di Jameson da cui siamo partiti («Inventare soluzioni immaginarie o formali a contraddizioni sociali insolubili») penserei a questo saggio seminale di Alessandro Portelli, che rovescia come in una mossa di judo la debolezza della storia orale nel suo punto di forza. Così come penso al gesto analogo che fece Carlo Ginzburg con *Il formaggio e i vermi*: ridurre la scala di osservazione fino a mettere in primo piano la vita di un mugnaio del Cinquecento, voleva dire rovesciare gerarchie e sovvertire egemonie, «trasformare in un libro quella che, per un altro studioso, avrebbe potuto essere una semplice nota a piè di pagina» (Ginzburg 2006, p. 255).

Vorrei concludere questo excursus sul passaggio storiografico agli anni Ottanta con due osservazioni.

La prima è che i percorsi qui tratteggiati non riguardano solo delle élite ristrette, cioè i vertici della storiografia italiana. Sono stati, invece, un fenomeno sociale molto largo che ha coinvolto migliaia di intellettuali nella transizione dagli anni Settanta agli Ottanta. La generazione che si forma nelle università dopo il '68 è quella del baby

boom e della scuola media unica, e ha una composizione sociale diversa, più ampia rispetto al passato: comprende giovani di estrazione operaia o contadina, talvolta provenienti da ambienti non urbani, che nelle rispettive famiglie e comunità sono i primi ad aver accesso alla formazione superiore. Questa novità di ordine sociale coincide con un momento storico peculiare, che li fa incontrare con l'attivismo politico, con reti di relazione che mettono in contatto e rimiscolano ambiti fino ad allora ben distinti, se non separati. Quando tornano «a casa», questi giovani intellettuali diffusi sono diversi da come erano partiti; investono nei loro ambienti di origine il capitale culturale e relazionale accumulato, spesso mossi da un'aspirazione a restituire alla comunità le opportunità che essi hanno avuto. Alla fine degli anni Settanta, venuta meno la grande narrazione della rivoluzione prossima ventura, molti di loro trovano nella ricerca storica una compensazione, o una strada per proseguire con altri mezzi un percorso che era stato avviato all'insegna della militanza. Nelle loro mani, microstoria e storia orale diventano strumenti con cui operare nel locale, senza perdere l'ambizione a sperimentare, a sovvertire gerarchie culturali, a cercare nel passato le spiegazioni del presente, e magari anche le ragioni della propria sconfitta<sup>13</sup>.

Su questa base, negli anni Ottanta nascono centinaia di musei ambientali, archeologici o etnografici, centri di documentazione, riviste di storia locale, circoli, gruppi di azione, radio locali, biblioteche comunali: la provincia italiana si rivela un formicaio vivacissimo di elaborazione culturale, in cui il localismo convive con punte avanzate di innovazione. Un esempio tra i più felici, nel campo della storiografia, è quello realizzato a Rovereto attorno alla rivista «Materiali di lavoro», dove a partire dalle esperienze dei corsi delle «150 ore» un pugno di giovani del posto, formati (e radicalizzati) nelle università di Padova, Milano e Firenze negli anni Settanta, quando tornano a casa scoprono le «scritture popolari» e ne fanno una nuova fonte per la storia, sviluppando una metodologia di analisi che ha reso Rovereto un centro di ricerca riconosciuto a livello europeo (Isnenghi 1992).

<sup>11</sup> Tre anni dopo, Passerini promuove la rivista «Fonti orali. Studi e ricerche» (1981-1985), prima forma di coordinamento tra chi lavorava con le fonti orali in Italia.

<sup>12</sup> Nel 1981 Portelli introduce in Italia il dibattito inglese sulla *cultural history*, traducendo nella rivista del Circolo Gianni Bosio di Roma, «I Giorni Cantati», il saggio di Stuart Hall *Per la critica del concetto di «popolare»* (Hall 1981, tr. it. 1981). Cfr. Fanelli 2017, p. 27).

<sup>13</sup> «I localisti sono talora dei fondatori e talaltra degli attardati», dice Pietro Clemente in un numero di «Lares» dedicato agli outsiders dell'antropologia italiana: «I localisti innovatori si legano a mondi nuovi, connettono il paese e visioni più larghe di esso». E fa gli esempi di Giuseppe Morandi, Francesco Guccini, Gianni Bosio e Danilo Montaldi: «localisti fondatori di discorsività» (D'Aureli 2016).

Ma gli esempi si potrebbero moltiplicare e seguire analiticamente, quasi comune per comune, almeno nelle regioni che conosco meglio, come quelle del Nordest italiano, dove negli anni Ottanta e Novanta la storia locale ha preso la forma di un vero e proprio «movimento» che ha caratterizzato il paesaggio culturale di queste regioni proprio negli anni in cui esse vivevano il proprio exploit industriale<sup>14</sup>.

La seconda osservazione riguarda la periodizzazione, ovvero il tema con cui questo saggio si è aperto. Abbiamo verificato che l'ipotesi che individua nel passaggio agli anni Ottanta una fase creativa esce confermata se l'applichiamo al campo storiografico, tanto ai suoi vertici che alla sua base: una sconfitta politica ha sprigionato delle risorse che si sono espresse in ambito culturale, aprendo un ciclo sia a livello teorico – nuove metodologie, nuove fonti, nuove domande – sia pratico – inteso come storia applicata a contesti locali. E oggi? È molto difficile rispondere, ma mi pare che anche da questa particolare angolatura sia possibile cogliere alcuni segnali che dicono che forse un nuovo ciclo si è aperto.

Microstoria e storia orale sono sempre state oggetto di critiche accademiche, molto violente nel momento del loro esordio e mai del tutto placate. Oggi però sono investite da sfide di tipo nuovo, volte non a restaurare lo *status quo ante* della storiografia, ma a incalzarla su terreni che hanno a che fare con problematiche e anche tecnologie che prima non c'erano. Per esempio, la microstoria è stata attaccata frontalmente dall'*History manifesto* di David Armitage e Jo Guldi perché ritenuta responsabile di un minimalismo storiografico che non consente di dare risposte alle grandi domande del nostro tempo, condannando così gli storici e la loro disciplina all'irrelevanza nella discussione pubblica (Armitage - Guldi 2014, tr. it. 2016). Ma già nel 2011, una «microstorica» di seconda generazione, Francesca Trivellato, si era chiesta se la microstoria (all'italiana potesse avere un futuro nell'epoca della *global history*, cioè di fronte alla richiesta di osservare fenomeni che si dispiegano su larga scala e in tempi lunghi (Trivellato 2011a; 2011b)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Se ne trovano molte tracce nella rivista «Venetica», fondata e diretta da Mario Isnenghi dal 1984 a oggi, animata per i primi quindici anni da Emilio Franzina e Livio Vanzetto. Vedi l'antologia Pasini - Sbordone - Zazzara 2014.

<sup>15</sup> La rivista «Quaderni storici» ha dedicato due forum al tema *Microstoria e storia globale*, nei nn. 150 del 2015 e 155 del 2017.

Un'altra delle questioni sul tappeto è la capacità di utilizzare i *big data*, cioè archivi di tipo nuovo che consentono di studiare i processi storici nella lunga durata, e necessitano di competenze e strumenti d'analisi diversi da quelli legati alla pratica degli archivi e dei documenti tradizionali. Alla metafora del *microscopio*, che servirebbe allo storico per cogliere nel dettaglio dinamiche profonde altrimenti invisibili, si contrappone oggi l'invito a utilizzare il computer come *macroscopio* per comprendere i cambiamenti sociali e culturali (Benato 2015). La questione tocca anche la storia orale, che in Italia è stata strettamente legata a una dimensione locale della ricerca e a un rapporto personale e qualitativo con la fonte, e che ora viene incalzata e almeno in parte trasformata dalle opportunità offerte dalle tecnologie di registrazione digitale, trascrizione automatica, analisi computazionale e archiviazione in rete (Boyd - Larson 2014)<sup>16</sup>. Per il *Made in Italy* storiografico, così come per quello manifatturiero come ci viene illustrato dagli analisti dei distretti industriali in uscita dall'ultima crisi, ciò significa «iniziare oggi a pensare e agire in modo globale, intrecciando conoscenze codificate (mobili, astratte, *digitali e globali*) e conoscenze generative (legate agli uomini e ai contesti concreti, *ai saperi locali e pratici*)» (Rullani 2017, p. 32)<sup>17</sup>.

Siamo partiti dagli esiti di una sconfitta politica, che si manifesta in Italia alla fine degli anni Settanta e si conclude a livello mondiale alla fine degli Ottanta. Sono passati trent'anni da questo trauma che ha reso improvvisamente il mondo più opaco, meno leggibile, meno prevedibile: secondo gli psicoanalisti, trent'anni sono il lasso di tempo necessario affinché l'esperienza traumatica possa essere raccontata (Levi 2018). Ed è bene che questo racconto avvenga. Ma trent'anni sono anche il tempo di una generazione. Ciò significa che in corrispondenza con la crisi del 2008 si è affacciata all'età adulta una generazione che non ha introiettato una sconfitta, che è libera dalle sue ipoteche, che ha domande diverse da quella che l'ha preceduta, e che troverà la propria strada, sia storiografica sia politica<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Si può vedere una convincente applicazione dell'analisi linguistica computazionale alla storia orale in Socrate 2018.

<sup>17</sup> Corsivo miei.

<sup>18</sup> È la generazione dei nostri studenti (Casellato 2018).

## Riferimenti bibliografici

- Armitage, David - Guldi, Jo  
 2016 *Manifesto per la storia. Il ruolo del passato nel mondo d'oggi* (2014), Donzelli, Roma 2016 ([www.cambridge.org/core/what-we-publish/open-access/the-history-manifesto](http://www.cambridge.org/core/what-we-publish/open-access/the-history-manifesto)).
- Balocco, Daniele  
 2014a (a cura di), *Conoscere l'Italia contemporanea. Indagine sul Made in Italy*, «Allegoria», 68.  
 2014b *Guida alla lettura*, Balocco 2014a ([www.allegoriaonline.it/PDF/709.pdf](http://www.allegoriaonline.it/PDF/709.pdf)).  
 2016 (a cura di), *Made in Italy e cultura*, Palumbo, Palermo.
- Bennato, Davide  
 2015 *Il computer come macroscopio. Big data e approccio computazionale per comprendere i cambiamenti sociali e culturali*, FrancoAngeli, Milano.
- Bermani, Cesare  
 1975 *Dieci anni di lavoro con le fonti orali*, «Primo Maggio», 5, pp. 35-50.
- Bologna, Sergio  
 1981 *Per una «società degli storici militanti»*, in *Dieci interventi sulla storia sociale*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 9-25.
- Boyd, Douglas A. - Larson, Mary A.  
 2014 (a cura di), *Oral History and Digital Humanities. Voice, Access, and Engagement*, Palgrave, New York.
- Bonomo, Bruno  
 2013 *Voci della memoria. L'uso delle fonti orali nella ricerca storica*, Roma, Carocci.
- Brazzoduro, Andrea - Casellato, Alessandro  
 2014 (a cura di), *Oltre il magnetofono. Fonti orali, storiografia, generazioni*, «Italia contemporanea», 275.
- Casellato, Alessandro  
 2007 (a cura di), *Il microfono rovesciato. Dieci variazioni sulla storia orale. Interviste a Cesare Bermani, Manlio Calegari, Luisa Passerini, Alessandro Portelli, Tullio Telmon, Gabriella Gribaudi, Daniela Perco, Marco Fincardi, Antonio Canovi, Marco Paolini*, Istresco, Treviso.  
 2014 *L'orecchio e l'occhio: storia orale e microstoria*, in Brazzoduro - Casellato 2014, pp. 250-278.  
 2015 *História oral e micro-história*, in *Ensaio de micro-história, trajetórias e imigração*, a cura di M. Vendrame, P.R. Moreira, Oikos, São Leopoldo, pp. 52-71.  
 2018 *Tra la terra e il web. Piccola etnografia dei nostri studenti*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Contini, Giovanni  
 2005 *Giovanni Contini Bonaccossi*, in Aldo Grandi, *Insurrezione armata*, Rizzoli, Milano, pp. 70-85
- Crainz, Guido  
 2003 *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli, Roma.

- Craveri, Piero  
 2016 *L'arte del non governo. L'inarrestabile declino della Repubblica italiana*, Marsilio, Venezia.
- Crespi, Pietro  
 1974 *Esperienze operaie*, Jaca Book, Milano  
 1979 *La capitale operaia. Storie di vita raccolte tra le fabbriche di Sesto San Giovanni*, Jaca Book, Milano.
- Cultura operaia*  
 1978 *Cultura operaia e vita quotidiana in borgo San Paolo a Torino*, in *Torino tra le due guerre*, Musei Civici, Torino, pp. 2-44.
- D'Aureli, Marco  
 2016 *Localisti e localismo: una lettura antropologica. Intervista a Pietro Clemente*, «Lares», LXXII, 1, pp. 3-24.
- De Bernardi, Alberto  
 2014 *Un paese in bilico. L'Italia degli ultimi trent'anni*, Laterza, Roma-Bari.
- De Grazia, Victoria  
 2006 *L'impero irresistibile. La società dei consumi americana alla conquista del mondo*, Einaudi, Torino.
- De Sario, Beppe  
 2010a (a cura di), *Ritorno al futuro. Movimenti, culture e attivismo negli anni Ottanta*, «Zapruder», 21.  
 2010b *Anni Ottanta. Passato prossimo venturo*, De Sario 2010a, pp. 2-7.
- Dibattito*  
 1984 *Dibattito su «Dieci anni di Primo Maggio»*, «Primo Maggio», 22.
- Esposito, Roberto  
 2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi.
- Fanelli, Antonio  
 2017 *Contro canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*, Donzelli, Roma.
- Fazio, Ida  
 2004 *Microstoria*, in Michele Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, a cura di Roberta Cogliatore e Federica Mazzara, Meltemi, Roma ([www.studiculturari.it/dizionario/pdf/microstoria.pdf](http://www.studiculturari.it/dizionario/pdf/microstoria.pdf)).
- Ferrarotti, Franco  
 1981 *Storia e storie di vita*, Laterza, Roma-Bari.
- Gentili, Dario  
 2012 *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna.
- Gentili, Dario - Stimilli, Elettra  
 2015 (a cura di) *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma.
- Gervasoni, Marco  
 2010 *Storia d'Italia degli anni Ottanta. Quando eravamo moderni*, Marsilio, Venezia.

- Ginzburg, Carlo  
 1976 *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi.  
 2006 *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano.
- Giovagnoli, Agostino  
 2016 *La Repubblica degli italiani 1946-2016*, Laterza, Roma-Bari.
- Gribaudo, Maurizio  
 2011 *La lunga marcia della microstoria. Dalla politica all'estetica?*, in *Microstoria. A venticinque anni da L'eredità immateriale*, a cura di P. Lanaro, FrancoAngeli, Milano.
- Gundle, Stephen  
 1986 *L'americanizzazione del quotidiano. Televisione e consumismo nell'Italia degli anni Cinquanta*, «Quaderni storici», 62, XXI, 2, pp. 561-594.
- Hall, Stuart  
 1981 *Per la critica del concetto di «popolare»*, «I Giorni Cantati», 1.
- Isnenghi, Mario  
 1992 *Parabola dell'autobiografia. Dagli archivi della «classe» agli archivi dell'«io»*, «Rivista di storia contemporanea», 2-3.
- Levi, Giovanni  
 1993 *A proposito di microstoria*, in Peter Burke (a cura di), *La storiografia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari (1991)  
 2018 *Microhistoria e Historia Global*, «Historia Crítica», 69, pp. 21-35.
- La libera ricerca*  
 2013 *La libera ricerca di Cesare Bermani. Culture altre e mondo popolare nelle opere di un protagonista della storia militante*, DeriveApprodi, Roma.
- Mantelli Brunello - Revelli, Marco  
 1979 (a cura di), *Operai senza politica. Il caso Moro alla Fiat e il «qualunque operaio»*, prefazione di G. Quazza, Savelli, Roma.
- Marcenaro, Pietro - Foa, Vittorio  
 1982 *Riprendere tempo. Un dialogo con postilla*, Einaudi, Torino.
- Peli, Santo  
 2010 *Perché rileggere «Primo Maggio»*, in Bermani 2010.
- «Primo Maggio»  
 2018 «Primo Maggio», numero speciale, supplemento a «Altrionovecento» ([www.fondazionemicheletti.eu/altrionovecento/files/Primo-Maggio\\_Numero-speciale.pdf](http://www.fondazionemicheletti.eu/altrionovecento/files/Primo-Maggio_Numero-speciale.pdf)).
- Raggio, Osvaldo  
 2013 *Microstoria e microstorie*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma ([www.treccani.it/enciclopedia/microstoria-e-microstorie\\_\(altro\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/microstoria-e-microstorie_(altro)/)).
- Ruffino, Enrico  
 2016-17 *Affrontare la realtà. Un percorso nella cultura e nelle biografie tra gli anni '70 e gli anni '80 del '900*, tesi di laurea in Storia dal medioevo all'età

- contemporanea, Università Ca' Foscari Venezia-Université de Rouen Normandie, relatori A. Casellato e L. Bantigny, a.a. 2016-17.
- Passerini, Luisa  
 1978 (a cura di), *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Rosenberg & Sellier, Torino.  
 1988 *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, La Nuova Italia, Firenze.  
 1988 *Autoritratto di gruppo*, Giunti, Firenze.  
 2008 *La Storia culturale: nuova disciplina o approccio transdisciplinare?*, in *L'intellettuale militante. Scritti per Mario Isnenghi*, Nuova Dimensione, Portogruaro, pp. 283-297.
- Pasini, Piero - Sbordone, Giovanni - Zazzara, Gilda  
 2014 (a cura di), *Venetica collection 1984-2014. Trent'anni di storia regionale*, «Venetica», 2.
- Portelli, Alessandro  
 1979 *Sulla diversità della storia orale*, «Primo Maggio», 13, pp. 54-60.  
 1985 *Biografia di una città. Storia e racconto: Terni 1830-1985*, Einaudi, Torino.
- Rullani, Enzo  
 2017 *Distretti industriali e Nordest: dal vecchio al nuovo, la difficile transizione*, «Economia e società regionale», XXXV, 2.
- Salvati, Mariuccia  
 2008 *La storiografia sociale nell'Italia repubblicana*, «Passato e Presente», 73.
- Socrate, Francesca  
 2018 *Sessantotto. Due generazioni*, Laterza, Roma-Bari.
- Soddu, Paolo  
 2017 *La via italiana alla democrazia. Storia della Repubblica 1946-2013*, Laterza, Roma-Bari.
- Trivellato, Francesca  
 2011a *Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?*, «California Italian Studies», II, 1 ([transnationalhistory.net/interconnected/wp-content/uploads/2015/05/Trivellato2011.pdf](http://transnationalhistory.net/interconnected/wp-content/uploads/2015/05/Trivellato2011.pdf)).
- 2011b *Microstoria, storia del mondo e storia globale*, in *Microstoria. A venticinque anni da L'eredità immateriale*, a cura di P. Lanaro, FrancoAngeli, Milano, pp. 119-132.
- Zanisi, Sara  
 2017 *Il Portello. Voci dalla fabbrica. Le interviste di Duccio Bigazzi in Alfa Romeo*, FrancoAngeli, Milano.

I. Una «crisi anomala»

Che esista, nell'ambito degli studi umanistici italiani, un profondo e persistente stallo metodologico lo si sa almeno dal 1993, quando con acribia e grande senso di responsabilità, Cesare Segre constatava l'esistenza di una «crisi anomala» all'interno della critica letteraria, specificando subito dopo che l'esegesi interpretativa, di cui si affermava il malessere, era quella «di stampo strutturalistico-semiologico», teoria della quale il critico coglie immediatamente il carattere precipuo della ricezione in Italia:

In Italia [...] i rappresentanti della corrente strutturalistico-semiologica hanno tenuto conto dei raggiungimenti della cultura precedente, e soprattutto hanno tutelato i legami con la storia [...]. C'è di più: i critici italiani non hanno esaltato i nuovi metodi come scoperte rivoluzionarie ed esclusive, ma li hanno semplicemente considerati strumenti utili per approfondire la descrizione e la comprensione dei testi letterari [...].

Altro carattere costitutivo della nuova critica italiana è il fatto che si sia sviluppata nelle università, perciò fruendo del tesoro di esperienze raccolto dalla precedente tradizione di studi. (Segre 1993, pp. 4-5)

Come è noto, a quell'altezza cronologica, Segre notava che la crisi della critica ricadeva, inevitabilmente, nel contesto di una crisi più generalizzata, che colpiva nel nostro paese le ideologie, i sistemi di valori, le categorie del sapere e della conoscenza, finanche, diremmo oggi, i paradigmi di realtà della società intera: non più spinte politiche, come quelle susseguenti il Sessantotto; non più l'euforia di una certa prassi editoriale, arricchita dal fervore della saggistica

e dalla nascita di riviste intese come vere e proprie portavoce dello strutturalismo e della semiotica; non più fede nel prestigio della cultura e, all'interno di essa, della letteratura, cui la critica è inevitabilmente legata, e, conseguentemente, del letterato che quella letteratura produce e interpreta; non più una scuola secondaria e universitaria volta a promuovere la riflessione, ma finalizzata alla «ricerca di risultati pratici immediati» (Segre 1993, p. 6). Così, se all'estero si erano inseguiti via via, con brevi, ma intensi furori – è sempre Segre a parlare –, l'estetica della ricezione, il decostruzionismo, la neoermeneutica, la critica *reader-oriented*, in Italia tali proposte erano state sì discusse, analizzate, esaminate e persino, parzialmente, praticate, ma senza subentrare completamente agli orientamenti teorici precedenti<sup>1</sup>. E il dato era facilmente comprensibile, perché, come nota l'autore, nessuna di tali teorie accettava il primato del testo o era interessata all'analisi testuale (linguistica, stilistica, ecc.), elementi imprescindibili della critica letteraria precedente.

Successivamente Segre passa in rassegna le teorie appena citate, elencando le cinque obiezioni che, secondo lui, possono essere opposte all'ermeneutica contemporanea nel suo complesso: 1) l'essere venuta meno al compito principale del critico che è quello di analizzare, interpretare e valutare il testo, e non di descriverlo; 2) l'incoraggiare la disaffezione per il passato e la memoria, mettendo in dubbio l'intelligenza del testo, sempre passibile di una comprensione parziale o distorta; 3) l'aver enfatizzato la figura e il ruolo del lettore, a discapito del resto del circuito della comunicazione, in particolar modo del ruolo di difesa comunicativa esercitato dall'autore; 4) l'aver enfatizzato il problema della distanza storica rispetto al testo, elemento che tuttavia – secondo Segre – resta ampiamente superabile con «un atteggiamento di tipo cognitivo» (Segre 1993, p. 12), e cioè con l'impegno a comprendere; 5) l'aver enfatizzato la mutazione apportata dal tempo ai significati del testo, a favore dei significati dell'oggi, senza prevedere la ricostruzione in partenza dei sensi originari, cioè di quelli propri del sistema di codici legati al contesto culturale di produzione dell'opera e dell'autore.

<sup>1</sup> Per correttezza informativa va detto che Segre attribuisce parte della crisi anche alla resistenza operata da una certa «politica accademica», contraria all'istituzione di specifiche cattedre di teoria e alla sperimentazione, contestualmente favorevole alla tradizione e alla disincentivazione della «produzione critica teoricamente impegnata» (Segre 1993, p. 7).

A farne le spese è, naturalmente e comprensibilmente, in prima istanza, il decostruttivismo, una critica che rivendica la sua qualità di atto creativo, di narrazione *su*, qualità che conduce, in definitiva, secondo l'autore, a un ridondante e inane meta-meta-meta discorso, condannato con rapida ferocia: «Se vogliamo, siamo liberi di fare del testo il trampolino per altri voli fantastici: basta riconoscere che in questo caso non facciamo critica» (Segre 1993, *ibid.*).

Unica cura praticabile è per Segre quella rappresentata dalla filologia, la sola in grado di continuare a mettere in luce le zone oscure del testo, ricorrendo a tutti gli elementi utili del contesto, secondo una posizione che respinge sul fondo anche l'ermeneutica, colpevole di limitarsi esclusivamente all'interpretazione del testo «secondo verità».

Proprio perché posizionato all'interno di uno spazio teorico e simbolico in cui linguistica, filologia e importanza interpretativa delle conoscenze extratestuali rappresentano le coordinate fondamentali, Segre può sottolineare come queste ultime divengano essenziali alla ricostruzione del senso, soprattutto nei casi di non comunicazione letteraria da parte dell'autore (reticenza, ambiguità, impossibilità a dire, ecc.). Si tratta tuttavia di una situazione limitata e ben circoscrivibile. Nella necessità e nell'evidenza che l'opera letteraria viva in una dialettica costante fra testo ed extratesto, relazione attraverso la quale essa raggiunge la pienezza di significato, l'integrità di quest'ultimo permane nondimeno irraggiungibile, poiché, come felicemente afferma Segre, esiste un'«esuberanza dei contenuti da comunicare, e la lotta per l'espressione è lo sforzo di racchiudere quanto più contenuto possibile nei significati», riuscendo tuttavia a produrre soltanto un «alone che circonda il testo e ne fa palpitare, a tratti, la luce. Tale la parte più affascinante e sfuggente dell'extratesto» (Segre 1993, p. 17).

L'extratestualità è dunque contenuta nell'insieme di quelli che potremmo definire «i materiali preparatori», utili al critico, ma certamente non coincidenti con ciò che costituisce la meta finale dell'attività critica stessa. E anche se non può non comprendere le ragioni che possono aver spinto le tendenze teoriche più attuali ad assegnare un ruolo fondamentale ai lettori – se non altro perché l'autore stesso ne tiene debitamente conto nella costruzione dell'o-

pera e del suo senso<sup>2</sup> –, Segre ribadisce la necessità di un'estetica che torni ad interrogarsi sulla natura dell'opera letteraria e sulle modalità attraverso le quali agisce sul proprio pubblico, unitamente all'individuazione dei mezzi specifici finalizzati a mettere a fuoco correttamente tale questione: forse proprio per ciò, dice ancora Segre, la teoria della ricezione ha sentito la necessità di trasformarsi in estetica della ricezione<sup>3</sup>.

Definiti i punti saldi del discorso – la priorità del testo letterario, la valutazione come attività specifica della critica, la centralità del metodo filologico, la natura linguistica e comunicativa dell'opera letteraria –, Segre conclude il saggio introduttivo con la constatazione finale che la crisi sussiste non perché si sono avanzate nuove ipotesi e prospettive – cosa che potrebbe essere al contrario segno di vitalità –, ma perché «si sono fatti rari o deboli i tentativi di soluzione, e si fatica a formulare nuovi piani di lavoro» (Segre 1993, p. 19), tradendo la speranza che fosse ancora possibile, in un tempo a venire, più o meno lontano, individuare un sistema aprioristico e onnicomprensivo. Tale fiducia sembra sbiadire qualche anno dopo, quando «ritornando alla critica», Segre definisce la nuova silloge che viene pubblicando frutto del «discorso saggistico di un teorico della letteratura», sprovvisto di qualsiasi «teorizzazione esplicita», esito dell'ormai inevitabile messa «tra parentesi» di ogni aspirazione a trovare un modello generale della letteratura, così come di qualsiasi «bisogno illuministico di considerare globalmente l'attività letteraria», «sinché non si sia almeno superata quest'epoca di trasformazioni straordinarie la cui direzione non è ancora chiara» (Segre 2001, pp. VIII-IX).

## 2. *Ermeneutica, interpretazione, intertestualità*

L'insistenza sulla disamina dei testi di Cesare Segre, fin qui condotta, può forse apparire eccessiva. Essa mira, tuttavia, a porre in

<sup>2</sup> «Non dobbiamo nemmeno dimenticare che la stesura di un testo è anche un'azione pragmatica: essa si propone, oltre che vantaggi immediati (guadagno, fama, ecc.), anche effetti nelle convinzioni e nelle azioni dei lettori. Il senso, o almeno una parte del senso di un'opera, coincide con la sua natura di atto linguistico» (Segre 1993, p. 18).

<sup>3</sup> Si vedano sull'argomento almeno Holland 1968, tr. it. 1986; Iser 1976, tr. it. 1987; Jauss 1967, tr. it. 1969; 1972, tr. it. 1985; 1977, tr. it. 1989; 1977-82, tr. it. 1987-88.

evidenza, alcune caratteristiche che mi sembrano tipiche – e direi, persistenti – all'interno del dibattito teorico italiano e che si possono brevemente riassumere in alcuni pochi punti essenziali: 1) l'enfasi sulla filologia come unico strumento atto a produrre l'interpretazione e a riconoscere il valore dell'opera letteraria; 2) la tendenza all'assimilazione o alla ricasazione di modelli altri, non riconducibili a metodi specifici; 3) l'assegnazione di un ruolo del tutto subordinato e marginale all'extratesto e all'extratestualità; infine 4), scegliendo per sé stesso il ruolo di saggista prima che – o piuttosto che – quello di teorico, quantunque vi sia costretto da quelle che considera le derive contemporanee, Segre sembra rassegnarsi all'ostinata resistenza degli ambienti intellettuali nei confronti dell'astrattismo e della teoria complessivamente intesa.

Si tratta di un atteggiamento che caratterizza larga parte del panorama italiano e che viaggia fortemente congiunto alla tendenza a considerare gli apporti teorici esclusivamente come «strumenti utili per approfondire la descrizione e la comprensione dei testi letterari» (Segre 2001, p. 3), preservando strenuamente una visione – umanistica, filosofica, estetica, se si vuole – del fare letterario saldamente posizionata in una centralità superiore e onnipotente, che, in fondo, il sistema struttural-semiotico non è riuscito a intaccare, risucchiato all'interno di ben noti e consolidati saperi disciplinari, come quello filologico, appunto. Ciò ha contribuito a tenere una parte dello sguardo saldamente fissato sulla natura linguistica del testo – Saussure *docet* –, e un'altra parte su un'extratestualità, peraltro in larga parte coincidente con la ricostruzione storico-culturale, finalizzata piuttosto alla comprensione della prospettiva comunicativa del testo, contesto necessario, quanto secondario, rispetto all'operazione fondamentale della valutazione.

Tale percorso non conduce perciò, nel pensiero di Segre, all'accoglienza dei portati della nuova ermeneutica, quella che, superato e accantonato il problema iniziale e determinante dell'interpretazione letterale, considera «assiomatica l'incomprensibilità del testo, cui andrebbe sostituito il “discorso sul testo”, di cui si dilettono» decostruzionismo, *new philology* e critica *reader oriented*. Si tratta di una filosofia «(ispirata sostanzialmente da Heidegger) [...] dell'alterità e del silenzio» (tutte le citazioni: Segre 2001, p. 84), alterità che rappresenta un ostacolo da sempre presente nell'attività del critico, in

lotta costante contro le barriere del tempo, dello spazio e della diversità culturale, e che non si supera certamente attraverso lo «stonato concerto» prodotto dall'ingenuo lettore, a sua volta traducibile in un altro discorso e un altro ancora, «all'infinito» (Segre 2001, p. 86).

È chiaro che al critico sfugge un elemento al contrario centrale di tali sguardi critici, vale a dire la conservazione, piuttosto che la risoluzione, dell'alterità e della differenza. Segre si pone ancora in una prospettiva volta a valorizzare continuità e uguaglianza, a ridurre le diversità, o cercando ciò che è simile a sé, o assimilando – attraverso lo studio e la comprensione – gli elementi estranei, in una sorta di incorporamento conoscitivo. Mi sembra che in tale posizione ideologica e concettuale egli si trovi in buona compagnia.

Lo dimostra, fra l'altro, il perdurare di una fede tuttora incrollabile nell'analisi di tipo intertestuale. Ho avuto modo di evidenziare in altre circostanze come la riflessione italiana a tal proposito riveli una sua fisionomia ben precisa che, se da una parte, risale indietro verso la migliore tradizione di lettura e interpretazione dell'opera letteraria, dall'altra riconosce nel metodo filologico una pratica di necessità strettamente connessa a ogni meditazione teorica su forme e tassonomie (Storini 1995 e 2015). Sui concetti di *allusività*, *memorabilità* e *aemulatio* si è venuta così formando una visione che pone al centro del fare letterario soprattutto la memoria dei poeti e degli scrittori, una memoria non statica, ma dinamica, che muta nell'arco della vita e spesso torna a guardare al già fatto, che agisce attraverso una costante e sottile pratica di appropriazione – in cui si esaurirebbe, in definitiva, l'intertestualità vera e propria – e della quale il critico, in grado di misurare la distanza del testo di arrivo dal testo di origine, saprà parimenti tracciare una classificazione esauriente e precisa, ovvero rubricare le varie forme che l'intertestualità può assumere. Insomma: va bene l'esercizio volto all'individuazione delle tipologie intertestuali in potenza, ma il valore principale della nozione teorica sta nella sua capacità di affinare lo sguardo nell'atto dell'interpretazione, così da raggiungere livelli di complessità sempre più profondi. Restio, in sostanza, alle elucubrazioni eccessivamente astratte, prodotte per amore di schematizzazioni e di pretese oggettività scientifiche, il dibattito italiano sull'intertestualità ha scelto una strada in parte nota e familiare, nel tentativo di superare gli «incidenti di percorso», vale a dire gli osta-

coli determinati dalla perdita di quei rimandi intertestuali necessari a rendere pienamente la significazione del testo (Mortara Garavelli 1985, p. 65). E così in Italia la ricerca sull'intertestualità è diventata principalmente riconsiderazione del problema delle fonti da parte di quel lettore esperto che è il critico, al fine di potenziare l'interpretazione e la valutazione dell'opera letteraria, tema, ancora una volta, particolarmente caro alla ricerca di natura filologica e ben distante da eccessi teorici di ogni tipo.

Si sottolinea, infatti, come nella sintesi testuale d'arrivo, vecchio e nuovo testo costruiscano il senso a partire dalla tipologia di relazione che essi instaurano reciprocamente: è tale tipologia, costituita dall'autore, che il lettore è chiamato a individuare e a ricostruire nei suoi livelli semantici profondi. E contemporaneamente, proprio perché rappresenta una scelta intenzionale precisa di porre in essere un rapporto peculiare fra testi, ogni tipo di intertestualità attua un passaggio dalla forma alla sostanza del contenuto, che quella forma veicola, e richiede sempre e necessariamente un atto interpretativo. Anzi, come ricorda Jacomuzzi a proposito di uno specifico caso di intertestualità – quello della citazione –, il riconoscimento dell'atto intertestuale «è posto dall'autore come condizione di interpretabilità del testo e come criterio, ora secondario e accessorio ora primario e decisivo, di interpretazione» (Jacomuzzi 2005, p. 5). È dunque *condizione della sua interpretabilità*.

Potremmo dire che in ciò consiste una delle acquisizioni ineludibili del dibattito italiano sull'intertestualità: è teoria del testo che si gioca e trova senso sia sul piano della creazione testuale che su quello dell'interpretazione, contemporaneamente e reciprocamente. Ne consegue – trattandosi in definitiva di un movimento che va dal particolare al generale, da una specifica forma all'insieme – che l'esegesi del testo d'arrivo e il potenziamento della conoscenza relativa all'autore che lo ha prodotto è obiettivo primario rispetto all'inserimento del procedimento individuato in una specifica serie di tipologie, per finalità teoriche. Teoria e pratica sono, in sostanza, non solo strettamente interconnesse e difficilmente scindibili, ma sicuramente incluse in una prospettiva che tende gerarchicamente a subordinare la prima alla seconda, nel tentativo di preservare una romantica vicinanza all'identità testuale e un'illuministica fede nell'oggettività della storia<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Importanti, da tale punto di vista e con altri esiti interpretativi della questione, le precisazioni presenti in Asor Rosa 2014.

È l'estremizzazione di tale processo, in un certo senso, che porterà Segre, una decina di anni più tardi, in piena crisi della critica, a individuare un'ulteriore specifica forma di intertestualità che deriva non tanto da un legame diretto fra testi (come nel caso della fonte, della citazione, del plagio, dell'imitazione, ecc.), quanto piuttosto da una sorta di «comunanza antropologica» fra culture e che scaturisce dall'appartenenza condivisa alla condizione umana. Ancora una volta non si tratta tuttavia della possibilità di cogliere e rivelare affinità contenutistiche, ma di constatare l'esistenza di specifici «motivi formali», «procedimenti narrativi che collegano narrazioni anche eterogenee non in base a quanto raccontano, ma in base ad espedienti narrativi comuni», *motivi vicini* per i quali non è possibile ipotizzare alcuna *comunanza di origine*, individuabili esclusivamente grazie ad una ricerca degli «archetipi, o segmenti di archetipi, che istituiscono *a posteriori* rassomiglianze in vicende non relazionabili» (Segre 1993, p. 209), dato che le differenze «tra gli uomini in tutto il pianeta sono meno decisive che le rassomiglianze» (Segre 2001, p. 194).

Torniamo così alla constatazione di partenza: pur intuendo la centralità dell'atto di lettura – quand'anche esercitato da quella sorta di lettore speciale e specialistico che è il critico/filologo –, senza il quale i procedimenti intertestuali stessi non esisterebbero, perché permarrebbero sconosciuti e misconosciuti; pur dichiarando l'esistenza dell'alterità, dato sempre presente all'accorto studioso, che fa i conti in ogni istante con la distanza storica e culturale del passato, non si realizza alcun cedimento a teorie che indulgano alla marginalizzazione delle uguaglianze e dell'«assioma della priorità del testo» – assioma «non rinnegabile per quanto riguarda la valutazione artistica» (Segre 2001, p. 261) –, in favore di una differenza che istituisca nella relazione fra soggetti diversi – ciascuno serbante la propria specifica identità culturale – lo spazio simbolico all'interno del quale si esercita la ricezione e l'interpretazione testuale, spazio pertanto sempre incerto, mai definitivamente circoscritto e universalmente condiviso. Al contrario, è proprio nell'assunzione di tale specifico posizionamento che si gioca, oggi, secondo me, la possibilità di tornare a fare della letteratura, della letterarietà e del letterato – critico o teorico che sia – un veicolo di elaborazione, diffusione e formazione culturale, ineludibile e ineliminabile, anche all'interno delle società complesse.

### 3. *Nebulose, corpi e spazi*

Attraverserò perciò alcuni momenti del dibattito teorico dell'ultimo decennio non per illustrare le posizioni più significative del dibattito stesso – finalità che non è rilevante né compatibile con il contesto in cui si colloca il presente contributo –, ma per cogliere alcuni spunti, anche di matrice diversa e diversificata, che possono a mio parere costituire una base di partenza al fine di tornare a interrogarsi su e/o a formulare una pratica interpretativa trasmissibile al dibattito e all'uso a venire. Farò mia, innanzi tutto, la constatazione con la quale Alberto Casadei apre le proprie osservazioni sulle tendenze attuali della critica:

Negli anni Ottanta e Novanta del Novecento la critica e la teoria letteraria sono andate incontro a uno strano destino, che almeno in parte si conferma anche nel primo quindicennio del Duemila. Da un lato esse hanno perso progressivamente incisività nel dibattito culturale, nonché spazi editoriali, a favore di più generici «studi culturali» che ne hanno minato la specificità, in particolare quella legata all'assolutezza del testo (la «letterarietà»). Dall'altro hanno trovato nuovo credito presso discipline da tempo considerate ben distinte, perché basate su metodi o statuti più scientifici e ora invece riportate a una comune funzione narrativa. (Casadei 2015, pp. 145-146)

Storiografia, filosofia, biologia, antropologia, economia, giurisprudenza, scienze dure e scienze cognitive, successivamente alla crisi dei grandi sistemi interpretativi, favorita dalla dissoluzione postmoderna, ricorrono oggi alla letteratura e alla sua interpretazione per scoprire «connessioni inedite», perché

l'uso della letteratura permetterebbe ricostruzioni più articolate, con la possibilità di seguire fili diversi e di adottare forme narrative o persino poetico-metaforiche tali da suggerire una complessità di significati, eventualmente da interpretare pure con gli strumenti della critica letteraria. (Casadei 2015, p. 146)

Da una parte dunque la letteratura viene risucchiata all'interno di più ampi «studi culturali»; dall'altra si evidenziano sempre più frequentemente gli aspetti letterari presenti all'interno di saperi altri e l'utilità di ricorrere a metodologie letterarie e a forme narrative per produrre conoscenza. Ciò parimenti significa che si è attuato un definitivo superamento del concetto astratto di un sapere, elaborato attra-

verso specifiche categorie teoriche, induttive o deduttive, a favore della rivalutazione del processo gnoseologico come esito della sua stessa comunicazione e trasmissione: tutta la conoscenza, non è conoscenza in quanto tale, ma discorso di soggetti *sulla* conoscenza medesima e, quindi, meccanismo atto a far proprie anche specifiche forme di discorso, di cui la narrazione è sicuramente e antropologicamente la più connaturata e connaturale dell'essere umano. O, in altre parole: se ogni conoscenza è in realtà discorso sulla conoscenza e se la narrazione è la forma principale – forse unica – del discorso umano, allora ciò che noi chiamiamo conoscenza è in realtà narrazione *della* conoscenza stessa.

È però necessario chiedersi anche qualcosa d'altro: se la costruzione letteraria – e segnatamente la narrazione – non sono più appannaggio esclusivo della letteratura e della critica letteraria, in che modo queste ultime debbono essere considerate o riconsiderate? Ovverosia, poiché – come è evidente per chi scrive – risulta impossibile pensare e/o concepire una loro cancellazione, in che modo possiamo declinarne nuovamente lo statuto e i metodi? Comincerei con l'osservare che anche i tentativi di superamento, o di parziale accettazione della *débâcle* postmoderna, presentano alcuni portati ormai ineludibili.

Innanzitutto dobbiamo imparare a lavorare con i concetti di varietà dei soggetti/oggetti e di labilità dei confini anche simbolici, abbandonando la convinzione che tali elementi siano di per sé portatori di diseguaglianza e parzialità, negativamente intese. In tale senso un interessante esperimento è stato quello operato tra gli anni Novanta e il 2008 dal collettivo Wu Ming. Molti elementi di tale esperienza mi sembra vadano verso un'accoglienza inevitabile di alcuni dati posti in evidenza dal postmoderno (la costatazione della crisi della Storia e del soggetto unico, l'irreversibilità di un processo innescato dagli attentati dell'11 settembre 2001, l'emergenza massiccia della tecnologia informatica e della rete, la contaminazione e l'ibridazione, per citarne solo alcuni), ma anche verso il rifiuto di permanere immobili nella convinzione che, poiché nulla di nuovo può darsi, l'unica cosa da fare sia «scaldarsi al sole tiepido del già creato. Di conseguenza: orgia di citazioni, strizzate d'occhio, parodie, *pastiche*, remake, revival ironici, trash, distacco, postmodernismi da quattro soldi» (Wu Ming 2009, p. 7).

Un primo elemento significativo è che la discussione di cui il *Memorandum* dà conto è nata prima di tutto *nella* rete e *in essa* si è alimentata ed è cresciuta, generando una «“disintermediazione”

del dibattito: la critica ufficiale e il cronismo culturale “accreditato” appaiono non soltanto scavalcati, ma del tutto ignorati» (Wu Ming 2009, p. X), colpo non secondario all'intangibilità dei luoghi accademici come spazi esclusivi di elaborazione intellettuale, soprattutto in materia di teoria e di teoria della letteratura.

Secondariamente, la pratica – la scrittura creativa, cioè –, di cui si vuol dar conto, preesiste allo sguardo teorico, uno «sguardo d'insieme» su opere di matrice, forma ed esiti diversi, ma accomunate «da un “respiro” epico unito a una “tonalità emotiva” accorata e partecipe, e raccontano in allegoria le conseguenze della fine del bipolarismo Usa-Urss (a livello planetario) e della Prima Repubblica (a livello nazionale)» (Wu Ming 2009, p. VIII). È la costituzione del *corpus* testuale, già attraversato da una pratica di lettura che ne percepisce il *tono* comune e la similarità contenutistica, a spingere verso la ricerca dell'eventuale esistenza anche di elementi formali condivisi, sottoponendo l'insieme a un'ottica non riduzionistica, atteggiamento che ricorda quell'insofferenza per gli astrattismi teorici, propria del contesto italiano, già più volte menzionata.

Si afferma poi l'indeterminatezza “generica” come coordinata principale della *nebulosa* testuale che compone il New Italian Epic (NIE), insieme di «oggetti narrativi non identificati» (UNO), prodotto di una generazione che condivide «segmenti di poetiche, brandelli di mappe mentali e un desiderio feroce che ogni volta li riporta agli archivi, o per strada, o dove archivi e strade coincidono» (Wu Ming 2009, p. 11); che congiunge il poliziesco tradizionale, il thriller, la *crime novel* e la *spy story* con altro (romanzo storico e picaresco, epopea storica, epica antica e cavalleresca), all'interno di «libri che sono *indifferentemente* narrativa, saggistica e altro: prosa poetica che è giornalismo che è memoriale che è romanzo» (Wu Ming 2009, p. 12). Ma – avverte Wu Ming 1 – sarebbe riduttivo continuare a definire tale operazione con vecchie terminologie, perché anche se il «New Italian Epic è sorto dopo il lavoro sui “generi”, è nato dalla loro forzatura, [...] non vale a descriverlo il vecchio termine di contaminazione»: «Oggi c'è uno scarto, si è andati oltre, la maggior parte degli autori non si pone neppure più il problema [...]. Intendo dire che utilizzano tutto quanto pensano sia *giusto* e *serio* utilizzare» (Wu Ming 2009, pp. 22-23)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Sugli aspetti linguistici presupposti mi piace rinviare a Montefusco 2016.

Meno importante ci sembra ora insistere sull'individuazione del tono epico di tali prodotti, del forte senso di responsabilità che li permea; o entrare nello specifico degli elementi costruttivi che li caratterizzano. Più significativa ci appare la prospettiva dalla quale la pratica critica si pone. Intanto include nella letteratura un «campo elettrostatico di opere» (Wu Ming 2009, p. 12) dall'identità non completamente definibile e costantemente in transizione da una tipologia all'altra (da un genere letterario all'altro, ma anche da quest'ultimo ad altre forme di scrittura, non necessariamente letteraria) –, poiché prodotto di soggetti anch'essi portatori di saperi parziali e mobili (fatti di segmenti, brandelli e pronti a collegare gli archivi – cioè la documentazione e le fonti più accreditate – alla strada – cioè al vissuto –, alle mappe, al desiderio). Tale dato rende *qualsiasi* materiale adatto a costituire materia e forma della scrittura, purché risponda all'intento etico dell'azione scrittoria medesima, e pone il critico nella condizione necessaria di accettare la pluralità e l'alterità come sostanza del letterario. Il movimento dai testi alla critica – e da quest'ultima di nuovo ai testi – è continuo e delinea un'esegesi nomadica, che spartisce con il soggetto produttore le stesse qualità che si vogliono ascrivere alla generazione di autori facenti parte della *nebulosa*. E ciò dipende – ci sentiamo di dire – non soltanto dal fatto che autori e lettori (di cui il critico è inevitabilmente parte) condividono l'appartenenza ad una comune fase storico-culturale, ma anche dal dato che essi costruiscono le proprie reciproche narrazioni a partire dal luogo simbolico che tale appartenenza definisce. Lo percepiamo proprio laddove si celebra la fusione di etica e stile nell'adozione di uno «sguardo obliquo», «dai margini», «postazione meno prevedibile» e «eccentrica» da cui raccontare, un vero e proprio «azzardo del punto di vista»: «L'adozione di punti di vista “inusitati”, se motivata e non ridotta a mero giochino, è una presa di posizione *etica* ineludibile. Noi siamo *intossicati* dall'adozione di punti di vista “normali”, prescritti, messi a fuoco per noi dall'ideologia dei dominanti. È imperativo depurarsi, cercare di vedere il mondo in altri modi, sorprendendo noi stessi» (Wu Ming 2009, p. 81). Ed è proprio quel *noi*, immediatamente collegato al concetto di dominio e di normalità, unitamente al bisogno tassativo dell'alterità di mondi altri, a tradire lo spazio comune della rifondazione. Non sorprende dunque che la lettura responsabile – del critico che interpreta e valuta in modo *differente* una letteratura

*differente* – così come la scrittura responsabile tornino a incontrarsi laddove si individua il *quid* specifico del New Italian Epic, nell'itinerario che conduce ai sensi dell'opera:

L'allegoria profonda è una potenzialità insita nell'opera [...]. La potenzialità ha innumerevoli modi di divenire «atto» (atto interpretativo da parte del lettore), perché in potenza innumerevoli sono i lettori. Questi passaggi dalla potenza all'atto dipendono da come l'opera «ri-impasta» il mitologema e le connessioni archetipiche, intercettando e dando voce a pulsioni profonde, *tópoi* che ricorrono nella vicenda umana [...]. «Algoritmo» è una suggestione [...] è un percorso, sequenza di passi che portano nell'allegoria profonda [...] nella valle delle connessioni archetipiche, tocchiamo il mitologema (o i mitologemi) su cui poggia l'opera, studiamo come l'autore lo abbia riplasmato e «ricaricato», ne ammiriamo i riverberi allegorici sull'oggi.

Ogni testo ha uno o più algoritmi, filza d'istruzioni da seguire lascamente, improvvisando, dall'orlo-superficie del testo fino al mitologema e ritorno. Al lettore trovarli. (Wu Ming 2009, p. 99)

Non si prospettano dunque al critico rassicuranti strade di accesso per un lettore dell'oggi che dovrebbe – proprio grazie alla vicinanza temporale – avere via facile alla rimozione degli ostacoli posti in essere dal testo; ma al contrario si proclama la necessità di adottare un comportamento «lasco», vale a dire fiacco, molle, pigro, rilassato<sup>6</sup>: un movimento parziale, incompleto, non perfettamente aderente alla fissità di regole e norme.

Si tratta di una dichiarazione di intenti che mi sembra adombrare una *differente* qualità della relazione fra soggetti richiesta dalla pratica di lettura e di interpretazione del testo. Altrimenti detto, tutto ciò può anche essere declinato come il riconoscimento nella scrittura dell'esito di un percorso di identità attuato da un soggetto, investendo il proprio vissuto – emotivo, relazionale, storico, comunitario, ecc. – e producendo la narrazione parziale di uno sguardo connotato, che richiede a sua volta – per essere compreso e nuovamente percorso – l'azione di un soggetto che faccia proprie analoghe qualità. Ma tutto ciò è auspicabile soltanto per la letteratura prodotta in quegli anni, o per quella che lo sarà negli anni a venire, oppure può conservare qualità di prassi anche quando ci si volga al passato e alle letterature che esso ha prodotto?

<sup>6</sup> Cfr. Vocabolario Treccani, ad vocem ([www.treccani.it/vocabolario/lasco/](http://www.treccani.it/vocabolario/lasco/); ultima consultazione 14 luglio 2018).

Ho già avuto modo di dire che senza dubbio molti appaiono i punti di contatto tra il contenuto del *Memorandum* e le riflessioni dei *Women's and Gender Studies*, come la fiducia nel potere di uno sguardo – obliquo, periferico, eccentrico, posizionato – di ridare senso al linguaggio, accogliendo il codice dell'altro, e l'intelligente sensibilità verso riflessioni davvero nuove, che contribuiscano alla destrutturazione del canone (Storini 2010). Ed è proprio esplorando quest'ultimo ambito che, per rispondere a tale quesito, andrò ora a cercare altre utili suggestioni<sup>7</sup>.

Preferenza per la pratica, piuttosto che per la teoria, ma nel contempo rispetto per l'alterità e le differenze, permeano l'ambito critico e teorico dei *Women's and Gender Studies*, profondamente legato al contesto postmoderno, post-strutturalista, post-marxista, anzi di esso almeno in parte largamente debitore, soprattutto per quanto attiene al livello di formazione delle teoriche e delle pensatrici che possono essere a esso ascritte.

Mentre poneva in discussione l'oggettività, la neutralità e l'universalità del discorso scritto e letterario, denunciando le forme con cui le donne sono marcate nelle grammatiche delle lingue, la misoginia delle immagini che le rappresentano e la parzialità occulta delle procedure valutative che le escludono dai canoni letterari<sup>8</sup>, l'attraversamento della letteratura attuato dall'esperienza di interpretazione delle donne ha dichiarato anche la necessità di collocare al centro dell'analisi dei processi di significazione le differenti modalità con cui uomini e donne percepiscono e pensano il reale. La sessuazione del linguaggio – compreso quello letterario – ha spostato così l'attenzione dal segno, dal suo funzionamento in relazione ad altri segni, dal meccanismo costruttivo e dalle regole del gioco invertebrate dal testo, alla matrice generativa della semiosi (letteraria)<sup>9</sup>.

E se ciò ha determinato una feroce – e a volte plateale – critica al *fallologocentrismo* della cultura occidentale, ha però comportato anche un'istanza di (e prodotto una) maggiore conoscenza di

<sup>7</sup> Per ragioni pratiche e per le finalità che mi propongo, mi riferirò alla critica letteraria femminista come a un insieme unico, pur essendo consapevole di quanto complesse e variegate siano state e continuino a essere le riflessioni e le analisi prodotte dai saperi e dalle culture delle donne, in Italia e nel mondo. Per le questioni che affronto cfr. almeno Baccolini *et al.* 1997 e Demaria 2003.

<sup>8</sup> Cfr. Crispino 2003.

<sup>9</sup> Per un panorama d'insieme si veda Marino - Nunziante Cesaro 1993.

ciò che forma e di ciò che avrebbe potuto formare la *letteratura di primo grado*, dei criteri con cui è stata creata, analizzata e vagliata, della materialità, per così dire, *operativa* di produzione e consumo della letteratura stessa, dei modi con cui agisce – estromettendo e inglobando – il canone. Unita all'analisi delle modalità con cui altre forme di egemonia vengono comprese ed espresse nelle opere d'arte, la decifrazione del codice con cui viene resa la dialettica sessuale ha immediatamente rovesciato le gerarchie tradizionalmente considerate proprie del processo di simbolizzazione/significazione interno al linguaggio letterario, imponendosi, nel contempo, per priorità e trasversalità.

Da ciò in fondo deriva il rifiuto di ogni riduzione dell'autore – auspicata dal post-strutturalismo – a favore del lettore: *oggetto* di teoria/desideri/paure/rappresentazioni maschili, le donne non potevano in alcun modo rinunciare alla soggettività appena conquistata, ai concetti di firma, identità, voce, che tanto fastidio davano alla crisi postmoderna del cosiddetto «pensiero forte» occidentale. E soprattutto non poteva rinunciarvi una prassi analitica che via via scopriva come i soggetti che hanno scritto e scrivono, come quelli che hanno letto e leggono e come alcuni dei testi che sono stati prodotti e vengono prodotti, non si iscrivono in un modello universale, a meno della perdita completa della loro identità; che, in altre parole, misurava la portata e la consistenza della/e differenza/e fra i diversi soggetti e i diversi oggetti (letterari). Pertanto alle affermazioni relative alla morte dell'autore, al persistere di un concetto di soggetto unico, neutro, universale la critica femminista reagisce elaborando l'immagine di un *soggetto fluido*, multiplo e *differenziato*, dotato di *corpo*, luogo in cui si incarnano le *differenze* di genere<sup>10</sup>, e che si muove, agisce e pensa all'interno di un mondo di soggetti a loro volta multipli e differenziati<sup>11</sup>. La conseguenza prima di tale assunto consiste nella possibilità di pensare un sapere alla base del quale si possa collocare un *soggetto* e una *soggettività* caratterizzati da *precarietà* e *contraddittorietà*, senza che tale operazione infici il valore scientifico e il rigore della conoscenza e della prassi che da essi scaturisce.

<sup>10</sup> Per una definizione di genere e differenza di genere, cfr. Piccone Stella - Saraceno 1996.

<sup>11</sup> Si diviene così soggetti eccentrici, secondo la figurazione proposta da De Lauretis 1999.

Se, dunque, l'esperienza teorizzata da Wu Ming ha messo in luce la necessità, prima di identificare una qualsivoglia teoria, di definire il *corpus* d'analisi e le sue specificità – processo che portato alle estreme conseguenze e generalizzato non vuole in fondo dire altro se non che è giunto il momento di chiederci cosa siano oggi la letteratura e l'opera letteraria, conseguentemente al fatto che i confini fra testo ed extratesto, nonché le forme della trasmissione, si sono profondamente modificati (inglobando materiali eterogenei e strumenti informatici dall'enorme potenziale) –, le riflessioni provenienti dalle culture e dai saperi delle donne sono risalite dall'oggetto al soggetto che produce e che legge<sup>12</sup>, per affermare la necessità di indagare quelle peculiarità identitarie che sono matrici dell'alterità, lo specifico *posizionamento*<sup>13</sup> dei differenti soggetti. Il concetto che il termine esprime, facendo propria la categoria di *genere*, sottolinea come il fatto di tenere presenti le differenze significhi sostanzialmente esplicitare, e nel contempo basare, le proprie esperienze conoscitive e di produzione di senso sul *contingente* che caratterizza il soggetto originario; significa assumere il – vale a dire essere consapevoli del – luogo da cui si parla, riconoscendolo come *punto prospettico* che può configurarsi come *luogo di potere* e, dunque, sempre passibile di divenire spazio da cui si definiscono e si impongono gli universali, i canoni, le regole e i modelli e, conseguentemente, le marginalità, le «anormalità», gli scarti, le devianze dalle norme<sup>14</sup>. Per ovviare a tale rischio, è necessaria un'operazione continua di configurazione o di ri-configurazione dei saperi, di ridefinizione del proprio *posizionamento*. Così si produce un *sapere situato*<sup>15</sup>, atto conoscitivo che vede le differenze partendo innanzi tutto dalla propria differenza, declinandola, presentandosi come *parziale* e non universale e facendo di tale parzialità il punto da cui guardare alle altre.

<sup>12</sup> Spetta a Kate Millett, come riconosciuto già da Jonathan Culler, il merito di aver spostato l'attenzione del pensiero e dell'analisi femminista verso l'atto e la pratica della lettura (Culler 1982).

<sup>13</sup> Cfr. Rich 1987, tr. it. 1996.

<sup>14</sup> Vorrei segnalare, a questo proposito, l'importanza delle riflessioni provenienti dai *Postcolonial Studies*, che sugli incroci e «intersezioni» dei concetti appena citati hanno lavorato e lavorano profondamente. Gli esiti più interessanti in Italia mi paiono quelli raggiunti dalla ricerca di Caterina Romeo, di cui si possono vedere Romeo 2012a, 2012b e 2018.

<sup>15</sup> Vedi almeno Haraway 1991, tr. it. 1995.

Dal sapere situato nei corpi, in quel *punto di vista limitato*, non interessato a cercare né a coincidere con il mito di una divinità che vede *ogni cosa* da *nessun luogo* – perché li domina tutti –, scaturisce la possibilità di una visione infinitamente mobile, capace di attuare il paradosso – tale solo in virtù di una duale contrapposizione aprioristica fra parzialità e universalità – consistente nella convinzione che esclusivamente adottando una *prospettiva parziale* si può ottenere una *visione oggettiva*. Tale operazione si esplica all'interno di un *insieme*, di uno spazio che non si occupa singolarmente o individualmente, ma unitamente ad altri soggetti. È dunque il prodotto di un atto collettivo, luogo di parzialità e differenze che si illuminano reciprocamente, rendendosi visibili e rendendo visibili altre potenzialità e differenze, prima insospettate e insospettabili. Diviene così un *territorio* fatto di relazioni interne e di rapporti di potere, traducibile in una mappa, o meglio, in una *cartografia*, che ne è, insieme, immagine e atto interpretativo: la *cartografia* rappresenta, infatti, una dimensione descrittiva dei cambiamenti in corso in un determinato momento storico<sup>16</sup>.

Concepire l'atto interpretativo come costruzione di una *cartografia* significa presupporlo come momento di delineazione di un'immagine *relazionale* del testo, della soggettività che l'ha prodotto, di quella che l'ha letto e lo sta leggendo, all'interno della quale si collocano anche gli altri atti interpretativi. Si tratta di un movimento continuo di *distanziamento* e di *avvicinamento* dal/al testo e dal/al soggetto che l'ha prodotto/letto – un movimento *lasco*, appunto –, in un'alterità che non è mai totale, in una similarità che non è mai compiuta, continuamente affermazione e negazione del già dato o del dato per scontato.

Proprio alla luce dell'assunzione di una *prospettiva parziale* legata a un luogo, a una posizione e a una collocazione – geografica, antropologica, culturale, storica ecc. – specifiche, si possono allora legare anche le molte – forse ultimamente troppe – indicazioni che provengono dalla rinnovata attenzione allo spazio. Ho dichiarato altrove<sup>17</sup> che cosa, a mio parere, lo *spatial turn* può portare alla riflessione propria degli studi umanistici, senza che ciò significhi esclusivamente un ritorno al catalogo di luoghi o all'analisi delle descrizioni, degli scenari e delle ambientazioni nella scrittura letteraria.

<sup>16</sup> Cfr. anche quanto dice a tal proposito Braidotti 2003.

<sup>17</sup> Cfr. Storini 2016.

Qui mi corre l'obbligo, ancora una volta, di sottolineare che, se è vero, come è vero, che il materiale letterario rappresenta uno straordinario collettore di figurazioni prodotte da determinati soggetti – forma del sentimento di appartenenza dei soggetti stessi –, ogni futura ricerca non potrà non avvantaggiarsi della messa in rilievo delle costanti di rappresentazione spaziale; del rapporto fra scenari diversi; delle identità che vi agiscono; del ruolo dello spazio rispetto alle finalità narrative dei testi; della presenza di simboli, stereotipi e figurazioni specifiche degli spazi e, non da ultimo, della “qualità emotiva” dello sguardo che produce la narrazione, qualunque essa sia. Non era stato lo stesso Segre, all'altezza di *Notizie dalla crisi* – e aggiungerei, in epoche ancora non troppo sospette –, a rilevare l'importanza che l'interconnessione fra corpo e posizione da esso occupata nello spazio – reale e/o simbolico –, riveste nella nostra vita e, quindi, anche nei discorsi che produciamo (Segre 1993, p. 241 e sgg.)? Credo che continuando a lavorare proprio su ciò che a tal proposito hanno prodotto l'insieme di quelle teorie che potremmo genericamente contenere sotto l'etichetta di *Cultural Studies*, ci saranno per la letteratura e la critica letteraria ancora molte e fruttuose strade da percorrere.

#### Riferimenti bibliografici

- Asor Rosa, Alberto  
2014 *Letteratura italiana. La storia, i classici, l'identità nazionale*, Carocci, Roma.
- Baccolini, Raffaella - Fabi, Maria Giulia - Fortunati, Vita - Monticelli, Rita  
1997 (a cura di), *Critiche femministe e teorie letterarie*, Clueb, Bologna.
- Braidotti, Rosi  
2003 *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, a cura di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano.
- Casadei, Alberto  
2015 *La critica letteraria contemporanea*, il Mulino, Bologna.
- Crispino, Anna Maria  
2003 (a cura di), *Oltrecanone. Per una cartografia della scrittura femminile*, Manifestolibri, Roma.
- Culler, Jonathan  
1982 *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca.

- De Lauretis, Teresa  
1999 *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano.
- Demaria, Cristina  
2003 *Teorie di genere. Femminismo, critica postcoloniale e semiotica*, Bompiani, Milano.
- Haraway, Donna  
1991 *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Ead., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, pp. 149-182; tr. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano 1995.
- Holland, Norman  
1968 *The Dynamics of Literary Response*, Oxford University Press, New York, tr. it. *La dinamica della risposta letteraria*, il Mulino, Bologna 1986.
- Iser Wolfgang  
1976 *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Wilhelm Fink Verlag, München, tr. it. *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, il Mulino, Bologna 1987.
- Jacomuzzi, Angelo  
2005 *La citazione come procedimento letterario. Appunti e considerazioni*, in Id., *La citazione come procedimento letterario e altri saggi*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 1-14.
- Jauss, Hans Robert  
1967 *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Wilhelm Fink Verlag, München, tr. it. *Perché la storia della letteratura?*, Guida, Napoli 1969.
- 1972 *Kleine Apologie der Ästhetischen Erfahrung*, Univ.-Verl., Konstanz, tr. it. *Apologia dell'esperienza estetica*, Einaudi, Torino 1985.
- 1977 *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, Wilhelm Fink Verlag, München, tr. it. *Alterità e modernità della letteratura medievale*, a cura di C. Segre, Bollati Boringhieri, Torino 1989
- 1977-82 *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Wilhelm Fink Verlag, München, tr. it. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1987-88, vol. II.
- Marino, Simona - Nunziante Cesaro, Adele  
1993 (a cura di), *Soggetto femminile e scienze umane. Tracce e materiali di ricerca*, Clueb, Bologna.
- Montefusco, Antonio  
2016 *Dal plurilinguismo all'ospitalità. Appunti sull'italiano (neo-epico e no)*, «Nuova rivista letteraria. Semestrale di letteratura sociale», n.s., 4, pp. 43-49.
- Mortara Garavelli, Bice  
1985 *La parola d'altri. Prospettive di analisi del discorso*, Sellerio, Palermo.

- Piccone Stella, Simonetta - Saraceno, Chiara  
 1996 *Introduzione. La storia di un concetto e di un dibattito*, in S. Piccone Stella e Ch. Saraceno (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, il Mulino, Bologna, pp. 7-38.
- Rich, Adrienne  
 1987 *Notes Toward a Politics of Location*, in Ead., *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, Virago, London; tr. it. *La politica del posizionamento*, «Mediterranean», 2, 1996, pp. 15-22.
- Romeo, Caterina  
 2012a *Femminismo postcoloniale*, in *Femministe a parole. Grovigli da districare*, a cura di S. Marchetti, J.M.H. Mascot e V. Perilli, Ediesse, Roma, pp. 101-105.  
 2012b *Racial Evaporations: Representing Blackness in African Italian Postcolonial Literature*, in *Postcolonial Italy: Challenging National Homogeneity*, a cura di C. Lombardi-Diop e C. Romeo, Palgrave Macmillan, New York, pp. 221-236.  
 2018 *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze.
- Segre, Cesare  
 1993 *Notizie dalla crisi*, Einaudi, Torino.  
 2001 *Ritorno alla critica*, Einaudi, Torino.
- Storini, Monica Cristina  
 1995 *Teorie e metodi dell'intertestualità*, «FM. Annali del Dipartimento d'Italianistica», pp. 107-126.  
 2010 *Nella valle del perturbante: moderno, postmoderno e «noir» secondo Wu Ming*, in *Scritture nere: narrativa di genere*, «New Italian Epic» o «post-noir»? a cura di E. Mondello, Robin Edizioni, Roma, pp. 73-98.  
 2015 *La via italiana all'intertestualità: riflessioni, divagazioni e azzardi*, «Linguistica e Letteratura», 1-2, pp. 279-307.  
 2016 *Abitare lo spazio*, in Ead., *Il secchio di Duchamp. Usi e riusi della scrittura femminile in Italia dalla fine dell'Ottocento al Terzo Millennio*, Pacini, Pisa, pp. 179-204.
- Wu Ming  
 2009 *New Italian Epic. Letteratura, sguardo obliquo, ritorno al futuro*, Einaudi, Torino.

Finito di stampare nel mese di giugno 2019  
 a cura di PDE Promozione presso lo stabilimento  
 di LEGODIGIT srl, Lavis (TN)

## Materiali IT

Francesco Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*

Enrica Lisciani-Petrini e Giusi Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*

Elettra Stimilli (a cura di), *Decostruzione o biopolitica?*

Dario Gentili, *Crisi come arte di governo*

Elettra Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*

Marco Assennato, *Progetto e metropoli. Saggio su operaismo e architettura*

Antonio Montefusco (a cura di), *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*







