

AGGIRARSI TRA LE MACERIE DELLA STORIA. SAGGIO SUGLI INTELLETTUALI, IL POTERE E LA SOCIETÀ

FRANCESCO MARIA TEDESCO

Scuola di Giurisprudenza

Università di Camerino

francescomaria.tedesco@gmail.com

ABSTRACT

What is the role of the intellectual? And what is the relationship between culture, society and power? This essay attempts to answer these key questions by starting from the ideas that Norberto Bobbio had given us after World War II in the pages of his book *Politica e cultura (Politics and Culture)*, in which he sketched a figure of the intellectual that was neither partisan nor Olympian, yet vaguely evocative of that Weberian *wertfreiheit* that already seemed a very problematic concept at the time. Bobbio's words, which already testified to the crisis of modern public reason, had to be set against the postmodern atmosphere and its effects, its critics and its advocates. Did postmodernism authorise disengagement, inviting us to *cultiver notre jardin*? Should it be discarded in order to recover a 'romantic' image of the engaged intellectual, a sort of 'Green Beret' of culture? The proposal of this essay is that the intellectual should play the role of saboteur, only to find himself rummaging through the rubble of History that he himself has contributed to disseminating.

KEYWORDS

Culture; Engagement; History; Intellectuals; Politics.

1. NORBERTO BOBBIO: L'INTELLETTUALE NON RIMASTICA FORMULE

Nel 1955, Norberto Bobbio raccolse nel volume *Politica e cultura*¹ una serie di saggi, pubblicati in rivista a partire dal 1951, sul ruolo dell'intellettuale e sul rapporto tra questi e il potere. Il contesto era quello della divisione tra 'neri' e 'rossi', della contrapposizione tra l'Occidente capitalistico e un Oriente inteso come sinonimo di 'blocco socialista'. Erano anni di duro confronto tra le istanze della libertà e quelle dell'eguaglianza, per usare una fortunata dicotomia cara a Bobbio.

¹ Einaudi, Torino 1955. Qui si citerà l'edizione Einaudi 'Reprints' del 1975.

In quel contesto, il filosofo torinese tentò di delineare, mediante un fitto – talvolta esplicito, talaltra indiretto o addirittura ‘postumo’ – dialogo con alcuni tra i più importanti intellettuali e uomini politici del tempo (Benedetto Croce, Palmiro Togliatti, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Antonio Gramsci, Julien Benda), la figura dell’intellettuale contemporaneo. Da quella raccolta deriva così il primo nucleo del magistero di Bobbio per quel che riguarda il rapporto tra l’intellettuale, i suoi oggetti di studio, la politica; in altri termini, tra intellettuali e ‘mondo esterno’.

Il primo saggio, *Invito al colloquio*, si apre con una frase che sarebbe diventata il motto del lavoro filosofico di Bobbio: “Il compito degli uomini di cultura è più che mai oggi quello di seminare dubbi, non già di raccogliere certezze”². Lungo questa direttrice si dipana la figura dell’intellettuale, il quale deve essere al servizio della ‘ragione rischiaratrice’ e della ‘veridicità della scienza’, ma sempre con misura, circospezione, obiettività.

Per Bobbio (*Intellettuali e vita politica in Italia*), il ruolo degli intellettuali attraversa due fasi salienti. In una prima, essi preparano ideologicamente il mutamento sociale e politico (fu il ruolo dei *philosophes* rispetto alla Rivoluzione francese). Una seconda fase si delinea quando

Dalla tesi crociana valida in tempi di oppressione, della libertà come ideale morale che non può non trionfare perché la storia è per definizione la storia della libertà, invitante a custodire e praticare il dovere di uomo libero nel proprio lavoro quotidiano, si passa – per richiamarci anche qui alla nostra storia – al programma mazziniano di ‘pensiero e azione’. Alla formula [di Arturo Carlo Jemolo] ‘Fa’ quel che devi e avvenga ciò che può’ si sostituisce quest’altra: ‘Fa’ quel che devi e cerca di ottenere ciò che vuoi’³.

Bobbio fa qui riferimento all’azionismo e al ruolo degli intellettuali durante la Resistenza. E tuttavia egli riconosce che gli intellettuali italiani, al momento in cui scrive, non si trovano né nella prima, né nella seconda fase. Essi si trovano in una condizione di profondo isolamento, di separatezza rispetto alla società e alle masse. Ciò perché essi ritengono di appartenere a un settore ‘speciale’ della vita pubblica del paese, e chiusi nella loro torre eburnea si dedicano al ruolo di vuoti ideologi intenti a elaborare utopie sociali in un’ottica contemplativa. Niente di più distante, secondo Bobbio, dalla situazione inglese, dove gli intellettuali partecipano alla vita pubblica (e al progetto politico laburista) e dove coloro che coltivano

² Ivi, p. 15. Acute osservazioni a proposito del nesso tra intellettuali e certezze si trovano in B. Moroncini, *La tentazione di Siracusa e la vita quotidiana*, in G. Zuccarino (a cura di), *Maurice Blanchot*, numero monografico di “Riga”, 37, Marcos y Marcos, Roma 2017, pp. 252-261. Qui Moroncini, discutendo della nozione di ‘intellettuale’ elaborata da Ernst Nolte, ne rintraccia l’efficacia euristica nella capacità di perenne problematizzazione che essa gli riconosce, e che condividerebbe col filosofo, ma da cui lo distinguerebbe l’abiura del primo per ogni forma dottrinale di sicurezza. Tuttavia ciò, dominato com’è da incertezza e angoscia, porterebbe paradossalmente gli intellettuali a trasformarsi in agitatori, utopisti, capi-partito.

³ Bobbio, *Politica e cultura* cit., pp. 127-128

l'‘eccezionalismo’ – l'idea di una ‘classe’ di intellettuali che si percepisce come *élite* ‘estraniata’ e ‘sradicata’ rispetto alla società – vengono definiti stravaganti, snob, perdigiorno⁴.

Dunque l'intellettuale, per Bobbio, non deve vivere la vita contemplativa e ascetica: egli deve calarsi nella realtà, piegarsi sul mondo e osservarlo. Egli non deve, nel far questo, vestire la giubba del partigiano, ma – in dispregio del conformismo e, se occorre, con irriverenza – operare nell'intento del conseguimento della ‘verità’: “Agli intellettuali non spetta il compito di rimasticare formule e recitar canoni”⁵. Ma – è questo il dato più rilevante nella riflessione di Bobbio sul ruolo degli intellettuali – se essi non sono partigiani, non devono neanche avere uno ‘sguardo olimpico’, un ‘distacco magico’ nei confronti della realtà. La loro opera, in un contesto storico di dura contrapposizione ideologica – perfino manichea – come quello descritto da Bobbio, deve essere di mediazione tra istanze contrapposte, nel tentativo di favorirne il dialogo, “con l'interesse del più fervido degli spettatori e insieme col disinteresse del più rigido dei critici, interessati nello spettacolo, disinteressati, quanto le passioni lo consentono, nel giudizio finale”⁶. Secondo Bobbio dunque, l'uomo di cultura deve rimanere al di sopra delle dispute, poiché entrambe le posizioni in campo (tanto la liberal-democratica quanto la socialista) contengono elementi di verità. Come sostiene Danilo Zolo,

C'è in Bobbio un'idea molto precisa di cultura [...] e un'altrettanto lucida consapevolezza del suo ruolo di uomo di cultura. È il ruolo del ‘mediatore’ in nome della ragione e della libertà, impegnato a ponderare gli argomenti di tutte le parti in causa con misura, cautela e modestia”⁷.

Risuona, in tutto ciò, la weberiana *Wertfreiheit*.

Dalla pubblicazione di *Politica e cultura* le cose sono molto cambiate. Secondo Zolo, il contesto politico, culturale, economico è stato stravolto dagli eventi, segnato dalla fine delle grandi ideologie⁸. Il postfordismo ha sostituito l'industrialismo, la ‘teledemocrazia’ e la ‘sondocrazia’ (il potere dei sondaggi) hanno reso obsolete le dinamiche della rappresentanza politica, il modello westfaliano degli Stati nazionali fondati sull'idea della sovranità *superiorem non recognoscens* è sfidato quotidianamente dalla globalizzazione. L'idea di ‘sapere’, in Bobbio tutta pervasa da un ottimismo neo-positivista nei dati empirici e nell'idea di ‘verità’, è essa stessa stata sottoposta, in questi anni, a una profonda revisione critica. L'atteggiamento di Bobbio, sostiene Zolo, supposeva

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 121-130.

⁵ *Ivi*, p. 281.

⁶ *Ibid.*

⁷ D. Zolo, *L'inquietudine della ricerca. Dialoghi e confronti con Norberto Bobbio*, Quaderni Jura Gentium, Firenze 2007, p. 31.

⁸ Ma c'è chi ha sostenuto, come Terry Eagleton (*Che cos'è l'ideologia*), che proprio mentre si decreta la morte delle ideologie il mondo è devastato da conflitti ideologici.

l'idea di una sostanziale unità della cultura europea, ancorata agli assiomi della fisica galileiano-newtoniana e corroborata dai successi delle sue applicazioni tecnologiche. E rinvia ad una tavola di valori etico-politici sostanzialmente omogenea: un'etica cristiano-borghese universalmente legislatrice, un ordinamento politico e giuridico impegnato a promuovere, assieme alle aspirazioni delle classi subalterne, le libertà fondamentali dei cittadini, un'economia che, per quanto 'mista', rispettasse la proprietà privata, un'arte indipendente dalla politica e dalla religione. Il tutto si saldava nell'aspettativa che il progresso delle arti e delle scienze occidentali avrebbe promosso non soltanto un'accresciuta capacità di controllo del mondo naturale, ma anche, assieme al progresso morale e all'affermazione della giustizia, la felicità del genere umano. *Questo universo culturale unitario è oggi in frantumi*⁹.

Nonostante la frammentazione dell'universo culturale unitario renda problematica la figura dell'intellettuale descritta da Bobbio, tuttavia si possono tener fermi alcuni aspetti di essa, come l'idea che l'intellettuale sia colui che accetta il rischio "di apparire paradossale, eccentrico o astruso, e di restare isolato, perché continua a dubitare anche quando tutti gli altri esibiscono certezze"¹⁰.

Ma al quadro tratteggiato da Zolo - alle sue perplessità circa le capacità dell'intellettuale descritto in *Politica e cultura* di cogliere i molteplici aspetti problematici del mondo frammentato - occorre oggi dare una risposta nuova che provenga da una figura nuova di intellettuale: "Oggi, in Europa [...] c'è ben poco da mediare culturalmente"¹¹. L'intellettuale capace di trarre indicazioni euristiche dai processi in atto dovrebbe avere confidenza, più che con la mediazione, con una capacità riflessiva di disvelamento dei pregiudizi insiti nella cultura occidentale - quella stessa cultura entro la quale si iscrive l'intellettuale di Bobbio -; comprendere che i punti cardinali della cultura occidentale necessitano di essere 'smontati', rivisti, discussi criticamente, passati al setaccio al fine di rilevarne i grumi di quell'etnocentrismo che mediante processi di 'costruzione' dell'altro ha ritenuto di consolidare l'identità europea; mettere in questione la pretesa di una razionalità universale legata a verità dimostrate *more geometrico*. Ma accanto a questo, che ormai è un programma epistemologico né nuovo né originale, l'intellettuale dovrebbe cercare di rovistare nelle macerie in cerca di tendenze, di continuità, di qualcosa da ricostruire per non lasciare che tutto diventi polvere. Si dovrebbe fare carico, in altri termini, di pensare cosa è vivo e cosa è morto della modernità, e semmai dovrebbe farsi neo-moderno nella misura in cui, se il post-modernismo è stato la messa in crisi della categoria, sia necessario indagare come compiere il progetto moderno (autonomia del soggetto, diritti, pubblicità del potere, Stato, secolarizzazione), non come liquidarlo.

⁹ Zolo, *L'inquietudine* cit., pp. 33-34, corsivo mio.

¹⁰ Ivi, p. 41. Peraltro, le considerazioni qui svolte non ignorano che Bobbio, nel corso della sua attività dopo *Politica e cultura*, ha indagato con sguardo problematico anche il tema della frammentazione dell'universo culturale unitario ancora in ombra nei saggi degli anni Cinquanta.

¹¹ Ibid.

Secondo Zolo, il postmodernismo non fornisce alcun apporto alla ricerca di una figura di intellettuale che possa interpretare il tempo presente, poiché esso produrrebbe solo una sorta di avvistamento narcisistico attorno all'individuo, alla soggettività quotidiana e, in qualche misura, all'idea che si debba abdicare a ogni forma di vita pubblica per *cultiver notre jardin*. Naturalmente, questa critica coglie nel segno, ma solo in parte. È anche nell'alveo del postmodernismo, con tutti i suoi mille rivoli, con le sue iperboli, che si sviluppa una certa critica all'assetto dei saperi, ai paradigmi o alle epistemi tipiche della cultura occidentale. È, secondo alcuni, in seno al postmodernismo (o comunque in stretta relazione, anche dialettica, con esso) che si sviluppa ad esempio la riflessione dei *Postcolonial studies*, dei *Cultural studies* e dei *Subaltern studies*, ovvero di quell'apparato che potremmo definire – assieme ai suoi prodromi (Roland Barthes, Michel Foucault, Frantz Fanon, etc.) – ‘teoria critica’¹².

2. PASOLINI, CALVINO, FORTINI/ADORNO

Nel contesto del postmoderno artistico – nella sua particolare declinazione italiana – si è sviluppata (anche in tempi recenti) la vivace polemica attorno alle figure di due intellettuali e al loro rapporto con l'‘impegno’. Si tratta del dibattito attorno alle biografie e alle opere di Pier Paolo Pasolini e di Italo Calvino. La digressione non sembri peregrina¹³: Pasolini e Calvino rappresentarono, nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta, due diverse risposte al crollo delle poetiche che il postmodernismo avrebbe decretato inesorabilmente, ma anche il paradigma del disagio degli intellettuali stretti tra la morsa del disimpegno e quella dell'azione per ‘cambiare il mondo’. Non è certo un caso se Calvino viene citato da Umberto Eco

¹² Con tale sintagma intendo riferirmi non solo e non più alla tradizionale accezione filosofica e sociologica (da Horkheimer e Adorno e dalla Scuola di Francoforte in poi, fino a Habermas o Honneth), ma più estesamente anche all'articolata costellazione di studi e ricerche che va sotto i nomi citati di *Subaltern Studies*, *Postcolonial Studies* e *Cultural Studies*, nonché dei *Gender Studies*, della *Critical Race Theory*. Mi rendo conto che si tratta di un uso altamente problematico per la tradizione italiana, dal momento che l'espressione è destinata a individuare, come detto, il pensiero della (e attorno alla) Scuola di Francoforte dalla prima alle ‘generazioni’ successive. Tuttavia nel mondo anglosassone ‘critical theory’ ha esteso il proprio campo semantico tanto da coprire accezioni meno corrette su un piano strettamente ‘filologico’. Per ulteriori approfondimenti mi permetto di rinviare a F. Tedesco, *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano*, Meltemi, Milano 2017, pp. 15-16 n. 10.

¹³ E del resto, come ricorda Voltaire nella sua voce *Gens de lettres* dell'*Encyclopédie*, “Una volta, nel sedicesimo secolo e all'inizio del diciassettesimo, i letterati attendevano molto alla critica grammaticale degli autori greci e latini; dobbiamo al loro lavoro i dizionari, le edizioni corrette, i commentari dei capolavori dell'antichità; oggi questa critica è meno necessaria, e ad essa è succeduto lo spirito filosofico. E proprio lo spirito filosofico sembra caratterizzare oggi i letterati; quando esso si unisce al buon gusto, forma un letterato completo” (Voltaire, *Letterati*, in *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert*, Laterza, Roma-Bari 2019).

in una conversazione con Stuart Hall pubblicata con il titolo *The role of intellectuals is to produce crisis*¹⁴. Lì Eco sostiene che l'intellettuale ha il compito di creare le crisi, non di risolverle, e che se nel Sessantotto si pensava al lavoro intellettuale come a un'attività da comando dei Berretti Verdi, ora all'intellettuale non rimane che "meditare su queste altalenanti dialettiche"¹⁵, magari stando appollaiato - come il *Barone rampante* - sulle cime degli alberi, da cui si riuscirebbe comunque a partecipare alla Rivoluzione francese. La risposta di Hall è in parziale disaccordo, poiché - egli sostiene - una tale visione potrebbe celare una forma di adattamento alla crisi, e gli intellettuali invece hanno sì un compito analitico, ma essi hanno anche una funzione anticipatrice:

Voglio dire, non è forse estremamente comodo che gli intellettuali s'impongano di ridurre il proprio impegno? Non intendo dire che si possa combattere per le idee solo sulle barricate. [...] Gli intellettuali hanno questo più ampio compito analitico. Ma hanno anche una funzione anticipatrice¹⁶.

Ma Eco aggiunge anche che l'intellettuale, appollaiato o meno, dovrebbe anche "indicare criticamente in che modo sia possibile rovesciare questo senso di disillusione, d'impotenza"¹⁷.

Dunque, per tornare a Calvino e Pasolini, qual era la risposta da dare alla evidente *impasse* nella quale, a cavallo tra gli anni Sessanta e i Settanta, essi si trovarono nel dover descrivere il mondo o nel dover intervenire in esso tramite la letteratura¹⁸? Secondo Carla Benedetti¹⁹, dopo *Il sentiero dei nidi di ragno* il postmoderno in Calvino si è enucleato nella variazione continua dello stile, nel gioco della letteratura e nella letteratura come gioco, nella 'morte' del romanzo e nell'effetto di apocrifo come nascondimento dell'autore - secondo le intuizioni dello strutturalismo barthesiano - che scompare dietro il testo, nella pulsione 'ne-

¹⁴ Trad. it., Il ruolo degli intellettuali è quello di creare delle crisi. Conversazione tra Umberto Eco e Stuart Hall, in S. Hall, *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, a cura di G. Leghissa e con prefazione di G. Baratta, il Saggiatore, Milano 2006.

¹⁵ Ivi, p. 115.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Sul rapporto tra impegno e letteratura, e tra Italia e Francia, sono preziose le informazioni contenute nel saggio di Marco G. Ciaurro che introduce il testo di Maurice Blanchot sugli intellettuali. Lì vengono in rilievo le riflessioni di autori che qui si stanno discutendo, e altri: Calvino, Pasolini, Eco, ma anche Antonio Tabucchi, che a quest'ultimo aveva risposto quando Eco aveva scritto che all'intellettuale a cui la casa va a fuoco non resta che chiamare i pompieri proprio citando Blanchot. Per tutto questo, e altro, si veda M.G. Ciaurro, *Introduzione*, in M. Blanchot, *La questione degli intellettuali. Abbozzo di una riflessione*, a cura di M.G. Ciaurro, Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹⁹ C. Benedetti, *Pasolini contro Calvino. Per una letteratura impura*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

crofila' per la rivisitazione in chiave ironica dei generi letterari²⁰. Nel far questo, Calvino avrebbe istituito 'rapporti di galateo' con il mondo esterno:

Il mondo di Calvino è apparentemente attraversato da una tensione verso 'il mondo non scritto', verso l'alterità, verso l'impuro; in realtà rifugio negativo per l'autore spaventato dalla complessità o dalle angosce del mondo contemporaneo²¹.

Dunque, secondo Benedetti, la crisi delle poetiche porta Calvino ad abdicare a ogni velleità di incidere sulla realtà, a nascondersi dietro il gioco di un'arte che dichiara la morte dell'arte; facendo ciò, Calvino accetta di rimanere nel recinto dell'arte 'istituzionale', quell'arte autoreferenziale che ha deciso di non avere più nulla da dire sul mondo esterno e che sostiene, come unica residua possibilità, quella di ripiegarsi su se stessa. L'arte, così, non rompe il recinto dell'istituzione, anzi la legittima: nell'epoca della mercificazione e dell'estetizzazione della vita, la risposta di Calvino secondo cui l'arte non può che essere 'inutile' non fa - continua Benedetti - che inserirsi a pieno titolo in quel processo di mercificazione. Se l'arte è inutile, non resta che la sua godibilità come 'prodotto'²². Non così Pasolini. Egli, consapevole che l'implosione delle poetiche è per molti motivi - non ultimo, il 'terrorismo' artistico della neoavanguardia - già avvenuta, e conscio del fatto che la rivoluzione dei codici e degli stili è ormai un gioco all'interno dell'istituzione letteraria (percorsa dall'isteria del superamento, caratterizzata da un'avanguardia che diventa accademia), tenta un'altra strada rispetto a Calvino. Egli tenta di sfondare il recinto dell'istituzione letteraria e artistica, e lo fa cercando di ripristinare la 'parola diretta', uscendo dalle pastoie degli stili:

La parola diretta non va dunque intesa come 'scrittura contenutistica', a cui venga affidato direttamente un messaggio, una sorta di 'poesia-intervento'. Essa è qualcosa di più complesso: è la parola dell'autore che, pur servendo a costruire un mondo poetico, non diventa mai in sé parola poetica, fruibile *estheticamente*. [...] Essa è una rinuncia alla parola poetica, ma per continuare la poesia fuori da quel cerchio deputato che la vanifica²³.

Dunque Calvino è 'constativo': egli esalta i valori della leggerezza e dell'esattezza (e non, per esempio, dell'efficacia) poiché, secondo Benedetti, essi sono la spia che la letteratura è ormai investita di un compito minimo, quello di

²⁰ Sul postmoderno come auto-percezione di impotenza e dunque come fuga nel gioco, nella parodia, si vedano le critiche di Martha Nussbaum a Judith Butler, definita "the professor of parody": cfr. M.C. Nussbaum, *Così si manda in fumo la ragione*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Marsilio, Venezia 2005.

²¹ Ivi, p. 199.

²² Come se la fine delle ideologie avesse lasciato in piedi un'unica ideologia, quella dell'arte come prodotto commerciale. Il postmoderno in questo ha rappresentato la logica del tardo-capitalismo.

²³ Benedetti, *Pasolini* cit., p. 167 (corsivo nell'originale).

giocare a descrivere il mondo²⁴. Al contrario, Pasolini è ‘performativo’ e il suo valore precipuo, una poetica superstite dopo il crollo delle poetiche, è l’efficacia della letteratura nell’incidere sul mondo esterno. Ora, non conta stabilire se ciò sia vero oppure no²⁵: ai nostri fini, ciò che conta è mettere in luce come due intellettuali italiani abbiano potuto riflettere sul ruolo dell’intellettuale nel momento del crollo delle poetiche, cioè – in una certa misura – con la fine delle grandi narrazioni.

Certo, di altre figure di intellettuale nel contesto italiano occorrerebbe parlare. Franco Fortini, per esempio. Fortini quasi a chiudere, con Calvino e Pasolini, la triade dei *narcisisti*²⁶, come da più parti essi sono stati definiti. Fortini scelse, come metafora della sua visione del rapporto tra intellettuali e potere, o meglio come metafora del *suo* rapporto con il potere e con l’impegno, la figura dell’‘ospite ingrato’, preso tra due passioni contrarie, quella verso la partecipazione e quella verso il distacco: l’ingratitude dell’ospite è

di non salutare al mattino chi a sera ti ha dato da mangiare e da bere e benevolo ha riso dei tuoi scherzi. È di non sentirsi come in casa propria. Neanche in casa propria. Uscito senza far rumore, si è chiuso il portone alle spalle²⁷.

A mio avviso, si tratta di una splendida metafora dell’intellettuale ‘infedele’, di colui che anche a casa propria si sente portato a contestare le presunte ‘verità’ precostituite. Ma di questa straordinaria compresenza di affermazione e sottrazione Fortini diede icastica descrizione in un altro passaggio. Rispondendo nel 1971 a un questionario sull’industria culturale contenuto in un libro pubblicato da Guaraldi con il titolo *Contro l’industria culturale. Materiali per una strategia socialista*²⁸, alla domanda

In questo contesto non pensate che il discorso partecipativo e cogestionale portato avanti anche dalla sinistra più istituzionale più avanzata (PCI, PSIUP, sinistra PSI)

²⁴ E descriverlo male, in modo nient’affatto ‘esatto’, ma come accozzaglia, *name dropping*, lista borgesiana: cfr. C. Giunta, *Le “Lezioni americane” di Calvino 25 anni dopo: una pietra sopra?*, in “Belfagor”, LXV, 2010, 6.

²⁵ Per Antonio Moresco, Pasolini e Calvino, ciascuno a suo modo, erano “portati a essere intellettuali chierici e di potere (o di contropotere)”: A. Moresco, *Il vulcano. Scritti critici e visionari*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 33

²⁶ Laddove il narcisismo non è da intendersi (solo) in senso psicologico, come chiarisce Benedetti, ma anche nel senso di una scrittura che – à la Barthes, di nuovo – non rimanda che a se stessa: cfr. Benedetti, *Pasolini* cit., pp. 147-148, nota 23. Ma il narcisismo può indicare altresì un ripiegamento della scrittura su se stessa come abbandono della stagione dell’impegno, una volta constatata l’impossibilità del momento rivoluzionario, a favore di un estetizzante ‘gergo dell’ontologia’: per una tale lettura dell’opera di Fortini, cfr. A. Berardinelli, *Stili dell’estremismo*, Editori Riuniti, Roma 2001.

²⁷ Dal risvolto di copertina dell’*Ospite ingrato primo e secondo*, non firmato ma da attribuire a Fortini. Ora in F. Fortini, *Saggi ed epigrammi*, Mondadori, Milano 2003, p. 1779.

²⁸ Guaraldi, Firenze 1971.

finisca per essere obiettivamente un discorso di copertura del disegno di razionalizzazione?

egli rispondeva:

Certamente. Ma c'è una contraddizione che non permette di rispondere con un semplice sì. Nei settori dell'organizzazione e dell'industria culturale la razionalizzazione è, essa stessa, un problema culturale. Se si tiene presente che una cultura organizzata alternativa a quella dominante non esiste né, a mio avviso, può esistere (esistono conflitti di valori e di ideologie, cioè altra cosa), in una certa misura la partecipazione è inevitabile; e dati risultati artistici, tecnici, o scientifici *autentici* si danno, è chiaro, anche nei termini della mistificazione che accompagna l'insieme della pratica artistica, tecnica e scientifica neocapitalista. Dice Adorno: non si dà vita vera nella falsa. Correggerei (tutto sommato, con Lenin): non si dà vita vera *se non* nella falsa²⁹.

Fortini emendava infatti il *dictum* adorniano di *Minima moralia* che recita, nella traduzione di Renato Solmi: “non si dà vera vita nella falsa”³⁰. Con questo instillando dentro il paradigma francofortese dell'Hotel Abisso – che oggi ci appare così logoro – il momento della contraddizione, dell'ambiguità, dell'aporia³¹. Se la vita

²⁹ L'intervento di Fortini è stato ripubblicato, col titolo originale, in rivista: F. Fortini, *Non si dà vita vera se non nella falsa*, in “Il lavoro culturale”, 12 novembre 2014 [https://www.lavoroculturale.org/non-si-vita-vera-se-non-falsa/redazione-lc/2014/]

³⁰ Th.W. Adorno, *Minima moralia*, p. 34. In tedesco la frase è “Es gibt kein richtiges Leben im falschen”.

³¹ Sarebbe complesso qui cercare analizzare i rapporti tra Fortini e la Scuola di Francoforte, e di questa con Pasolini. Quest'ultimo ebbe con (Horkheimer e) Adorno e soprattutto con Marcuse un rapporto tardo, mediato e reso necessario dalla contingenza del '68, inteso come spartiacque, laddove prima di quella data le assonanze tra Pasolini e la Scuola sono rintracciabili ma sviluppate dal poeta in autonomia: “Sono dunque identificabili due periodi che scandiscono il ritmo della convergenza tra Pasolini e la critica marxista della *Zeitschrift*: un primo in cui l'autore riuscì a fabbricarsi artigianalmente una visione affine ma estranea alla Scuola e un secondo in cui, per via di un contatto resosi pressoché necessario dalle contingenze, assunse in una volta la carica teorica e lo stoico disincanto nella cui spirale era culminata la critica” (F. Garbelli, *Il marxismo francofortese di Pier Paolo Pasolini*, in “InCircolo”, 2020, 10, p. 332). Pasolini dunque come ‘epigono’ anche inconsapevole della Scuola di Francoforte (sul concetto di epigonismo si veda W. Siti, *Contro l'impegno. Riflessioni sul Bene in letteratura*, Rizzoli, Milano 2021, p. 17). Scrive Marco Belpoliti nell'introduzione al suo *Pasolini in salsa piccante* (qui cito dall'anticipazione fattane su *Nazione indiana*) che “negli anni Settanta la sinistra intellettuale e politica disdegnò gli articoli del poeta comparsi su giornali e riviste, spesso pensando, o dicendo ad alta voce, che si trattava di cose già dette e ridette, da Marcuse, da Adorno e Horkheimer, dalla Scuola di Francoforte, una sorta di divulgazione di ben maggiori pensieri espressi decenni prima” (M. Belpoliti, *Pasolini in salsa piccante*, in “Nazione indiana”, 15 novembre 2010 [https://www.nazioneindiana.com/2010/11/15/pasolini-in-salsa-picante/]). Walter Siti, curatore del doppio Meridiano contenente le poesie di Pasolini, ha scritto: “La cialtroneria di cui vien voglia di accusarlo è più che altro bulimia intellettuale: [...] parla di Eros e civiltà di Marcuse quando ne conosce soltanto un capitolo antologizzato da Fortini” (W. Siti, *L'opera rimasta sola*, in P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, a cura di W. Siti, 2 tomi, Meridiani Mondadori, Milano 2003, tomo II, pp. 1899-1900; sarebbe interessante una storia del rapporto tra intellettuali, mistificazione, millanteria, impostura: Louis Althusser, in quella magnifica e terribile

per Adorno è diventata apparenza, Fortini afferma che è anche in quell'apparenza che occorre gettarsi, che è dentro quell'apparenza che occorre lottare consapevoli di essere catturati, di farne parte. Una dialettica tragica, la cui tragicità è insopprimibile, poiché l'attraversamento del confine tra il *richtig* e il *falsch* produce lacerazioni, errori, passi falsi³².

3. GRAMSCI RENAISSANCE

Alcune considerazioni meriterebbe anche Antonio Gramsci. Tuttavia, sarebbe impossibile qui, per varie ragioni (non solo di spazio), ricostruire il suo ruolo nel dibattito sugli intellettuali. Ciò che si può abbozzare è l'influenza che il suo pensiero ha avuto nello sviluppo di quella che abbiamo definito 'teoria critica' (nel senso ampio). Il 'padre' dei *Cultural Studies* Stuart Hall, per esempio, ha ampiamente impiegato il pensiero di Gramsci al fine di elaborare "una nozione di cultura priva di ogni essenzialismo"³³, un nuovo concetto di identità e appartenenza, un marxismo che riuscisse a svincolarsi dall'accusa di volgare determinismo economico³⁴. Giorgio Baratta ha ritenuto di poter rintracciare tra Hall e Gramsci (il suo 'fratello sardo') alcune affinità: "Come Gramsci, Hall ha compiuto a vent'anni il viaggio

autobiografia che è *L'avvenire dura a lungo*, narra di come temeva che si scoprisse che non aveva letto davvero bene tutto ciò di cui parlava, fino a che cominciò a farsi un vanto di fare filosofia "per sentito dire": cfr. L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo seguito da I fatti*, Guanda, Parma 1992, p. 174). In una lettera del 6 settembre 1975, Gianni Scalia ricorda a Pasolini di aver pensato, intervenendo in un dibattito, al nesso Pasolini-francofortesi. Fortini dal canto suo aveva criticato Pasolini, accusandolo di non conoscere i francofortesi. Egli aveva invece con essi un rapporto ben più strutturato, e muoveva a Pasolini l'obiezione che se li avesse conosciuti, se avesse conosciuto approfonditamente Adorno, sarebbe stato chiamato ad applicare a se stesso quegli stessi strumenti critici sull'industria culturale del pensatore tedesco, laddove invece Fortini si riteneva (e qui torna il tema dell'Hotel Abisso) in possesso di uno sguardo dal di fuori. Su quest'ultimo punto si veda R. Cordisco, *L'industria culturale di Fortini e l'industria cinematografica di Pasolini: la mutazione degli strumenti intellettuali*, in "L'ospite ingrato", 12 giugno 2012 [<https://www.ospiteingrato.unisi.it/lindustria-culturale-di-fortini-e-lindustria-cinematografica-di-pasolini-la-mutazione-degli-strumenti-intellettuali/>].

³² Del resto Fortini nel 1988 fu investito da una virulenta polemica, sollevata da Beniamino Placido dalle colonne di *Repubblica* quattro anni dopo l'esperienza di Fortini come *Visiting Professor* presso la Witswatersrand University di Johannesburg, dove soggiornò dal 14 maggio al 6 giugno 1984. Placido accusò Fortini ("rivoluzionario del dopocena") di essere andato a insegnare nel Sudafrica razzista dell'*apartheid* senza provarne vergogna. Fortini avrebbe poi replicato sul *Manifesto*, sostenendo di aver approfittato dell'occasione (dopo essersi consultato con degli amici, tra cui Rossana Rossanda e Romano Luperini) per testimoniare dell'ignobile regime razzista che affliggeva il paese. Nel 2005 anche Edoardo Sanguineti, in un'intervista al *Corriere della Sera*, mise in dubbio la coerenza di Fortini. Sulla vicenda si veda il breve resoconto di Paolo Di Stefano, *Beniamino Placido: "In Sudafrica ci andò senza vergogna"*, in "Il Corriere della Sera", 26 maggio 2005, p. 31.

³³ Dal risvolto di copertina di S. Hall, *Politiche* cit.

³⁴ Hall ha sempre avuto un rapporto dialettico con il postmodernismo, trovando eccessive e ideologiche alcune prese di posizione 'culturaliste': cfr. *infra* in questo saggio.

dell'identità [...] Il viaggio di Gramsci è stato un transito modernamente mediterraneo, regionale-nazionale-internazionale. Quello di Hall un transito postmodernamente atlantico, diasporico-postcoloniale³⁵. Si potrebbe continuare, sostenendo che Hall, come Gramsci, è un autore frammentario, che non ha mai scritto un libro unicamente 'proprio'. Inoltre, la fortuna che i *Cultural Studies* hanno avuto in Italia avrebbe rappresentato un 'rimpatrio' di temi e problemi che proprio in Italia, grazie a Gramsci, avevano visto la luce³⁶. Ma – per centrare il discorso sul tema degli intellettuali e della formazione dei saperi – Hall ha sostenuto nel saggio *Il problema dell'ideologia. Per un marxismo senza garanzie*³⁷, che in relazione al problema dell'ideologia, il marxismo classico soffre di un doppio riduzionismo: da un lato, esso afferma che l'ideologia 'dipende' senza mezzi termini dall'economia, dall'altro che la 'produzione' della falsa coscienza è appannaggio esclusivo della classe dominante. Nel far ciò, il marxismo non riesce tuttavia a dar conto delle idee sovversive e della lotta ideologica: in altri termini, se i saperi 'riproducono' i rapporti di forza, rispecchiando le strutture di dominio di una classe sull'altra, allora come è possibile ammettere che qualcuno riesca a 'squarciare il velo' e a liberarsi guardando la realtà con delle lenti non più 'deformate' dagli assetti di potere? È proprio in questa *impasse* che si situa la riflessione di Gramsci: secondo Hall, uno degli elementi che rendono importante Gramsci è dato dal fatto che egli spostò il discorso sull'ideologia da una discussione (il marxismo ortodosso) che assegnava significati ideologici fissi e ideologie rigidamente date a una classe, a un discorso

orientato alla più concreta analisi delle modalità mediante le quali, in particolari situazioni storiche, le idee “organizzano” le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc.”³⁸.

Ma è il sottotitolo del saggio in questione a svelare icasticamente il focus della rilettura di Hall: *Per un marxismo senza garanzie perché*, secondo Hall, in Gramsci emerge una nuova idea di 'determinazione', in cui un volgare determinismo economico viene messo in discussione:

³⁵ G. Baratta, *Stuart Hall. La politica della cultura*, in Hall, *Politiche* cit., p. 9. Peraltro, il rapporto tra biografia e proposta teorica è un *topos* nella riflessione della teoria critica e nei suoi prodromi (si pensi a Fanon). Molti degli intellettuali a essa riconducibili si definiscono 'diasporici' o 'esuli' – facendo derivare da ciò la loro riflessione – sebbene da molte parti gli venga ricordato di essere semplicemente dei cosmopoliti di stanza in prestigiose università occidentali.

³⁶ Cfr. G. Leghissa, *Tradurre Stuart Hall*, in Hall, *Politiche* cit., p. 20.

³⁷ In Hall, *Politiche* cit.

³⁸ Ivi, p. 137. Hall cita, qui, Gramsci. Peraltro, se per Hall la posizione determinista ortodossa sull'ideologia è discutibile, lo è anche l'approccio 'discorsivo' che implicherebbe “l'assoluta, libera fluttuazione di tutti gli elementi e i discorsi ideologici”: *ibid.*

L'economico non può attuare una chiusura definitiva dell'ambito ideologico, nel senso di *garantire* sempre un risultato. Non può assicurare sempre una particolare serie di corrispondenze né fare in modo che certi modi di ragionare vadano assegnati a certe classi a seconda della loro posizione nel sistema³⁹.

In ciò, Hall rintraccia un'apertura, un'indeterminatezza che permetta di dar conto della lotta contro le 'cappe' ideologiche e, più in generale, un modo per il marxismo di continuare a essere utile nell'interpretazione della realtà.

Naturalmente, le posizioni di Hall su Gramsci non sono scevre da critiche. Nell'ambito del marxismo britannico, il più ustorio è senz'altro Terry Eagleton. Nel ritratto che Eagleton ha fatto di Hall – sarcasticamente intitolato *The Hippest*, ovvero 'il più alla moda' –, egli ha sostenuto che

per un certo periodo Hall si è impegnato in un difficile tentativo: riuscire a mantenersi in equilibrio tra socialismo e postmodernismo, classe e razza, realismo epistemico e costruttivismo; ma a quanto pare il solo intellettuale che nella nostra epoca sia stato in grado di portare a termine un interscambio di questo tipo risponde al nome di Antonio Gramsci⁴⁰.

Secondo Eagleton, tuttavia, Gramsci non era affatto l'interprete di un marxismo 'soft' post-radical, così come invece la teoria critica ha voluto dipingerlo:

fervente leninista [...] Il vero Gramsci [...] armava i lavoratori italiani [...] e per un certo periodo appoggiò addirittura la linea politica dell'Unione Sovietica staliniana. Il Gramsci di finzione, costruito a tavolino dagli studi culturali, è *la versione sarda di un professore del politecnico di Londra che insegna teoria del discorso*⁴¹.

In altri termini, Eagleton sostiene che Gramsci non si discosta affatto dal marxismo ortodosso, non opera cioè quel passaggio da un marxismo riduzionista e determinista a un marxismo 'senza garanzie' (il che vorrebbe dire senza 'certezze' o verità assolute da difendere?) che Hall aveva rintracciato nel suo pensiero, facendone – sono parole di Eagleton – una sorta di versione 'liberal-anglicana' del materialismo storico.

Che abbia ragione Eagleton o Hall, ciò che a mio avviso conta è che la teoria critica, con tutte le sue contraddizioni, i suoi eccessi, le sue forzature esegetiche, ha svolto un importante lavoro di 'decostruzione', di demistificazione, di smontaggio dei meccanismi che generano e alimentano il pregiudizio: ha costantemente ricordato che il mondo è frammentato, e che le certezze che hanno accompagnato la cultura europea sono state, spesso, il frutto di processi 'discorsivi' tendenti a legittimare sul piano della natura le acquisizioni storiche e, per ciò stesso, parziali.

³⁹ Hall, *Politiche* cit., pp. 140-141.

⁴⁰ T. Eagleton, *Figure del dissenso. Saggi critici su Fish, Spivak, Žižek e altri*, Meltemi, Roma 2007, p. 285.

⁴¹ *Ibid.* (corsivo mio).

4. SAID SABOTATORE

Alcuni tra gli intellettuali citati - e molti altri - hanno svolto un incessante lavoro di 'scavo', per far emergere la natura etnocentrica di quelle acquisizioni, considerate dei veri e propri artefatti⁴². Proprio a partire da Bobbio, che con *L'età dei diritti* ha insegnato la relatività storica e spaziale⁴³ dei diritti. Tuttavia, mi pare di poter dire che la figura di Edward W. Said sia paradigmatica di un tale atteggiamento 'scettico' verso il sapere e la sua costituzione. Proprio *Orientalism* potrebbe essere considerato, in modo del tutto simbolico e convenzionale⁴⁴, il punto di avvio della teoria critica, ovvero di quell'atteggiamento dell'intellettuale 'inquieto' che mette in discussione le formazioni discorsive della modernità occidentale. Dal 1978, anno di pubblicazione del libro, "non si contano più i libri sull'invenzione di questo, sull'invenzione di quello"⁴⁵. Secondo Marco D'Eramo, questa impostazione metodologica del lavoro intellettuale è

quel che la mossa del cavallo è negli scacchi: procedendo di sghembo, saltando una casella, il suo compito è *spiazzare*, scuotere l'orgogliosa sicurezza con cui alcuni concetti si presentano a noi, introdurvi un sospetto, e quindi un'inquietudine⁴⁶.

È, a mio avviso, la figura di Said quella che raccoglie l'eredità critica del Novecento (Gramsci, Adorno, Luckács, Auerbach, Fanon, Foucault⁴⁷) e che meglio incarna - paradigmaticamente, appunto - una risposta alle perplessità di Zolo sopra ricordate circa il ruolo dell'intellettuale nell'epoca in cui l'universo culturale nel quale si muoveva l'intellettuale di Bobbio è in frantumi.

Lo sgretolarsi delle certezze che avevano in qualche misura avvolto il 'sapere occidentale' passa, con Said, attraverso il tentativo di dimostrare che esso non è af-

⁴² Certo occorre anche menzionare gli eccessi del culturalismo, che riduce tutto al 'testo' e alle pratiche discorsive e simboliche, mentre occorre, a mio avviso, mantenere fermo nell'analisi il peso delle strutture materiali.

⁴³ In realtà, Bobbio fa più che altro riferimento alla loro relatività 'storica', ovvero al fatto che i diritti non sono dati una volta e per sempre, ma che essi sono il progressivo risultato di un processo storico 'verso il meglio', di cui proprio i diritti sono il *signum prognosticum*. Egli dedica un'attenzione certamente minore alla relatività 'spaziale' dei diritti, ovvero alla considerazione che essi non sono dati una volta e per sempre *e in tutti i luoghi* del globo.

⁴⁴ Di un tale atteggiamento si potrebbero ricostruire altre genealogie, peraltro non necessariamente alternative. Basti pensare al volume *The Invention of Tradition* curato da Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger nel 1983.

⁴⁵ M. D'Eramo, *Chissà se capiranno*, prefazione all'edizione italiana di B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma 1996, p. 8. Peraltro, occorre notare che l'"invenzione della tradizione" non è certo una prerogativa dell'Occidente: non solo Anderson racconta l'origine creola del nazionalismo, ma molti gruppi hanno elaborato miti fondativi e tradizioni al fine di rinsaldare i legami comunitari.

⁴⁶ Ivi, p. 9.

⁴⁷ Cfr. I. Chambers (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006.

fatto ‘innocente’, e che il suo ruolo ‘performativo’ ha ampiamente plasmato la realtà dei rapporti tra l’Europa e il resto del mondo. Nello svolgere il costante lavoro di ‘smontaggio’ di tali discorsi ‘performativi’, Said pare proporre una ‘cassetta’ – più che degli attrezzi – di virgolette: occorre rendere problematico lo sguardo sul mondo che il sapere occidentale ha ritenuto, per secoli, oggettivo. Per ottemperare a un compito di critica costante, l’intellettuale non può che trovarsi, secondo Said, in una condizione di ‘esilio’, di ‘emarginazione’, di ‘solitudine’. In altri termini, se l’intellettuale deve continuamente opporsi allo *status quo* e deve tentare senza posa di ‘svelare’ i rapporti tra potere e sapere, egli deve tentare di liberarsi dalle pressioni culturali (la propria nazione, la propria lingua, la propria religione) e istituzionali (la politica, l’accademia, lo Stato):

per me, il principale dovere degli intellettuali è quello di tentare di raggiungere una relativa indipendenza da simili pressioni, ed è per questo che ho descritto l’intellettuale come un esiliato e un emarginato, un dilettante, oltre che l’autore di un linguaggio che si propone di dire la verità al potere⁴⁸.

L’esilio è, per Said, oltre che una condizione reale, una metafora dell’intellettuale che ‘non scende a patti’: “l’esilio significa per l’intellettuale inquietezza, movimento, la sensazione irrimediabile di essere dislocati, a disagio, e di mettere a disagio gli altri”⁴⁹. Ma per essere intellettuali ‘in esilio’ in questo senso metaforico non occorre esserlo anche nel senso letterale, poiché è sempre possibile pensare come se si fosse in esilio, ovvero scegliere di rifiutare le lusinghe dell’accomodamento, non acquietarsi mai, sposare invece la causa della radicale critica all’esistente. Tale pratica del dissenso, tale spirito di opposizione è, a mio avviso, distante sia dalla logica compromissoria suggerita da Bobbio, sia dall’iscrizione di quest’ultima nel contesto della cultura europea. Inoltre, essa delinea, come si è detto, una nuova figura di intellettuale più adatta a un mondo ‘frammentato’ dal crollo delle certezze europee, e che anzi contribuisce a quel crollo. Dunque l’intellettuale è, per Said, una sorta di novello ‘chierico’ che, scavalcando i rigidi steccati della specializzazione, si fa uomo ‘pubblico’ sollevando pubblicamente questioni provocatorie, sfidando dogmi e ortodossie, contrastando tutto ciò che pare ovvio, scontato. Come Bazarov, il personaggio di *Padri e figli* di Turgenev (il quale, non a caso, non si inserisce mai completamente nel tessuto narrativo del romanzo), l’intellettuale per Said deve essere un sabotatore. E, per essere tale, egli deve, come si è detto, vivere in una condizione di ‘solitudine’, ovvero di non affiliazione, di distanza dai poteri.

Ma ciò che più conta, con riferimento al contributo di Said, è il suo radicale scetticismo anti-essenzialista sulle questioni dell’identità e della cultura, l’aver lavo-

⁴⁸ E.W. Said, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 15.

⁴⁹ Ivi, p. 64. Per la definizione dell’intellettuale come ‘dilettante’ (colui, cioè, che svolge la sua ricerca non tanto per ottenerne benefici professionali, ma per una passione che li trascende) si veda, ivi, le pp. 90-91.

rato per segnalare che ciò che viene volgarmente definito ‘realtà’ è, spesso, una maliziosa mistura di dati empirici ed elementi immaginari, l’aver provocatoriamente messo in luce che anche gli autori di riferimento nella lotta all’oppressione coloniale – Marx, prima di tutti – condividevano le certezze epistemiche e i pregiudizi eurocentrici da cui quella lotta intendeva emancipare i popoli oppressi, ovvero, in altri termini (e anche sul piano estetico), che occorre tenere in considerazione la ‘bellezza’ dei testi del ‘canone occidentale’ assieme alla loro implicazione in forme di potere non eque⁵⁰. Certo, la posizione di Said è criticabile sotto molti profili, non ultimo il ‘testualismo’ nel quale intende racchiudere la realtà, e con ciò contribuendo a quella che sarebbe diventata, esasperando quei tratti, una sorta di bizzarra teoria che riduce l’oppressione, la violenza, la violazione dei diritti alla loro componente ‘discorsiva’ (Spivak ha chiamato questo atteggiamento ‘esorbitanza del discorso’); o ancora, la sua immagine dell’intellettuale come soggetto ‘diasporico’ e ‘nomadico’ che riecheggia vagheggiamenti cosmopolitici⁵¹; si potrebbe perfino sostenere – con James Clifford – che Said è vittima a sua volta di una sorta di essenzialismo ‘di ritorno’ o realismo esistenziale: “La critica dovrebbe impegnarsi a contrastare i sistemi d’immagini prodotte culturalmente quali quelle dell’orientalismo con rappresentazioni più ‘autentiche’ o più ‘umane’?”⁵². E tuttavia, proprio nella misura in cui il suo insegnamento viene metabolizzato, Said stesso deve essere sottoposto a una continua, incessante opera di ‘decostruzione’ critica. Ma ciò non ne riduce l’importanza, soprattutto se pensiamo alle sue opere come al paradigma di quella che più sopra, citando Marco D’Eramo, abbiamo definito ‘la mossa del cavallo’.

5. FRUGARE TRA LE MACERIE DELLA STORIA

Se Said rimane la figura paradigmatica della teoria critica, molti altri sono i contributi alla costante attività di ‘smontaggio’ e decostruzione di cui occorrerebbe dare contezza. Di certo, una parte dell’antropologia contemporanea può essere ricondotta – *mutatis mutandis* – in quell’alveo⁵³: quanto meno, può esservi ricondot-

⁵⁰ Cfr. S. Ponzanesi, Edward Said. Teorie in movimento: oltre il cosmopolitismo, in Chambers, *Esercizi cit.*, p. 98.

⁵¹ Sebbene di un cosmopolitismo ‘dal volto umano’: per questa nozione si veda M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005, pp. 173-201.

⁵² J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 297.

⁵³ Sebbene proprio Said abbia messo in luce la funzione ‘orientalizzante’ dell’antropologia e dell’etnologia europee, originariamente fondate sull’opposizione binaria ‘noi-loro’ e scarsamente incline a riflettere su tali origini: cfr. E.W. Said, *Orientalism Reconsidered*, in F. Barker et al. (eds.), *Europe and Its Others*, vol. I, University of Essex, Colchester 1985, p. 17; dello stesso tenore, le tesi di M.L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York

ta quella parte della disciplina che può “essere oggi rappresentata, in via preliminare, da una sola, perentoria, domanda: *ma chi l’ha detto che...?*”⁵⁴. Sul terreno delle identità e delle culture, l’antropologia è ormai orientata su posizioni anti-essenzialiste e sulla descrizione dinamica piuttosto che statica, cristallizzata di tali categorie. Clifford Geertz, dal canto suo, dopo aver brillantemente riconosciuto che la cultura è un *mot* cui non corrisponde nessuna *chose*, ha fatto fare a questa posizione un passo ulteriore: l’anti-essenzialismo è insufficiente, poiché potrebbe essere confuso con un volgare ‘idealismo’ in cui nulla esiste. Occorre, in altri termini, non soltanto essere anti-essenzialisti, ma anche anti-anti-relativisti, senza che ciò implichi – secondo la regola logica della doppia negazione – un dozzinale relativismo⁵⁵:

Suggerire che i fondamenti ‘duri’ dei giudizi cognitivi, estetici o morali possono di fatto mancare, o comunque che quelli che ci vengono offerti sono dubbi, significa trovarsi subito accusati di non credere all’esistenza del mondo fisico, di ritenere il gioco del flipper buono quanto la poesia, di considerare Hitler come nient’altro che un nostro compagno con gusti non convenzionali, o anche, come mi è capitato (Dio ce ne scampi) ‘di non avere nessuna posizione politica’⁵⁶.

Mi pare che tale prospettiva possa essere tranquillamente sottoscritta: tentare di mettere in luce che alcune categorie del sapere non corrispondono a una realtà cristallizzata non vuol dire sostenere che la realtà non esiste affatto⁵⁷; significa, a mio avviso, che vale la pena cercare di capire come e perché quelle categorie sono nate e che rapporto esse intrattengono con la realtà. E sebbene Geertz si dimostri forse troppo entusiasta dell’apporto dell’antropologia e della sua funzione relati-

1992, p. 64. E sebbene, specularmente, Clifford Geertz abbia criticato piuttosto duramente una parte della teoria critica (nel senso sopra ricordato) definendola un’usurpatrice del campo di ricerca dell’antropologia: cfr. C. Geertz, *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, il Mulino, Bologna 2001. Si veda anche il mio *Mediterraneismo* cit., sulla gerarchizzazione dello spazio europeo.

⁵⁴ F. Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 9 (corsivo mio). In modo come sempre efficacissimo, Terry Eagleton ha messo alla berlina un certo modo caricaturale del decostruzionismo di esercitare il dubbio su qualsiasi cosa: ‘chi può dirlo?': “Naturalmente qui il sottinteso è che solo uno stupido, rozzo individuo potrebbe balzare in piedi pensando di fornire qualcosa di tanto maleducato come una risposta” (Eagleton, *Figure* cit., p. 207). Il saggio in questione analizza le posizioni di Paul de Man, di cui Eagleton scrive che il suo decostruzionismo in fondo altro non esprimeva, liberato dal denso linguaggio filosofico, “luoghi comuni liberali” (ivi, p. 213).

⁵⁵ Sempre che del relativismo si possa dare una definizione univoca, visto che – come afferma lo stesso Geertz – quasi tutte le definizioni di esso sono state elaborate dagli anti-relativisti, che lo associano al nichilismo.

⁵⁶ Geertz, *Antropologia* cit., p. 59.

⁵⁷ Che è poi ciò che vorrebbero inferire, ai loro fini, i sostenitori del ritorno a un rozzo realismo al contempo furbo e ingenuo.

vizzante⁵⁸, di certo le sue proposte, se ancora non del tutto realizzate, possono essere accolte come un manifesto teorico per l'intellettuale nel mondo frammentato. Questi deve cercare di “scuotere il mondo, tirando da sotto i piedi i tappeti, rovesciando tavolini da tè, facendo esplodere petardi”⁵⁹. In conclusione, mi pare vi sia qualcosa che contraddistingue gli intellettuali critici di cui si è detto, che ne caratterizza l'approccio teorico. Ma non basta. Occorre che quell'intellettuale, scaraventato a terra il servizio buono, fatta saltare in aria l'accumulazione di concetti, frughi nelle sue proprie macerie. Continuando a pensare di trasformare il mondo. Sì, ma come? Con quale impiego della parola?

Per rispondere, forse è utile rivolgere lo sguardo al contesto in cui l'*engagement* è nato ed è stato forse più discusso: la Francia. Lì il surrealismo ha rappresentato una delle forze più dirompenti e influenti, in cui il gesto e la parola venivano intesi come capaci di stravolgere le esistenze. Per Maurice Blanchot la letteratura è “un fatto concreto, un avvenimento storico capace di sconvolgere la vita degli uomini e - secondo il dettame dell'undicesima tesi su Feuerbach, citata in queste *Réflexions sur le surréalisme* - di ‘trasformare il mondo’”⁶⁰. Per Blanchot l'opera è sia qualcosa di concreto, di secolare, sia qualcosa di sospeso, di immaginifico, di utopico⁶¹. Egli sostiene che la letteratura è quasi un'esperienza mistica, che dà accesso a una realtà ulteriore⁶², a una vita - quasi tornando noi sui termini adorniani - più autentica. Il surrealismo dà così accesso alla vita immediata, senza intermediari. Ma era stato il giovane Blanchot, nella sua fase anticonformista e marraussiana, a criticare quest'idea di immediatezza, di ‘esperienza interiore’⁶³, segnalando il surrealismo come una sorta di “presentimento naturalista”⁶⁴, ossia la pretesa, “esaltando la categoria dell'immediato, di distruggere la peculiarità dell'esperienza poetica, alla ricerca di una sincerità espressiva che colga l'intima esistenza dell'io nell'attimo che precede l'atto linguistico stesso”⁶⁵. Un'ambiguità, quella di Blanchot a proposito di questi temi, che gli farà tenere insieme i due aspetti, l'apprezzamento e la critica. Tuttavia, per Blanchot come per Bataille si può affermare che questo modo di pensare all'impegno, dove la parola poetica per essere davvero libera deve essere umiliata, offre una sinistra sponda a una concezione passiva, rinunciataria, dell'azione intellettuale. Non occorre essere Berretti Verdi per capire che l'idea di

⁵⁸ Said, a questo proposito, ha parlato dei “self-congratulatory clichés” [...] offered by Clifford Geertz”: Said, *Orientalism Reconsidered* cit., p. 17.

⁵⁹ Ivi, p. 81.

⁶⁰ M. Della Greca, Quest'insensato gioco di scrivere: il surrealismo e la politica secondo Blanchot, in Zuccarino (a cura di), Maurice Blanchot cit., p. 226.

⁶¹ Ibid.

⁶² Della Greca, *Quest'insensato* cit., p. 227.

⁶³ Espressione batailleana, ma Bataille sosterrà di averla elaborata grazie proprio a Blanchot, nelle cui opere narrative ne avrebbe poi riscontrato la massima applicazione: cfr. ivi, p. 235 n. 14.

⁶⁴ Ivi, p. 229.

⁶⁵ Ibid.

una sovranità come introflessione, autodistruzione, infantilizzazione, desoggettivazione, rappresenta un fallimento⁶⁶. Sartre la definiva la poesia del ‘chi perde vince’, cioè

l’arte di tutti coloro che come Mallarmé, Lautréamont, Rimbaud, alla fine del XIX secolo hanno tradito la causa dell’emancipazione politica cercando una libertà effimera nella pratica di una letteratura terroristica [...], negazione assoluta del mondo circostante⁶⁷.

Il progetto anti-realista di questi autori era di superare la realtà nella surrealtà, nell’immaginario. E se puntuta ed efficace era la critica alla modernità borghese, sbagliata era la risposta, la fuga in avanti: la liquidazione del progetto moderno. Se Lyotard, nel suo *Tombeau de l’intellectuel*⁶⁸ aveva attribuito alla fine dell’idea universale, dell’universalismo, la fine degli intellettuali, occorre ripensare non tanto quell’idea universale, ma l’idea del pluriverso nel quale perseguire l’ideale di compimento della modernità. Riconoscere la sragione a fondamento (o meglio, forse, come ‘segreto’) della ragione è un compito che gli intellettuali si sono assunti, ma non per abbracciare la prima e abbandonarsi una volta scoperto il nano deforme che abita lo splendore macchinico della modernità, bensì per tenere fermo (o almeno così dovrebbe essere) l’ideale normativo della ragione moderna. La diagnosi del substrato di violenza che caratterizza la civiltà, l’idea che dietro il drappo barocco dello Stato si nasconda una facciata di morte, va poi sottratta all’irrazionalismo, a quel sentimento di abbandono della razionalità ai suoi fallimenti. Abbandono che produce mostri perché evoca *Acheronta* che poi non si è in grado di fermare, crea un *golem* che non ha la forza di disattivare⁶⁹. Lo aveva in-

⁶⁶ Ho sviluppato più compiutamente questi temi altrove. In particolare si vedano: F. Tedesco, *Eccedenza sovrana*, Mimesis, Milano-Udine 2012; F. Tedesco, *La paradossale tanatopolitica affermativa di Giorgio Agamben*, in “aut aut” (in corso di pubblicazione).

⁶⁷ Della Greca, *Quest’insensato* cit., p. 232.

⁶⁸ J.-F. Lyotard, *Tombeau de l’intellectuel et autres papiers*, Galilée, Paris 1984. L’anno precedente, Lyotard aveva pubblicato su *Le Monde* un articolo dallo stesso titolo.

⁶⁹ A proposito di Maurras, ma in linea per noi con i temi in discussione qui, Maurice Merleau-Ponty scrive: “C’era nel maurrassismo del 1900 una reazione sana contro le illusioni kantiane della democrazia. L’ottimismo democratico ammette che, in uno Stato in cui i diritti dell’uomo siano garantiti, nessuna libertà usurpi più le altre libertà e la coesistenza degli uomini come soggetti autonomi e ragionevoli ne risulti assicurata. Ciò significa supporre che la violenza faccia nella storia umana solo un’apparizione episodica, che i rapporti economici in particolare tendano da soli a realizzare la giustizia e l’armonia, e infine che la struttura del mondo naturale e umano sia razionale. Sappiamo oggi che l’uguaglianza formale dei diritti e la libertà politica mascherano i rapporti di forza più che sopprimerli. E il problema politico consiste allora nell’istituire strutture sociali e rapporti reali tra gli uomini tali che la libertà, l’uguaglianza e il diritto diventino effettivi. La debolezza del pensiero democratico sta nel fatto che è più una morale che una politica, poiché non pone nessun problema di struttura sociale e considera come date con l’umanità le condizioni di esercizio della giustizia. Contro quel moralismo, siamo tutti dalla parte del realismo, ove per esso si intenda una politica che si occupi di realizzare le condizioni di esistenza dei valori che ha scelto. L’immoralismo maurrassiano è di un’altra specie. Anziché concludere che l’uguaglianza e la libertà, non essendo

tuito Eugenio Garin quando aveva rimproverato Croce perché “nel colpire i positivisti [...] s’era imbaldanzita la schiera dei ‘mistici’ e degli ‘spiritualisti’”⁷⁰. La religione crociana fredda, il che spiega – come sostiene ancora Garin – il perché molti giovani dell’epoca cedettero al più ‘caldo’, al più ‘appassionato’ Giovanni Gentile.

Né con Lyotard, dunque, né con Blanchot, per il quale la difesa del *logos* significava difesa non della parola e del segno, ma “la raccolta in sé di ciò che è disperso in quanto deve rimanere disperso”⁷¹. Nessuna innocua fantasticheria sulla trasformazione poetica del mondo, e lungi dall’idea di una palingenesi attraverso la trasformazione del *logos*, cosa che presuppone che il mondo sia testo e che cambiare il testo significhi cambiare il mondo. Da questo punto di vista, l’intellettuale deve tenere ferma come stella polare l’idea che esistono ancora gli sfruttati, i diseredati, gli oppressi, e che nei confronti di costoro egli ha delle responsabilità, non nei confronti del segno o attraverso il segno, nei confronti del quale egli invece deve essere totalmente irresponsabile, pienamente eretico (sia che si tratti dei vecchi canoni, sia dei nuovi – e aggressivi – velleitari tentativi postmoderni di cambiare il mondo cambiando le parole). Questo ruolo di ricostruzione sulla decostruzione, il suo aggirarsi tra i rottami per cercare, nella catasta di macerie che chiamiamo progresso (e che egli stesso ha contribuito a creare) i cocci da rimettere insieme, è il ruolo contingente dell’intellettuale. Ché non c’è un suo ruolo a-storico, ma un ruolo a seconda dei tempi, che però non significa leggere col proprio tempo il passato, ma interpretare il presente riuscendo a distinguere ciò che è vivo sceverandolo da ciò che è morto (un’idea assolutamente banale, ma che si scontra con la temperie *woke* che vorrebbe mettere le mutande ai nudi greci o riscrivere *La tempesta* o epurare *Robinson Crusoe*). Non custode delle rovine del passato; non incendiario professionista; ma vandalo e netturbino. Ciò significa tenere insieme, senza farsi prendere dalla “Tentazione di Siracusa”⁷², tanto più se essa si ri-

date, sono da fare, esso rinuncia all’uguaglianza e alla libertà.” (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2009, p. 126). In realtà, il dibattito tra Galvano della Volpe e Norberto Bobbio sul nesso tra libertà liberali e *libertas maior* aveva già messo in luce la pericolosità della tesi della dismissione ‘marxiana’ dei diritti e dello Stato come strumenti di oppressione di classe: mi permetto di rinviare ancora a Tedesco, *Eccezenza* cit., pp. 79-86.

⁷⁰ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1960*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 283.

⁷¹ Blanchot, *La questione* cit., p. 38.

⁷² L’espressione, coniata da Jacques Derrida nel discorso per l’accettazione della cittadinanza onoraria di Siracusa nel 2001, fa riferimento al Platone della *Lettera VII*: “un filosofo crede di essere qualificato per illuminare con i suoi consigli politici un’arte o un potere di governare” (J. Derrida, *La tentazione di Siracusa*, a cura di C. Resta, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 23). Il filosofo viene accusato, ci dice Derrida, di “amare il potere e di non confessare il gusto del potere che lo rode in segreto e anche di questa forma particolarmente potente e perversa del potere che consiste nel non esercitarlo direttamente ma nel manipolarlo, delegandovi gli imperatori [...], i sovrani, i re, i potenti, cioè i tiranni di questo mondo” (ivi, pp. 22-23). Tuttavia Derrida è proprio nella Tentazione di Siracusa che cade, ma non in quella che egli tratteggia nel proprio discorso: non infatti perché egli sogna di dare consigli ai principi e ai tiranni (che è la Tentazione di Siracusa ‘propria’, quella che egli

duce alla fiducia nel testualismo letteralista, la *pars destruens* e la *pars costruens*. Se decostruire è sempre un po' anche costruire⁷³, occorre tenere a mente le parole di Giorgio Agamben:

Occorre revocare decisamente in questione il luogo comune, secondo cui è buona regola che una ricerca cominci con una *pars destruens* e si concluda con una *pars costruens* e, inoltre, che le due parti siano sostanzialmente e formalmente distinte. In una ricerca filosofica, non soltanto la *pars destruens* non può essere separata dalla *pars costruens*, ma questa coincide in ogni punto senza residui con la prima.⁷⁴

Dunque 'costruire' o 'ricostruire' non vuol dire 'fare il bene', secondo l'espressione che Walter Siti ha utilizzato per affermare che la letteratura non persegue scopi edificanti e non ha paura di far parlare il Male, di – in un senso vicino a quanto si sta affermando qui – affermare una cosa e contemporaneamente negarla⁷⁵. L'intellettuale si aggira tra le macerie che egli stesso ha contribuito a creare. Ma non c'è nessun eroismo, nessuna pulsione prometeica. Nessun 'dovere' di costruire. Con le parole di Wolfgang Streeck "considero sbagliato pretendere da chi individua e analizza un problema che offra anche una soluzione"⁷⁶. Streeck si riferisce al caso di un economista che aveva firmato un appello 'euroscettico' e che, a causa dell'indignazione suscitata nell'opinione pubblica, pochi giorni dopo aveva firmato un controappello che diceva: "I believe economists have a duty to come up with constructive suggestions. If you're a professional firefighter, merely shouting at the flames isn't good enough"⁷⁷. Ma l'intellettuale non è un pompiere: appicca il fuoco, e poi si aggira tra le ceneri.

Così, egli non solo demolisce, affermando che (catalogo minimo di idee filosofico-politiche): nonostante la frammentazione, un mondo liscio e indifferenziato

attribuisce a Platone), ma perché, proprio come Platone, pensa che il mondo non possa ridursi a ciò che ha sotto gli occhi e che, come Platone, maledice perché non gli piace e lo delude: "e da tale pessimismo prendeva impulso il suo idealismo": G. Rensi, *Il dramma politico di Platone*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014, p. 28), ma che possa esistere un modo a venire o un mondo dislocato, delle idee o degli ideali, un mondo perfetto. È nell'ideale del cosmopolitismo, dell'ospitalità, che Derrida colloca ciò che Platone avrebbe collocato nel mondo delle idee. Dunque Derrida, come Platone, cade nella Tentazione di Siracusa, ovvero nella tentazione – deluso dalle esperienze – di rifugiarsi in un mondo ideale, di pensare che sia possibile un mondo migliore.

⁷³ Occorrerebbe una *Begriffsgeschichte* che tracciasse la parabola del termine 'deconstruction/déconstruction' da Heidegger fino a Derrida (laddove ancora voleva dire decostruzione/costruzione) e oltre, da quando ha coinciso sostanzialmente con il mero (per quando vitale) smontaggio delle *idées reçues*. Per Derrida, la decostruzione è una domanda meta-filosofica, cioè non rivolta agli 'oggetti', ma alle mediazioni attraverso cui vi accediamo. In questo, riproduce altre analoghe prospettive: la teoria critica habermasiana o l'indagine sul nesso sapere-potere di Michel Foucault: cfr. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 140.

⁷⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 9.

⁷⁵ Dal risvolto di copertina di Siti, *Contro l'impegno* cit..

⁷⁶ W. Streeck, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano 2013.

⁷⁷ Cit. *ivi*, p. 219.

non solo non è possibile, ma non è auspicabile; esistono i confini ed esiste ancora quel tramonto che non tramonta mai che è la sovranità; la lingua non trasforma il mondo, e sostenerlo produce l'illusione postmoderna che la Storia sia finita e che la lotta sia cessata, o che si sia trasferita su un terreno che si può battere stando seduti con in mano ognuno il proprio *device*; termini come 'populismo' o 'sovranismo' non hanno alcuna portata euristica, ma solo un uso polemico; non è vero che il *welfare* sia un relitto dei Trenta gloriosi che non ci possiamo più permettere; la critica ai diritti non li destituisce della loro portata emancipatrice. Si potrebbe continuare. Una delle cose che mi paiono più rilevanti, comunque, è che occorre ricordare la centralità della forma: prendo qui spunto da una riflessione di Antonio Moresco (per rovesciarla) e sostengo che la forma (che egli tuttavia usa in un senso differente⁷⁸) sia l'unico discorso pronunciabile fino in fondo. Se si pensa che la forma sia la morte (la sclerotizzazione, l'ortopedia) e l'assenza di forma la vita, occorre sfidare la morte. Ma - ed ecco ancora pararsi davanti la contraddizione, la dialettica - la forma produce una crisi nel suo interagire con la sostanza, e il nostro è il continuo tentativo di immettere sostanza nella forma.

E deve dire tutto questo sapendo di prestare il fianco alle obiezioni, alle critiche, sapendo cioè che gli verranno attribuite, nonostante egli stia cercando di perseguire l'intento di una 'igiene concettuale', proprio quelle posizioni che egli cerca di decostruire. E allora dovrà rintuzzarle, replicare, continuamente attaccare e difendersi, continuamente puntualizzare, spiegare: produrre ancora macerie, detriti, tra i quali poi gli toccherà aggirarsi. Prendendosi anche un po' sul serio (pur sapendo di non contare più nulla, ché non esistono più condanne a morte per i filosofi), dal momento che se ne ha abbastanza di questa società ironica e memeizzata in cui tutto è parodia, sollazzo, scherzo, battuta, e che allo stesso tempo - schizofrenicamente - è infantilizzata, sempre attenta a non urtare più nessuno, ché nessuno è più in grado di reggere l'urto della vita. Dunque l'intellettuale che produce le macerie, ma che poi le ricomponne per farle esplodere di nuovo. Che è idea ben diversa dalla postmoderna del lavoro intellettuale come trovarobato che Moresco attribuisce a Calvino⁷⁹ e che è analoga a quella di una continua accozzaglia borgesiana alla luce dell'ironia, dello scherzo, del gioco.

6. A MO DI CONCLUSIONE: INTELLETTUALI, FILOSOFIA, ACCADEMIA (IL CASO AGAMBEN)

Chi è l'intellettuale che risponde all'*identikit* - invero piuttosto traballante - tratteggiato nelle pagine precedenti? La pandemia ci ha offerto più di uno spunto di riflessione, e mi pare che tale questione - che può apparire forse peregrina, de-

⁷⁸ Cfr. Moresco, *Il vulcano* cit., pp. 42, 44-45. Per il senso usato qui si può vedere A. Schiavone *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2017, p. 399.

⁷⁹ Cfr. Moresco, *Il vulcano* cit., p. 25.

centrata rispetto alle drammatiche implicazioni sanitarie, politiche, esistenziali del Covid-19 – possa essere enucleata nel trattamento riservato al filosofo Giorgio Agamben, che qui voglio utilizzare come paradigma del dibattito sul ruolo degli intellettuali in connessione con un altro grande tema: il loro rapporto con l’istituzione accademica. Su cui ci sarebbe moltissimo da dire, ma mi limiterò a discutere della polarizzazione tra chi ha sostenuto, direttamente o in modo surrettizio, che il filosofo/intellettuale⁸⁰ abbia bisogno di un riconoscimento ‘istituzionale’, e chi invece ha negato che ciò sia necessario, e che anzi si tratti di un’implicazione indebita nonché dannosa.

Le critiche mosse alle posizioni di Agamben sulla pandemia hanno coinvolto anche la sua legittimazione come filosofo/intellettuale. Alcuni hanno sostenuto che si è filosofi solo se si esercita un’attività professionale riconosciuta come tale, preferibilmente nei ruoli dello Stato e reclutato secondo le modalità previste dalla legge; si è buoni filosofi solo se il circo internazionale della bibliometria ti appunta sul petto la spilletta di autore citato con un *h-index* degno di considerazione. In altri termini, siccome Agamben è il filosofo italiano più noto al mondo ma non il più citato secondo i parametri indicizzanti di Scopus, allora non è un buon filosofo.

Ora, Agamben non è un professore universitario (lo è stato, ma fieramente nelle alette o nelle quarte da qualche tempo scrive che si è “dimesso dall’insegnamento”). Ma c’è di più: è di formazione un giurista. Il che però, al contrario di quanto affermano i suoi detrattori, gli consente uno sguardo non meno attento ma più attento alle questioni filosofiche, in particolare al nesso tra sostanza e forma (quest’ultima intesa nel particolare senso in cui la intenderebbe un civilista, o un romanista, e a cui abbiamo accennato sopra). Non si discuterà qui se le sue idee convincano oppure no.

Personalmente, le due idee emerse attraverso i suoi interventi negli ultimi due anni non mi convincono l’idea di un’aristocratica sfida alla bella morte (tema emerso con particolare forza nei suoi scritti sul Covid, ma non solo); la tesi di un *continuum* trans-storico in cui il potere da Roma ad Auschwitz fa ciò che vuole (uno dei nuclei centrali di tutto il suo lavoro teoretico). Ma il punto non è questo. Il discorso si è infatti allargato a cercare di stabilire, come si diceva, cos’è filosofia e cos’è buona filosofia, o meglio chi è il filosofo e se è un buon filosofo.

Orbene, che la filosofia sia un’attività che ha bisogno di un certificato è una grottesca implicazione burocratica della logica dell’accademia che pensa, attraverso la propria riproduzione endogamica, di rappresentare una garanzia, un bollino di qualità. Che essa debba essere approvata dai ‘pari’, laddove i pari sono quelli che hanno a loro volta il Green Pass filosofico, conseguito per via di quella riproduzione di cui parlavano Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *idem*. C’è più

⁸⁰ Il plesso ‘filosofo/intellettuale(/accademico) dovrebbe essere oggetto di un’analisi a sé stante. Qui, pur cercando di distinguere, si potrà forse scivolare nella sovrapposizione.

filosofia in una pagina di Agamben di quanta non ce ne sia nelle tristi produzioni abilitative e concorsuali a pagamento di buona parte delle burocrazie accademiche. E non si sta certo tessendo – al contrario – la lode della *popsofia*, ch  Agamben non mi pare proprio riducibile agli ammannitori di banalit  prêt- -porter per il mercato dei filosofinfluencer. N  si sta dando fiato alla protesta anti-accademica alimentata spesso dagli esclusi (sulle cui ragioni, tuttavia, ci sarebbe molto da dire).

Che poi il buon filosofo sia colui che viene citato dai colleghi, fa strame di ogni ragionamento riflessivo prodotto dagli studiosi stessi che sono ormai da tempo impegnati a smontare il mito della bibliometria. Se si volesse metterla in burletta, occorrerebbe ricordare che Gramsci ha un h-index di 2 e Croce di 1.

C'  infine un terzo elemento: il filosofo, pare evincersi dalle polemiche di questi mesi,   colui che   'responsabile'. E cos  ci siamo sbarazzati in un colpo solo non gi  di Agamben, ma anche di Bataille, o di Socrate, o di Marx ed Engels, o di Platone, Spinoza, Bruno, Telesio, Campanella, e cos  via. Cos  il filosofo, gi  dotato di divisa,   anche una sorta di sagrestano delle *idées reçues*.

Anche quest'idea si acuisce di recente in ragione di quella curvatura che hanno preso le discipline filosofiche accademiche (ma non solo quelle, ahinoi), sempre pi  costrette, per vivere e fare ricerca, a un'attivit  di *fundraising* in cui si sopperisce alla cronica penuria di investimenti statali con l'offerta di servizi e prestazioni alle istituzioni nazionali e internazionali che tengono i cordoni della borsa e che li aprono solo a fronte di procedure competitive in cui al filosofo non viene chiesto di 'smontare', ma di aiutare a 'montare', ovvero non di esercitarsi su una stucchevole *pars destruens*, ma di contribuire – 'responsabilmente' – a risolvere i problemi della societ  enucleati attraverso l'*agenda setting* dei poteri istituzionali⁸¹.

L'astrottezza della filosofia bisogna invece difenderla perch  siamo in un'epoca in cui la derisione della 'torre d'avorio' fa da viatico alle proposte di sapore thatcheriano di misurazione della produttivit , laddove tale misurazione (che non misura un bel nulla) ha il suo metro proprio ed esattamente nella presunta applicabilit  della teoria alla cosiddetta 'vita reale'. In fondo, che la teoria debba necessariamente produrre proposte concrete 'altrimenti   inutile'   una proposta neoliberrista e conservatrice. Se la teoria 'serve'   serva:

But if the ivory tower has always been derided for insulating itself from the so-called "real world," that insulation seems to offer little protection from the realities

⁸¹ Stendo invece un velo pietoso su quei filosofi, accademici o extra-accademici, che hanno trasformato la loro disciplina in un'attività di *coaching* o di *counseling* o di fornitura di servizi alle imprese.

of neoliberalism. The things that would seem most incommensurate with economic rationality – the rigor of our ideas and the quality of our teaching – are judged increasingly by economic standards⁸².

⁸² A. Shechtman, P. Raccuglia, Susan Morrow, *Foucault's Risks*, in "Los Angeles Review of Books", 7 novembre 2014 [<https://lareviewofbooks.org/article/foucaults-risks/>].